XIX E 14–15
8-50-F-6

S. Crucis in Hierusalem

23. G

Digitized by Google

Digitized by Google

SUMMA THEOLOGICA S. THOMÆ AQUINATIS.

Digitized by Google

Digitized by Google

SUMMA THEOLOGICA
S. THOMÆ AQUINATIS,
DIVINÆ VOLUNTATIS INTERPRETIS,
ORDINIS PRÆDICATORUM:

IN QUA

ECCLESIÆ CATHOLICÆ DOCTRINA UNIVERSA,
& quidquid in veterum Patrum monumentis eſt dignum obſervatu, quidquid etiam vel olim vocatum eſt, vel hodie vocatur ab hæreticis in controverſiam; id omne ut eruditè, ſolidè & dilucidè, ita piè atque fideliter explicatur,

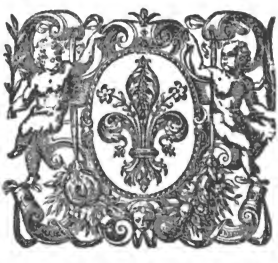
IN TRES PARTES AB AUCTORE SUO DISTRIBUTA.

POST LOVANIENSIUM ATQUE DUACENSIUM THEOLOGORUM inſignem operam, novis adhuc mendis caſtigata, vitiatis Sanctorum Patrum citationibus repurgata, integrioribus iiſdem citationibus ſuperadditis; ita ut ſuum primævum nitorem, vel nunc habeat, vel ad eum proximè accedat.

Acceſſit in hac noviſſima Editione, ubi omnia diligentiùs recognita,
TOTIUS SUMMÆ, AC SUPPLEMENTI TERTIÆ PARTIS
SYNOPSIS ANALYTICA:

IN QUA PER DEDUCTAM A CAPITE AD CALCEM SINGULARUM partium & Quæſtionum ſeriem, mirabilis ipſarum inter ſe connexio & accurata DOCTORIS ANGELICI *methodus detegitur, multiplicibuſque in Schematibus clarè & perſpicuè oculis ſubjicitur.*

Per ANTONIUM FRANCUM Pariſinum, Congregationis Doctrinæ Chriſtianæ Presbyterum.



LUGDUNI,

Apud ANISSONIOS, JOAN. POSUEL, & CLAUD. RIGAUD.

M. DC. LXXXVI.

CUM PRIVILEGIO REGIS CHRISTIANISSIMI.

Digitized by Google

Digitized by Google

ÆQUO, PIO, ET ERUDITO LECTORI.

ECce tibi tandem, Erudite Lector, novis excuſam typis Theologicam illius ter-magni Theologorum omnium, neſcio an oraculi dicam, an miraculi; illius, inquam, ſupra hominem ſummi, & verè Angelici Aquinatis Summam, ſuo, ut pridem optaveramus, nitori, ſplendori ac integritati reſtitutam. Pigebat enimverò clariorem vel ipſa Solis luce doctrinam tandiu tot veluti nebulis ac nævis quibus eam anterior Editio Pariſienſis nimia vel incuria, vel feſtinatione reſperſerat, obductam & obſcuratam, aliorum inter legendum offendere oculos, animos etiam aliorum à legendo fortaſſis abſterrere. Non erit opinor deinceps, quòd ut priùs ob ſparſos paſſim errores horreas, aut in quo hæreas ob ſenſus ambiguitatem plerúmque confuſi; & ſeu mutilatis, detruncatiſque, ſeu perperam immutatis vocabulis ac ſententiis intercepti: Sincera jam, integra, incorrupta, perſpicua & plena omnia inoffenſo percurres obtutu, greſſuque decurres. Præſertim verò ſanctiſſimorum PP. teſtimonia, cæterorúmque Scriptorum adamuſſim explorata, & locis, è quibus excerpta ſunt, fideliter indicatis, ferè ex integro interdum addita deprehendes, poſt laudatiſſimam & perquàm inſignem operam, quam in hoc eodem opere perficiendo Theologi Duacenſes pro ſuo in tantum Doctorem ſtudio, & amore collocarunt. Fruſtra porro niti videamur, & actum agere, ſi tam admirandi uſque ad ſtuporem operis tam eruditam tibi commendemus, tam proficuam, tam Theologo (niſi matæologus eſſe malit) neceſſariam, tam ſeipſa ſola ſufficientem lectionem, utpote velut communem quandam totius veteris tum ſacrorum, tum prophanorum Voluminum ſcitu dignorum eruditionis Bibliothecam; aut ſi longiore verborum tractu in encomia & laudes Authoris excurramus; meritóque dici nobis poſſit, quod cuipiam Herculis prolixo, effuſóque laudatori tanquam in re minimè dubia ſuperfluos conatus adhibenti dixit olim Antalcidas ridens, Ecquis illum vituperat? Nempè quem omnes ubique terrarum Academiæ Ductorem ſequi, Ductorem audire, venerari parentem, Principem colere, ſuſcipere Lumen, Numen propemodum adorare gloriatæ ſunt ſemper, & maxima etiamnum ex parte gloriantur, cujus & ſapientiſſimis juxtà & ſanctiſſimis oraculis, tot jam annos univerſarum ſacratioris diſciplinæ Scholarum non pulpita tantùm, non ſuggeſtus, non ſubſellia, ſed pavimenta, ſed parietes, ſed láquearia & tecta ſummo cum laudis & honoris applauſu perſonant; cui laudando nullam ſufficere humanam eloquentiam poſſe diſertiſſimi quique, prudentiſſimi & graviſſimi viri perpetuò cenſuerunt, eúmque ita certatim laudarunt, ut ſummatim dicerent neminem ipſi, unquam, vel intelligendi acumine, vel interpretandi ſubtilitate, vel addiſcendi facilitate, vel docendi fœlicitate, gravitatéque ſcribendi, vel fœcunda quadam loquendi facundia, & copioſa gratia comparandum; Hunc, inquam, quid neceſſe ſit prolixiùs velle laudare; aut verò legendam

Digitized by Google

gendam commendare Summam illam quam iidem ſcientiarum omnium abſolutiſſimum compendium, ac præ cæteris arcanorum ac myſteriorum Theologiæ ſecretiorum thecam, obſcuriorum omnis generis, & abſtruſiorum difficultatum reſerandarum clavim, Scripturarum armarium, & armamentarium, ſeu Davidicam turrim, ex qua omnis armatura fortium, hoc eſt, omnes machinæ pro tuenda Religione, pro veritate propugnanda, pro expugnanda hæreſi pendent: cœleſtiũ denique revelationum certiſſimum monumentũ, ac firmiſſimum rationum fundamentum & agnoverunt & appellaverunt. Niſi quòd ea noſtrorum temporum infelicitas eſt, ea novitatum neſcio quæ libidinoſa prurigo, is Antiquitatis alioqui ſummè venerandæ contemptus, ea ingeniorũ philautia, & vana quædam ac levis oſtentatio, ea inanis aucupandæ gloriolæ cupiditas, illud inſanabile quælibet ſomnia fingendi cacoëtes, ea poſtremò næniaſ etiam ac nugas in ſeriis maximè rebus venditandi licentia, ut penè homuncionibus Theologaſtris, ut ita dicam, viluiſſe Angelicus ille Theologus non ſine ſummo eorum, quibus melior mens & ſententia, ſenſu ac dolore videatur, vixque ullum apud nonnullos Thomiſticæ, id eſt, purioris & ſolidioris Theologiæ veſtigium extet, & quod gravius vel ſtupendum ob novitatem, vel ob indignitatem pudendum, in illa ipſa (neque enim hoc addere verebor) Academia, quam ſempiternis ad immortalem toto orbe gloriam ingenii & famæ ſuæ monimentis, alumnus primò, dein & præceptor, & princeps illuſtravit, nunc D. Thomæ non authoritas tantùm exoleverit, ſed ferè obſolverit nomen, & quàm impunè illius dogmata repelluntur, tam penè deſipere putetur, qui cum illo ſapit. Proh ingrata tempora! Sed prolixiùs ac vehemẽtiùs conqueri non vacat: Quod ſupereſt, hîc tantum decantata toties quâ Summorum Pontificum; qua veteris cum Præſule ſuo facultatis Theologiæ Pariſienſis ad commendandam Sanctiſſimi, & Quinti Ecclesiæ Doctoris, ut Pius V. Pontifex appellabat, inimitabilem doctrinam, Elogia ſubjicimus, ut qui tam facilè illam deſpicere, aſpernarique non dubitant, eos æquior ſaltem Lector intelligat à graviſſimorum Judicum ſenſu, conſenſúque Sapientum intolerandâ privati ſui judicii fiduciâ diſſentire.

EXTRAIT DES PRIVILEGES DU ROY.

PAR Grace & Privilege du Roy du 24. Fevrier 1678. ſigné De Junquieres, il eſt permis au R. P. Chaussemer de l'Ordre des FF. Précheurs, Docteur en Theologie de la Faculté de Paris, & ſon Conſeiller & Predicateur ordinaire, de faire imprimer par qui bon luy ſemblera le Livre intitulé *Summa Theologica S. Thomæ Aquinatis cum notis R.P. Nicolai, &c.* pendant l'eſpace de dix ans, à compter du jour qu'il ſera achevé d'imprimer, avec deffenſes à toutes perſonnes de l'imprimer, vendre & diſtribuer ſans ſa permiſſion, ſur les peines portées par ledit Privilege.

Regiſtré ſur le Livre de la Communauté, &c. à Paris, le 25. Novembre 1678.

Signé Couterot Syndic.

PAR Grace & Privilege du Roy du 7. Octobre 1677. ſigné Le Gros; Il eſt permis au Sieur Jean Girin Libraire de Lyon, d'imprimer les Livres intitulés *Summa Theologica S. Thomæ Aquinatis, & Synopſis Analytica ejuſdem Summæ per R.P. Le François, Presbyterum Congregationis Doctrinæ Chriſtianæ compoſita*, pendant l'eſpace de vingt ans, à compter du jour que l'impreſſion deſdits Livres ſera achevée, en vertu de ce Privilege, avec deffenſes à toutes perſonnes de les imprimer, vendre & diſtribuer, meſme ledit Livre intitulé *Summa Theologica Sanctâ Thomæ*, ſous pretexte de nouvelles Notes & additions, ſur les peines portées par ledit Privilege.

Regiſtré ſur le Livre de la Communauté, &c. A Paris ce 4. Janvier 1678.

Signé Couterot Syndic.

Le R. P. Chauſſemer, & le Sieur Jean Girin ont cedé leurs droits des Privileges cy-deſſus aux Sieurs Aniſſon & Poſuël, pour en joüir à la forme de leurs Contracts.

Ledit Livre a eſté achevé d'imprimer en vertu des ſuſdits Privileges le 29. Novembre 1685.

OBSER

Digitized by Google

OBSERVANDA IN HUJUS SUMMÆ LECTIONE,

EX PROLEGOMENIS

R. P. ANTONII SENENSIS,

ORDINIS PRÆDICATORUM,

MAGISTRI IN THEOLOGIA.

I*N primis non eſt quod quiſquam miretur* B. THOMAM *libros & capita Authorum quos allegat, non ubique citare. Citat certè caput quando ex Sacris litteris teſtimonia petit: librum ſaltem indicat quando ex ſacris aut prophanis Authoribus. Quod ſi nonnunquam ne librum quidem, ſui ſæculi more facit, contentus ſæpè citatione quam priores fecerant Magiſter & Gratianus.*

Secundò obſervandum eſt, D. Thom. ſæpiſſimè Auctorum referre ſententias, non verba. Quod præterquam quod ipſe de ſe fatetur in præfatione ſuæ Catenæ aureæ in quatuor Evangelia, etiam à verſato quovis in ea materia apertiſſimè colligetur. Nec propterea mireris; nam & D. Hieron. à ſacris Apoſtolis & Evangeliſtis ſæpius inquit ex Veteri Teſtamento adduci teſtimonia, ſecundùm ſenſum, non verba. D. Auguſt. quoque & alios Patres frequenter invenies aliqua teſtimonia citantes, quæ nec juxta LXX. Interpretum verſionem; nec juxta communem niſi ad ſenſum reperiuntur. Ego fateor, conatus ſemper non ſolum teſtimonii ſenſum, ſed & formalia verba invenire: Sed aliquando illorum virtutem ſolum & ſenſum amplexus ſum, quod ut plurimum in citatione innuo, dum hac, ſimilíve citationis utor formâ: ex cap. verbi gratiâ colligitur: vel com. 3. innuitur. Frequentiſſimum eſt teſtimonium quod ex Ariſtot. lib. 1. de cœlo citat paſſim S. Thom. Virtus eſt ultimum potentiæ: quod dum multum diùque quæſiviſſem, & textu 116. mihi videretur contineri, ſed necdum quieſcerem; ejuſdem D. Thom. in hunc textum conſului expoſitionem, in qua ex alia antiqua verſione ſub his ipſis verbis teſtimonium citat; & ſub æquivalentibus verbis in communi habetur verſione.

Tertiò, obſerva quod nunc aliter quàm olim, ſint plurimi Antiquorum libri diſtincti. Nam ut de ſacris aut Sanctorum Patrum libris nihil, quod poſſemus, nunc dicamus: Ariſtotelis Phyſicam & Metaphyſicam Averrois primo per commenta, ſeu, per textus diſtinxit. Sic quæ modò in ejuſdem

Ariſtot.

Digitized by Google

Ariſtot.libris dicuntur. Poſt prædicamenta vel Ante-prædicamenta, olim omnia ſub Prædicamentorum nomine comprehendebantur: & ſub titulo libri de Somno & Vigiliâ, alii Tractatus qui inter parva ejus Naturalia nunc inſcribuntur, de Somniis, vel de Divinatione per ſomnium, concludebantur. Idem quoque in libris Ariſt. de Animalibus ſuſpicor & credo veriſimiliter, quod antiquitus non ita diſtinctè ut nunc, vel de hiſtoria animalium, vel de generatione, vel partibus animalium citabantur ſaltem communiter, & ab omnibus. Sed cùm ſint de hiſtoria animalium decem libri; quibus ſi addas quatuor de partibus animalium, & poſtea duos de animalium generatione, fiunt 16. ita quondam citabantur, ut dicitur in lib. 15. vel 16. de animalibus: quod difficilè intelliges, niſi conſideres horum librorum diſtinctionem, non ſic antea factam. Quapropter ſi quando D.Thom. vel quivis alius antiquus citet Ariſtot. verbi gratiâ, in lib. de Somno & vigilia, quod tamen non niſi in libello De divinatione per ſomnium reperitur (& idem in aliis dictum ſit:) non propterea mendum eſſe proferas.

Quartò, obſerva quorundam lib. titulos fuiſſe aliquando immutatos. Citatur enim nonnunquam Ambroſius in libris de Trinit. quem titulum niſi in antiquis Exemplaribus non reperies libro præfixum, ſed libri illi jam inſcribuntur De fide ad Gratianum. Simile quid in ipſorum operum diviſione communi contingit: nam quæ antea in Ambroſ. vel Origen. &c. tom. 1. habebantur, in tertium vel quartum tranſlata ſunt. Similiter diſtinctio & numerus Capitum ſæpe variat.

Ad hæc quintò memineris quod D.Thom. ut erat in omnium lectione verſatiſſimus & plurimarum rerum quas legerat habebat præſentiſſimam memoriam, ex diverſis partibus ſub unius libri ſolum nomine nonnunquam teſtimonia citat diverſa, & in unum conjungit.

Reperies quoque in eadem Summa S.Thom. aliquot teſtimonia, quæ cum ab illo ſub Gregorii, verbi gratiâ, vel Bernardi nomine citentur, vel aliorum; ego in alio adnotavi Doctore; id propterea faciens, quia nondum in Doctore quem citat ea reperire; nec an mendoſa eſſet citatio, potui conſequi: nec volui indiſcretè textum corrigere, niſi quando ex aliis Exemplaribus mendum eſſe cognovi, ne præceps emendarem, quæ poſtea reemenda indigerent.

Aliquot item reperies teſtimonia nondum indicata: quod ideo factum noris, quia majori adhuc indigent diligentia, ut queant inveniri: imò quidam libri nondum extant. Nam & Cyrillum in Lucam citat nonnunquam D.Thom. qui tamen liber nondum ad noſtram devenit notitiam, licet in quadam Italiæ Bibliotheca eſſe dicatur; multa quoque veterum monumenta; vel vetuſtate conſumpta, vel perditiſſimorum hominum malitiâ intercidiſſe notiſſimum eſt, nam & Cyrilli tantum 14. libri Theſaurorum circunferuntur paſſim, cùm tamen apud veteres 32. recenſeantur. Utque in Concilio Chalcedonenſi plurima, Hæreticorum operâ & vafritie, viri doctiſſimi credunt & lamentantur deleta eſſe & exterminata, ſic quoque in aliis Sanctorum Patrum libris non eſt cur dubitemus fieri potuiſſe. Citat inter alia nonnunquam D.Thom. ſermones quoſdam Concilii Epheſini, & B. Auguſtini aliquos Sermones Epiphaniæ, quorum notitiam, ut paucorum aliorum, nondum nanſciſci conceſſum eſt mihi.

ELOGIA

Digitized by Google

ELOGIA S. THOMÆ.

JOANNES XXII. IN LITTERIS CANONIZATIONIS IPSIUS.

PLURIMA opera in Dei laudem, fidei dilatationem, eruditionémque ſtudentium non abſque ſpeciali Dei infuſione perfecit tam brevi tempore, ut admirationem ei meritò exhiberent, atque illud Pſalmi 103. *Rigans montes de ſuperioribus ſuis: de fructu operum tuorum ſatiabitur terra*, in eo veriſſimè impleretur: Quod utique thema divina revelatione ut fertur, aſſumpſit.

Idem. Quot articulos edidit, tot miracula fecit.

URBANUS VI.

VENERABILI Epiſcopo Tholoſano, & dilectis filiis Cancellario Eccleſiæ Tholoſanæ, univerſiſque Magiſtris & Doctoribus, &c. Nos attendentes quanta à Deo Scientia dotatus univerſalem Eccleſiam illuſtraverit, Ac B. Auguſtini veſtigia ſequens eam doctrinis quam plurimis adornaverit, Volumus & tenore præſentium vobis injungimus ut ejus doctrinam tanquam veridicam & Catholicam ſectemini, eámque ſtudeatis totis viribus ampliare.

INNOCENTIUS V. IN SERMONE, *Ecce plus quàm Salomon hic.*

HUjus Doctoris Sapientia præ cæteris, excepta Canonica, habet proprietatem verborum, modum dicendorum, veritatem ſententiarum: ita ut nunquam qui eam tenuit, inveniatur à tramito veritatis deviaſſe, & qui eam impugnavit, ſemper fuerit de veritate ſuſpectus.

STEPHANUS EPISCOPUS CUM GUILLELMO Archiepiſcopo Viennenſi, & Univerſitate Pariſienſi.

NOs attendentes quòd Sacro-ſancta Romana Eccleſia Magiſtra veritatis, ad quam velut univerſalem regulam pertinet approbatio Doctrinarum, hunc Doctorem eximium & venerabilem, cujus doctrinâ fulget Eccleſia ut Sole Luna, nuper diligenti diſcuſſione habita, quoad vitam puram & doctrinam ſalubrem orbi terræ dignum & commendabilem prædicavit, & cupientes ſacratiſſimæ matris noſtræ prædictæ veſtigia ſancta imitari, præſertim cùm idem Doctor fuerit univerſalis Eccleſiæ lumen præfulgidum, gemma radians Clericorum, fons Doctorum, Univerſitatis noſtræ Pariſienſis ſpeculum clariſſimum, & candelabrum inſigne ac lucens, per quod omnes qui vias vitæ & Scholas doctrinæ ſanæ ingrediuntur, lumen vident: Inquiſitione facta ſuper quibuſdam Articulis & comperto per Dei gratiam dictum Beatum & egregium Doctorem nihil ſenſiſſe, docuiſſe ſeu ſcripſiſſe, quod, Fidei vel bonis moribus adverſetur, ſupradictorum articulorum condemnationem antea factam, inquantum tangunt vel tangere aſſeruntur ſanam doctrinam prædicti Doctoris eximii; ex certâ ſcientia tenore præſentium totaliter annullamus.

Digitized by Google

IN SINGULIS HUJUS SUMMÆ PARTIBUS INITIO

præfixi ſunt duo Indices: Alter quidem locorum communium Theologicorum in ea Parte explicatorum, literarum Alphabeti ordine digeſtus: Alter verò omnium Quæſtionum, quibus ii loci communes in eadem Parte explicantur, ſervato eo qui in Auctore eſt ordine; ut inde literarum ſacrarum ſtudioſi, & quid in ſingulis Partibus tractetur, ſtatim videre, & quod in iis quærent, ſine negotio invenire queant. In toto autem Opere ſingulis Quæſtionum Articulis breves adjunctæ ſunt concluſiones, doctrinam ejus Articuli cui adjunguntur, ſummatim complectentes.

TOTA

CUM Tertiæ Partis (quam morte occupatus S. THOMAS *abſolvere nequivit) Supplemento ex ejuſdem Auctoris* SCRIPTO IN QUARTUM *jam olim excerpto & huic Operi adjuncto, quàm accuratiſſimè à mendis repurgata.*

PRÆTEREA AD CALCEM TOTIUS OPERIS PONUNTUR

Generales Indices quinque, Lectoribus perquàm utiles:

QUORUM Primus ſacræ Scripturæ loca omnia in iſto Opere explicata, juxta eum librorum & capitum ordinem, qui in Bibliis cernitur, ob oculos ponit; in hac Editione diligenter caſtigatus.

SECUNDUS univerſam iſtius Operis doctrinam ad locos communes, ſeu ſumma doctrinæ Chriſtianæ capita, Alphabeti ordine digeſta, revocatam continet.

TERTIUS etiam juxta Alphabeti ordinem digeſtus, res omnes, atque doctrinas memorabiles quæ in tribus iſtius Summæ Partibus tractatæ ſunt, ſummatim comprehendit, & locum ubi latiùs explicantur, demonſtrat; etiam ipſe in hac editione magno labore correctus.

QUARTUS controverſorum hodie dogmatum, claram & ſolidam tractationem indicat.

QUINTUS denique earum eſt rerum, quæ eruditè, & piè à S. THOMA variis locis tractatæ, utiliter ad ſingulorum Dominicorum, atque aliorum feſtorum dierum Evangelium, Epiſtolámve populo explicandam, à verbi divini Concionatoribus adhiberi poſſunt: emendatus & ipſe.

ACCESSIT *quoque ad ſingulas iſtius Summæ Partes, etiam ad ipſum tertiæ Patris* SUPPLEMENTUM *locorum à* S. THOMA, *tam ex ſacris, quam ex prophanis Authoribus citatorum; item eorum ad quæ ante vel poſt idem Author in ipſo textu remittit, notatio primum quidem ab Eruditiſſ. Patre D. Antonio Senenſi Luſitano, Ordinis Prædicatorum, Doctore Theologo ſuppeditata, ac poſtea, cum ex Romano Exemplari, tum ex ipſorum prototyporum inſpectione, multorum Lovanienſium Theologorum collatis operis locupletata, & clarior fideliórque effecta, nunc verò novo labore aucta & illuſtrata.*

ADJUNCTA denique ſunt AUGUSTINI HUNNÆI de Sacramentis Eccleſiæ Axiomata, quibus B. THOMÆ AQUINATIS, totiúſque Eccleſiæ Catholicæ de Sacramentis doctrina breviter, & dilucidè eſt comprehenſa: necnon Catechiſmus Catholicus breviſſimus ejuſdem AUGUSTINI HUNNÆI, notatis in eo locis omnibus, in quibus præcipuæ materiæ ejus Catechiſmi à S. THOMA in Summa variis locis explicantur.

APPROBATIO DOCTORUM.

NOs in Sacra Pariſienſi Theologiæ Facultate Doctores, ac ejuſdem in Prædicatorũ Cœnobio Profeſſores teſtamur *Summam Theologicam* S THOMÆ AQUINATIS *Angelici noſtri*, imò jam totius Eccleſiæ Doctoris, omnium Scientiarum parentis & arbitri, quæ variis marginalibus citationibus in ea deſideratis aucta, & à mendis quæ exſcriptorum & Typographorum culpa irrepſerant vindicata, ornatior politiórque in novam lucem properat, Nos ſumma cum diligentia reviſiſſe, attentione ſedula perlegiſſe, ac correctioribus Editionibus, quæ hactenus viſæ ſunt, fideliter contuliſſe; Ad quarum integritatem probata, noſtro calculo digna eſt, quæ iterum publico ſtudioſorum omnium commodo ſe credat, & cui, tanquam oraculo veritatis, omnes fidem adhibeant. Datum Pariſiis in præfato S. Jacobi Ordinis Prædicatorum Collegio, die 14. Novembris, Anni ſalutis 1630.

FR. MAURICIUS BRACHET, *primus Regens apud Prædicatores.*
FR. YVO PINSART, *apud Prædicatores ſecundus Regens, ac Eccleſiaſtes Corjſopitenſis.*

INDEX

Digitized by Google

INDEX PRIOR

PRIMÆ PARTIS SVMMÆ THEOLOGICÆ SANCTI THOMÆ AQUINATIS,

Continens ordine Alphabeti locos communes Theologicos in ea Parte * explicatos, ut inde ſacrarum Literarum ſtudioſi, & quid in ea Parte tractetur, ſtatim videre : & quod in ea quærent, ſine negotio invenire queant.

* *ſcilicet integris quæſtionibus. Nam de iis locis qui uno aut altero articulo tractantur, nulla in hoc Indice mentio quod tamen ſecus fieri conveniebat. Exempli cauſa hic nihil de miraculis, de quibus tamen agitur. qu. 105. a 7. & 8. Item 110 a. 2. 114. a1. 5.*

ACTIO Angelorum in homines. *Quæſtio* 111.
Actio corporalis creaturæ. 115.
Ad actionem hominis pertinentia. 117.
Æqualitas divinarum perſonarum ad invicem. 42.
Æternitas Dei. 10.
Amor { Dei. 20. / ut eſt nomen Spiritus ſancti. 37. / ſeu dilectio Angeli. 60.
Angelus, 1. à quæſt. 50. uſque 64. & à q. 106. uſque 114.
Anima in genere. 87. uſque 90.
Quomodo anima { conjuncta intelligat corporalia. 84. / intellectiva cognoſcat ſeipſam. 87. / humana cognoſcat quæ ſupra ſe ſunt. 88.
Beatitudo Dei. 26.
Bonitas Dei. 6.
Bonum in communi. 5.
Cauſa prima omnium entium. 44.
Cauſa mali. 49.
Cognitio { Angeli. 54. / Angelorum { ex parte immaterialium. 156. / quantum ad res materiales. 57. / animæ ſeparatæ. 89. / divinarum perſonarum. 32.
Comparatio Angelorum ad { corpora. 51. / locum. 52.
Conditio. { corporis juſtitiæ { prolis generandæ. 99. / in ſtatu innocentiæ 100. / primi hominis ſecundum intellectum. 94. / ſcientiæ prolis generandæ. 101.
Ad conſervationem ſpeciei per generationem pertinentia. 98.
Creatura una quando moveat aliam. 186.
Cuſtodia bonorum Angelorum. 113.
Diſtinctio rerum in { communi. 47 / ſpeciali. 48
Divina { beatitudo. 26 / nomina. 13 / potentia Dei. 16
Divinæ relationes. 28
Doctrina ſacra. 1
Dominium hominis in ſtatu innocentiæ. 96.
Donum quod eſt nomen Spiritus ſancti. 38.
Exiſtentia Dei in rebus. 8
Falſitas. 71
Fatum. 116
Finis productionis hominis. 91
Gratia Dei eſſentia. 117
Gratia primi hominis. 95
Gubernationis divinæ effectus in ſpeciali. 104
Gubernatio rerum in communi. 103
Homo quantum ad eſſentiam. 75
Ideæ. 15
Immutabilitas Dei. 9
Impugnatio malorum Angelorum. 103
Infinitas Dei. 7
Intellectus noſter quid cognoſcat in corporalibus. 89
Juſtitia & gratia primi hominis. 95
Juſtitia & miſericordia Dei. 21
Liber vitæ. 24
Liberum arbitrium. 83
Locutiones Angelorum. 107
Malitia culpæ Angelorum. 67
Malum. 48
Miſericordia Dei. 21
Miſſio { Angelorum. 112 / divinarum perſonarum. 43
Modus cognitionis Angelicæ. 58
Modus emanationis rerũ à principio. 45
Modus & ordo intelligendi. 85
Motus localis Angelorum. 53
Mutatio creaturarum à Deo. 105
Natura prima omnium entium. 44
Nomen { Dei. 13 / Spiritus ſancti amor. 37 / quod eſt donum. 38
Opus. { creationis creaturæ corporalis. 65 / diſtinctionis ſecundum ſe & primi diei. 67 / ſecundi diei. 67 / tertij diei. 67 / ornatûs quantum ad quartum diem. 70 / quinti diei. 71 / ſexti diei. 72
Omnes ſeptem dies in communi. 74
Ordinatio Angelorum. { ſecundum hierarch. 108 / malorum. 109
Ordo creationis ad diſpoſitionem. 66
Ordo divinarum perſonarum. 17
Paradiſus. 102
Perfectio { Dei 4 / in eſſe gratiæ & gloriæ. 62
Perſonæ divinæ in generali. 29
Pertinentia ad perſonam. { Patris. 33 / Filij. 34. & 35 / Spiritus Sancti. 36
Perſonæ in comparatione ad { eſſentiam. 39 / proprietatem. 40
Perſonarum actus notionales. 41
Pluralitas divinarum perſonarum. 30
Ad pluralitatem vel unitatem pertinentia in divinis. 31
Pœna dæmonum. 64
Potentia Dei. 25
Potentiæ { animæ { in generali. 77 / in ſpeciali. 78 / appetitivæ. 80 / intellectivæ. 79
Prædeſtinatio. 23
Præſidentia Angelorum ſuper creaturam corporalem. 101
Principium durationis rerum creatarum. 46.
Proceſſio { divinarum perſonarum. 27 / creaturarum à Deo. 44
Productio { Angelorum in eſſe { naturæ. 61 / gratiæ & gloriæ. 62 / primi hominis quantum ad animam. 90 / corporis primi hominis. 91 / mulieris. 92
Propagatio hominis ſecundũ corpus. 119
Providentia Dei. 22
Pugna dæmonum. 14
Scientia Dei. 114
Senſualitas. 81
Septimus dies & ad illum pertinentia. 73
Similitudo divinarum perſonarum. 42
Simplicitas Dei. 3
Status hominis primi ſecundum intellectum. 94
Ad ſtatum primi hominis quantum ad conſervationem individui pertinentia. 97.
Subſtantia Angelorum abſoluta. 50
Traductio hominis ex homine ſecundum animam. 118
Veritas. 16
Viſio Dei. 12
Vita Dei. 18
Unio animæ ad corpus. 76
Unitas Dei. 11
Voluntas. 82
Voluntas Dei. 19
Pertinentia ad voluntatem primi hominis. 96

ALTER

ALTER INDEX

PRIMÆ PARTIS SUMMÆ S. THOMÆ,

Qui eſt omnium Quæſtionum quæ in ea Parte explicantur, ſervato eo, qui in Auctore eſt, ordine.

De ipsa sacra doctrina qualis sit, et *ad quæ ſe extendat: Complectens ſub ſe alias quæſtiunculas [vulgò articulos vocamus] decem.*

Quæſtio prima.

Utrum
- præter alias ſcientias doctrina Theologica ſit neceſſaria. *Articulus primus.*
- ſacra doctrina ſit ſcientia. 2
- ſit
  - una ſcientia an plures. 3
  - ſpeculativa an practica. 4
  - dignior aliis ſcientiis. 5
  - ſapientia. 6
- Deus ſit ſubjectum hujus ſcientiæ. 7
- ſit argumentativa. 8
- uti debeat metaphoricis vel ſymbolicis locutionibus. 9
- ſacra Scriptura ſub una litera habeat plures ſenſus. 10

De Deo an sit. *Quæſtio 2.*

Utrum
- Deum eſſe
  - ſit per ſe notum. 1
  - ſit demonſtrabile. 2
- Deus ſit. 3

De simplicitate Dei. *Quæſtio 3.*

Utrum
- Deus ſit corpus. 1
- in Deo ſit
  - materia. 2
  - idem
    - Deus & Deitas. 3
    - eſſentia & eſſe. 4
- compoſitio.
  - generis & differentiæ. 5
  - ſubjecti & accidentis. 6
- Deus
  - ſit aliquo modo compoſitus, an verò prorſus ſimplex. 7
  - veniat in compoſitionem cum aliis rebus. 8

De perfectione Dei. *Quæſtio 4.*

Utrum
- Deus ſit.
  - perfectus. 1
  - univerſaliter perfectus quaſi omnium in ſe perfectionem habens. 2
- creaturæ poſſint Deo eſſe ſimiles. 3

De bono in communi. *Quæſtio 5.*

Utrum
- bonum & ens ſint idem ſecundum rem. 1
- hoc conceſſo quod differant ratione tantùm, prius ſecundum rationem ſit bonum, an verò ens. 2
- omne ens ſit bonum. 3
- bonum habeat rationem cauſæ finalis. 4
- ratio boni conſiſtat in modo, ſpecie & ordine. 5
- bonum dividatur convenienter per honeſtum, utile & delectabile. 6

De bonitate Dei. *Quæſtio 6.*

Utrum
- eſſe bonum conveniat Deo. 1
- Deus ſit ſummum bonum. 2
- ipſe ſolus ſit bonus per ſuam eſſentiam. 3
- omnia ſint bona bonitate divina. 4

De infinitate Dei. *Quæſtio 7.*

Utrum
- Deus ſit infinitus. 1
- aliquid
  - præter ipſum ſit infinitum ſecundum eſſentiam. 2
  - poſſit eſſe infinitum ſecundum magnitudinẽ. 3
- poſſit eſſe infinitum in rebus ſecundum multitudinem. 4

De existentia Dei in rebus. *Quæſtio 8.*

Utrum
- Deus ſit
  - in omnibus rebus. 1
  - ubique. 2
  - ubique per eſſentiam, præſentiam & potentiam. 3
- Eſſe ubique ſit proprium Dei. 4

De immutabilitate Dei. *Quæſtio 9.*

Utrum
- Deus ſit omnino immutabilis. 1
- eſſe immutabile ſit proprium Dei. 2

De æternitate Dei. *Quæſtio 10.*

Quid ſit æternitas. 1

Utrum
- Deus ſit æternus. 2
- eſſe æternum ſit proprium Dei. 3
- æternitas differat ab ævo & tempore. 4
- ævum ſit aliud à tempore. 5
- ſit tantum unum ævum, ſicut unum tempus & una æternitas. 6

De unitate divina. *Quæſtio 11.*

Utrum
- unum
  - addat aliquid ſupra ens. 1
  - & multa opponantur. 2
- Deus ſit
  - unus. 3
  - maximè unus. 4

De cognitione et visione Dei. *Quæſtio 12.*

Utrum
- aliquis intellectus creatus poſſit videre eſſentiam Dei. 1
- eſſentia Dei.
  - videatur ab intellectu creato ſecundum aliquam ſpeciem creatam. 2
  - poſſit videri oculo corporeo. 3
- aliqua ſubſtantia intellectualis creata ex ſuis naturalibus ſufficiens ſit videre Dei eſſentiam. 4
- intellectus creatus ad videndam Dei eſſentiam indigeat lumine creato. 5
- videntium Dei eſſentiam unus alio perfectius videat. 6
- aliquis intellectus creatus poſſit comprehendere Dei eſſentiam. 7
- intellectus creatus videns Dei eſſentiam omnia in ipſa cognoſcat. 8
- ea quæ ibi cognoſcit, per aliquas ſimilitudines cognoſcat. 9
- ſimul an ſucceſſivè videantur, quæ in Deo quis videt. 10
- in ſtatu hujus vitæ aliquis homo poſſit eſſentiam Dei videre. 11
- per rationem naturalem Deum in hac vita cognoſcere poſſimus. 12
- ſupra cognitionem naturalem in præſenti vita aliqua cognitio Dei habeatur per gratiam. 13

De nominibus Dei. *Quæſtio 13.*

Utrum
- Deus ſit nominabilis à nobis. 1
- aliqua nomina dicta de Deo
  - prædicentur de ipſo ſubſtantialiter. 2
  - propriè dicantur de ipſo, an omnia ei attribuantur metaphoricè. 3
- multa nomina dicta de Deo ſint ſynonima. 4
- ea quæ de Deo dicuntur & de creaturis, dicantur univocè de ipſis. 5
- hujuſmodi nomina de Deo, an de creaturis prius dicantur. 6
- aliqua nomina dicantur de Deo ex tempore. 7
- hoc nomen *Deus*
  - operationem ſignificet, an naturam. 8
  - poſſit creaturis communicari. 9
  - univocè capiatur cum dicitur de Deo per naturam, per participationem & ſecundum opinionem. 10
- hoc nomen (*Qui eſt*) ſit maximè proprium nomen Dei. 11
- propoſitiones affirmativæ poſſint formari de Deo. 12

De scientia Dei. *Quæſtio 14.*

Utrum
- in Deo ſit ſcientia. 1
- Deus
  - ſeipſum intelligat. 2
  - comprehendat ſe. 3
- ſuum intelligere ſit ſua eſſentia. 4
- intelligat alia à ſe. 5
- Deus habeat de rebus propriam cognitionem. 6
- ſcientia Dei ſit
  - diſcurſiva. 7
  - cauſa rerum. 8
  - eorum quæ non ſunt. 9
  - malorum. 10
  - ſingularium. 11
  - infinitorum. 12
  - futurorum contingentium. 13
  - enuntiabilium. 14
  - variabilis. 15
- Deus de rebus habeat ſcientiam ſpeculativam an practicam. 16

De ideis. *Quæſtio 15.*

Utrum
- ſint
  - ideæ. 1
  - plures ideæ, an una tantum. 2
- omnium quæ cognoſcit Deus, ſint ideæ. 3

De veritate. *Quæſtio 16.*

Utrum
- veritas ſit
  - in re, an in intellectu tantum. 1
  - in intellectu componente, & dividente. 2
- verum & ens convertantur. 3
- verum ſecundum ſuam rationem ſit prius quàm bonum. 4
- Deus ſit veritas. 5
- omnia ſint vera una veritate, an pluribus. 6
- veritas ſit
  - æterna. 7
  - immutabilis. 8

De falsitate. *Quæſtio 17.*

Utrum
- falſitas
  - inveniatur in rebus. 1
  - ſit in
    - ſenſu. 2
    - intellectu. 3
- verum & falſum ſint contraria. 4

De

De vita Dei. *Quæſtio* 18.

Quid ſit vivere. 1
Quid ſit vita. 2
Utrum vita Deo conveniat. 3
omnia in Deo ſint vita. 4

De voluntate Dei. *Quæſtio* 19.

Utrum in Deo ſit voluntas. 1
Deus velit alia à ſe. 2
quidquid Deus vult, ex neceſſitate velit. 3
voluntas Dei ſit cauſa rerum. 4
voluntatis divinæ ſit aſſignare aliquam cauſam. 5
voluntas Dei ſemper impleatur. 6
ſit immutabilis. 7
imponat neceſſitatem rebus volitis. 8
ſit malorum. 9
Deus habeat liberum arbitrium. 10
ſit diſtinguenda in Deo voluntas ſigni. 11
convenienter ponantur circa divinam voluntatem quinque ſigna. 12

De amore Dei. *Quæſtio* 20.

Utrum in Deo ſit amor. 1
Deus amet omnia. 2
magis amet unum quàm aliud. 3
meliora magis amet. 4

De justitia et misericordia Dei. *Quæſtio* 21.

Utrum in Deo ſit juſtitia. 1
juſtitia Dei veritas dici poſſit. 2
in Deo ſit miſericordia. 3
in omni opere Dei ſit juſtitia & miſericordia. 4

De providentia Dei. *Quæſtio* 22.

Utrum providentia Deo conveniat. 1
Dei habeat omnia ſibi ſubjecta. 2
divina immediatè ſit de omnibus. 3
divina imponat neceſſitatem rebus proviſis. 4

De prædestinatione. *Quæſtio* 23.

Utrum Deo competat prædeſtinatio hominum. 1
prædeſtinatio ponat aliquid in prædeſtinato, & quid ſit. 2
Deo competat reprobatio aliquorum hominum. 3
prædeſtinati eligantur à Deo. 4
merita ſint cauſa vel ratio prædeſtinationis, reprobationis & electionis. 5
prædeſtinati infallibiliter ſalventur. 6
numerus prædeſtinatorum ſit certus. 7
prædeſtinatio poſſit juvari precibus Sanctorum. 8

De libro vitæ. *Quæſtio* 24.

Quid ſit liber vitæ. 1
Cujus vitæ ſit liber. 2
Utrum aliquis poſſit deleri de libro vitæ. 3

De potentia Dei. *Quæſtio* 25.

Utrum in Deo ſit potentia. 1
potentia Dei ſit infinita. 2
Deus ſit omnipotens. 3
poſſit facere quod ea quæ ſunt præterita non fuerint. 4
Deus poſſit facere quæ non facit, vel prætermittere quæ facit. 5
Deus poſſit ea quæ facit meliora facere. 6

De beatitudine Dei. *Quæſtio* 26.

Utrum beatitudo competat Deo. 1
Deus dicatur beatus ſecundum actum intellectus. 2
ſit eſſentialiter beatitudo cujuſlibet beati. 3
in beatitudine Dei includatur omnis beatitudo. 4

De processione sive origine divinarum *perſonarum*. *Quæſtio* 27.

Utrum proceſſio ſit in divinis. 1
aliqua proceſſio in divinis poſſit dici generatio. 2
præter generationem poſſit eſſe aliqua proceſſio in divinis. 3
aliqua proceſſio poſſit dici generatio. 4
ſint in divinis plures proceſſiones quàm duæ. 5

De relationibus divinis. *Quæſtio* 28.

Utrum in Deo ſint aliquæ relationes reales. 1
relatio in Deo ſit idem quod ſua eſſentia. 2
poſſint eſſe in Deo plures relationes, realiter diſtinctæ ab invicem. 3
De numero harum relationum. 4

De personis divinis. *Quæſtio* 29.

De definitione perſonæ. 1
Utrum perſona ſit idem quod hypoſtaſis, ſubſiſtentia & eſſentia. 2
nomen perſonæ in divinis congruè dicatur. 3
in divinis ſignificet relationem, an ſubſtantiam. 4

De pluralitate personarum in divinis *Quæſtio* 30.

Utrum ſint plures perſonæ in divinis. 1
Quot ſint perſonæ in divinis. 2
Utrum termini numerales ponant aliquid in divinis. 3
hoc nomen, *perſona*, ſit commune tribus perſonis in divinis. 4

De pertinentibus ad unitatem, vel *pluralitatem divinarum perſonarum*. *Quæſtio* 31.

Utrum in divinis ſit trinitas. 1
Filius poſſit dici alius à Patre. 2
dictio excluſiva *Solus*, ſit addenda termino eſſentiali in divinis. 3
poſſit adjungi termino perſonali. 4

De cognitione personarum divinarum. *Quæſtio* 32.

Utrum per rationem naturalem poſſit cognoſci Trinitas divinarum perſonarum. 1
ſint aliquæ notiones divinis perſonis attribuendæ. 2
tantùm quinque notiones in divinis, an plures. 3
liceat circa notiones diverſimodè opinari. 4

De pertinentibus ad personam Patris. *Quæſtio* 33.

Utrum Patri competat eſſe principium Filij vel Spiritus ſancti. 1
hoc nomen, *Pater* ſit proprium nomen perſonæ Patris. 2
prius dicatur de Deo reſpectu filij, an reſpectu creaturæ. 3
ſit proprium Patri eſſe ingenitum. 4

De verbo in divinis. *Quæſtio* 34.

Utrum Verbum ſit nomen perſonale in divinis. 1
ſit proprium nomen filij. 2
in nomine Verbi importetur reſpectus ad creaturas. 3

De hoc nomine filii quod est imago. *Quæſtio* 35.

Utrum hoc nomen *Imago* in divinis ſit nomen perſonale. 1
Imago ſit proprium nomen Filij. 2

De pertinentibus ad nomen Spiritus sancti. *Quæſtio* 36.

Utrum nomen Spiritus ſancti ſit proprium nomen alicujus divinæ perſonæ. 1
perſona illa quæ dicitur Spiritus ſanctus, procedat à Patre & Filio. 2
Spiritus ſanctus procedat à Patre per Filium. 3
Pater & Filius ſint unum principium Spiritus ſancti. 4

De nomine Spiritus sancti quod est amor. *Quæſtio* 37.

Utrum *Amor* ſit proprium nomen Spiritus ſancti. 1
Pater & Filius diligant ſe Spiritu ſancto. 2

De nomine Spiritus sancti, quod est donum. *Quæſtio* 38.

Utrum *Donum* poſſit eſſe nomen perſonale? 1
ſit proprium nomen Spiritus ſancti. 2

De personis in comparatione ad essentiam. *Quæſtio* 39.

Utrum eſſentia in divinis ſit idem quod perſona. 1
dicendum ſit quod tres perſonæ ſint unius eſſentiæ. 2
Nomina eſſentialia dicantur de perſonis in plurali an in ſingulari. 3
Concreta accipiantur pro perſona. 4
Abſtracta 5
Nomina perſonarum prædicari poſſint de nominibus eſſentialibus. 6
Eſſentialia attributa ſint approprianda perſonis. 7
Quòd attributum cuique perſonæ debeat appropriari. 8

De personis in comparatione ad relationes, *ſive proprietates*. *Quæſtio* 40.

Utrum Relatio ſit idem quod perſona. 1
Relationes diſtinguant & conſtituant perſonas. 2
abſtractis per intellectum relationibus à perſonis remaneant hypoſtaſes. 3
Relationes ſecundùm intellectum præſupponant actus perſonarum: an è converſo. 4

De personis per comparationem ad actus *notionales*. *Quæſtio* 41.

Utrum Actus notionales ſint attribuendi perſonis divinis? 1
hujuſmodi actus ſint voluntarij an neceſſarij. 2
per hujuſmodi actus perſona procedat de aliquo, an de nihilo. 3
in divinis ſit potentia reſpectu actuum notionalium. 4
potentia generandi vel ſpirandi ſignificet relationem, an ſubſtantiam. 5
actus notionales ad plures perſonas terminari poſſint. 6

De æqualitate et similitudine divinarum *perſonarum ad invicem*. *Quæſtio* 42.

Utrum æqualitas locum habeat in perſonis divinis. 1
perſona procedens ſit æqualis ſecundùm æternitatem ei à qua procedit. 2
ſit aliquis ordo in perſonis divinis. 3
perſonæ divinæ ſint æquales ſecundùm magnitudinem. 4
una perſonarum divinarum ſit in alia. 5
perſonæ divinæ ſint æquales ſecundum potentiam. 6

De missione divinarum personarum. *Quæſtio* 43.

Utrum alicui perſonæ divinæ conveniat mitti. 1
miſſio in divinis ſit æterna, an tantum temporalis. 2
Secundum quid perſona divina inviſibiliter mittatur. 3

Utrum

I N D E X

Utrum cuilibet perſonæ conveniat mitti, & præcipuè Patri. 4
invisibiliter mittatur tam Filius quam Spiritus ſanctus. 5
Ad quos fiat miſſio inviſibilis. 6
De miſſione viſibili. 7
Utrum perſona divina tantum mittatur ab ea, à qua eſt. 8

De prima causa omnium entium. *Quæſtio* 44.
Utrum Deus ſit cauſa efficiens omnium entium. 1
materia prima ſit creata à Deo. 2
Deus ſit exemplar primum rerum omnium. 3
cauſa finalis rerum. 4

De creatione. *Quæſtio* 45.
Quid ſit creatio. 1
Utrum Deus poſſit aliquid creare. 2
creatio ſit aliquid in creatura. 3
Cui competat creari. 4
Vtrum ſit ſolius Dei creare. 5
ſit commune toti trinitati creare, an verò proprium alicujus perſonæ. 6
in rebus creatis ſit veſtigium trinitatis. 7
in qualibet operatione naturæ vel artis ſit creatio. 8

De principio durationis rerum creatarum. *Quæſtio* 46.
Vtrum creaturæ ſemper fuerint. 1
eas incepiſſe ſit articulus fidei. 2
Quomodo dicatur Deus in principio cœlum & terram creaſſe. 3

De distinctione rerum in communi. *Quæſtio* 47.
Vtrum Rerum multitudo & diſtinctio ſit à Deo. 1
inæqualitas ſit à Deo. 2
ſit unus tantum mundus, an plures. 3

De distinctione rerum in speciali, et primo *de malo*. *Quæſtio* 48.
Vtrum malum ſit natura aliqua. 1
inveniatur in rebus. 2
bonum ſit ſubjectum mali. 3
malum totaliter corrumpat bonum. 4
ſufficienter dividatur per culpam & pœnam. 5
plus habeat de ratione màli pœna quàm culpa. 6

De causa mali. *Quæſtio* 49.
Vtrum bonum poſſit eſſe cauſa mali. 1
ſummum bonum (quod eſt Deus) ſit cauſa mali. 2
ſit aliquod ſummum malum quod ſit cauſa omnis mali. 3

De substantia angelorum absolute. *Quæſtio* 50.
Vtrum ſit aliqua creatura omnino ſpiritualis, & penitus incorporea. 1
Angelus ſit compoſitus ex materia & forma. 2
De multitudine Angelorum. 3
Vtrum Angeli differant ſpecie. 4
ſint corruptibiles. 5

De angelis in comparatione ad corpora. *Quæſtio* 51.
Vtrum habeant corpora naturaliter ſibi unita. 1
aſſumant corpora. 2
in corporibus aſſumptis exerceant opera vitæ. 3

De angelis in comparatione ad locum. *Quæſtio* 52.
Vtrum Angelus ſit in loco. 1
poſſit eſſe in pluribus locis ſimul. 2
plures Angeli poſſint eſſe in eodem loco. 3

De motu locali angelorum. *Quæſtio* 53.
Vtrum Angelus poſſit moveri localiter. 1
moveatur de loco ad locum tranſeundo per medium. 2
motus Angeli ſit in tempore, an in inſtanti. 3

De virtute cognoscitiva angeli. *Quæſtio* 54.
Vtrum *intelligere* Angeli ſit ſua ſubſtantia. 1
eſſe Angeli ſit ſuum *intelligere*. 2
eſſentia Angeli ſit ſua virtus intellectiva. 3
in Angelis ſit intellectus agens & paſſiblis. 4
in eis ſit aliqua alia potentia cogniſcitiva quàm intellectus. 5

De medio cognitionis angelicæ. *Quæſtio* 55.
Vtrum Angeli cognoſcant omnia per ſuam ſubſtantiam, an per aliquas ſpecies. 1
Si per ſpecies, an per ſpecies connaturales, an per ſpecies à rebus acceptas. 2
Vtrum Angeli ſuperiores cognoſcant per ſpecies magis univerſales quàm inferiores. 3

De cognitione angelica ex parte rerum *immaterialium*. *Quæſtio* 56.
Vtrum Angelus cognoſcat ſeipſum. 1
unus cognoſcat alium. 2
Angelus per ſua naturalia cognoſcat Deum. 3

De cognitione angelorum quantum ad res *materiales*. *Quæſtio* 57.
Vtrum Angeli cognoſcant naturas rerum materialium. 1
ſingularia. 2
futura. 3
cogitationes cordium. 4
myſteria gratiæ. 5

De modo cognitionis angelicæ. *Quæſtio* 58.
Vtrum intellectus Angeli quandoque ſit in potentia, quandoque in actu. 1
Vtrum Angelus poſſit ſimul multa intelligere. 2
intelligat diſcurrendo. 3
intelligat componendo & dividendo. 4
Vtrum in intellectu Angeli poſſit eſſe falſitas. 5
cognitio Angeli poſſit dici matutina & veſpertina. 6
hæ duæ cognitiones ſint eædem, an diverſæ. 7

De voluntate angelorum. *Quæſtio* 59.
Vtrum in Angelis ſit voluntas. 1
voluntas in Angelis ſit ipſa natura eorum, vel ipſe intellectus. 2
in Angelis ſit liberum arbitrium. 3
in eis ſit vis iraſcibilis & concupiſcibilis. 4

De amore seu dilectione angeli. *Quæſtio* 60.
Vtrum in Angelis ſit dilectio naturalis. 1
dilectio electiva. 2
Angelus diligat ſeipſum dilectione naturali an electiva. 3
unus Angelus diligat alium naturali dilectione ſicut ſeipſum. 4
Angelus naturali dilectione diligat Deum plus quàm ſeipſum. 5

De productione angelorum in *eſſe* naturæ. *Quæſt.* 61.
Vtrum Angeli habeant cauſam ſui *eſſe*. 1
Angelus ſit productus a Deo ab æterno. 2
creatus ante corporalem creaturam. 3
Angeli fuerint creati in cœlo empyreo. 4

De productione angeli in *eſſe* gratiæ *& gloriæ*. *Quæſtio* 62.
Utrum Angeli in ſua creatione fuerint beati. 1
indiguerint gratia ad hoc quod converterentur in Deum. 2
fuerint creati in gratia. 3
meruerint ſuam beatitudinem. 4
ſtatim poſt unum actum meritorium beatitudinem habuerint. 5
adepti fuerint gratiam & gloriam ſecundum capacitatem ſuorum naturalium. 6
poſt conſecutionem gloriæ remanſerit in eis cognitio & dilectio naturalis. 7
Angelus beatus peccare poſſit. 8
Angeli poſt adeptionem gloriæ poſſint proficere. 9

De malitia angelorum quoad culpam. *Quæſtio* 63.
Vtrum malum culpæ poſſit eſſe in Angelis. 1
Cujuſmodi peccata in eis eſſe poſſint. 2
Quid appetendo, Angelus peccaverit. 3
Vtrum Angeli naturaliter ſint mali. 4
aliquis Angelus in primo inſtanti ſuæ creationis potuerit eſſe malus per actum propriæ voluntatis. 5
aliqua mora fuerit inter creationem & lapſum Angeli. 6
ſupremus inter cadentes fuerit ſimpliciter inter omnes Angelos ſummus. 7
peccatum primi Angeli fuerit aliis cauſa peccandi. 8
tot remanſerint quot ceciderunt. 9

De pœna dæmonum. *Quæſtio* 64.
Vtrum intellectus Angeli mali ſit omnino obtenebratus. 1
Voluntas dæmonis ſit obſtinata in malo. 2
in dæmonibus poſſit eſſe dolor. 3
De loco pœnali dæmonum. 4

De opere creationis creaturæ *corporalis*. *Quæſtio* 65.
Vtrum creatura corporalis ſit à Deo. 1
facta ſit propter bonitatem Dei. 2
ſit facta à Deo mediantibus Angelis. 3
formæ corporum ſint ab Angelis, an immediatè à Deo. 4

De ordine creationis ad distinctionem. *Quæſtio* 66.
Vtrum materiæ informitas præceſſerit tempore formationem ipſius. 1
ſit una materia omnium corporalium. 2
cœlum empyreum ſit concreatum materiæ informi. 3
tempus ſit concreatum materiæ informi. 4

De opere distinctionis primi diei. *Quæſtio* 67.
Vtrum lux propriè in ſpiritualibus dicatur. 1
corporalis ſit corpus. 2
ſit qualitas. 3
convenienter lucis productio in primo die ponatur. 4

De opere secundi diei. *Quæſtio* 68.
Vtrum firmamentum factum ſit ſecundo die. 1
aquæ ſint ſupra firmamentum. 2
firmamentum dividat aquas ab aquis. 3
ſit tantum unum cœlum, an plures. 4

De opere tertii diei. *Quæſtio* 69.
Vtrum congregatio aquarũ facta fuerit convenienter tertio die. 1
eodem die debuerit fieri productio plantarum. 2

De opere ornatus quarto diei facto. *Quæſtio* 70.
Vtrum quarto die debuerint fieri luminaria. 1
convenienter deſcribatur cauſa productionis luminariũ. 2
luminaria cœli ſint animata. 3

De

Digitized by Google

DE OPERE QUINTI DIEI. *Quæſtio* 71.

Utrum opus quinti diei convenienter deſcribatur? 1

DE OPERE SEXTI DIEI. *Quæſtio* 72.

Utrum opus diei convenienter deſcribatur. 1

DE PERTINENTIBUS AD DIEM SEPTIMUM. *Quæſtio* 73.

Utrum
- completio divinorũ operũ adſcribi debeat ſeptimo diei. 1
- Deus die ſeptimo ab omni opere quieverit. 2
- benedictio & ſanctificatio debeatur ſeptimo diei. 3

DE OMNIBUS SEPTEM DIEBUS IN COMMUNI. *Quæſtio* 74.

Utrum
- dicti dies ſufficienter enumerentur. 1
- omnes iſti dies ſint unus dies. 2
- ſcriptura utatur convenientibus verbis ad exprimendum opera ſex dierum. 3

DE HOMINE QUANTUM AD ESSENTIAM ANIMÆ. *Quæſt.* 75.

Utrum
- anima
  - ſit corpus. 1
  - humana ſit aliquid ſubſiſtens. 2
- animę juſtorum ſint ſubſiſtentes. 3
- anima ſit homo, an potius homo ſit aliquid compoſitum ex corpore & anima. 4
- anima humana
  - ſit compoſita ex materia & forma. 5
  - incorruptibilis. 6
  - ejuſdem ſpeciei cum Angelo. 7

DE UNIONE ANIMÆ AD CORPUS. *Quæſtio* 76.

Utrum
- intellectivum principium
  - uniatur corpori ut forma. 1
  - multiplicetur ſecundùm multiplicationem corporum, an ſit unus intellectus omnium hominum. 2
- præter animam intellectivam ſint in homine aliæ animæ per eſſentiam differentes. 3
- in homine ſit alia forma præter animam intellectivam. 4

Quale debeat eſſe corpus cujus hujuſmodi principium eſt forma. 5

Utrum
- uniatur tali corpori mediantibus aliquibus diſpoſitionibus accidentalibus. 6
- uniatur corpori animalis mediante aliquo corpore. 7
- anima ſit tota in qualibet parte corporis. 8

DE PERTINENTIBUS AD POTENTIAS ANIMÆ in generali. *Quæſtio* 77.

Utrum
- eſſentia animæ ſit ejus potentia. 1
- ſit tantùm una potentia animæ an plures. 2
- potentiæ animæ diſtinguantur per actus & objecta. 3
- in potentiis animæ ſit aliquis ordo. 4
- anima ſit ſubjectum omnium ſuarum potentiarum. 5
- potentiæ animæ fluant ab ejus eſſentia. 6
- una potentia animæ oriatur ab alia. 7
- omnes potentiæ animæ remaneant in anima à corpore ſeparata. 8

DE POTENTIIS ANIMÆ IN SPECIALI, ET PRIMÒ DE IIS *quæ ſunt præambula ad intellectum.* *Quæſtio* 78.

Utrum ſint diſtinguenda quinque genera potentiarum animæ. 1

Utrum convenienter
- aſſignentur partes vegetativæ. 2
- diſtinguantur quinque ſenſus exteriores. 3
- diſtinguantur ſenſus interiores. 4

DE POTENTIIS INTELLECTIVIS. *Quæſtio* 79.

Utrum
- intellectus ſit potentia
  - animæ, an ejus eſſentia. 1
  - paſſiva. 2
- debeat poni intellectus agens. 3
- Intellectus agens ſit
  - aliquid animæ noſtræ. 4
  - unus omnium. 5
- Memoria
  - ſit in parte intellectiva animæ. 6
  - intellectiva ſit alia potentia ab intellectu. 7
- Ratio
  - ſit alia potentia ab intellectu. 8
  - ſuperior & inferior ſint diverſæ. 9
- intelligentia ſit alia potentia ab intellectu. 10

Utrum
- intellectus ſpeculativus & practicus ſint diverſæ potentiæ. 11
- Synderesis ſit aliqua potẽtia ſpecialis ab aliis diſtincta. 12
- conſcientia ſit aliqua potentia intellectivę partis. 13

DE APPETITU IN COMMUNI. *Quæſtio* 80.

Utrum appetitus
- ſit aliqua ſpecialis potentia animæ. 1
- dividatur in appetitum ſenſitivum & intellectivum, tanquam in potentias diverſas. 2

DE SENSUALITATE. *Quæſtio* 81.

Utrum
- ſenſualitas ſit vis appetitiva tantum, an etiam cognoſcitiva. 1
- appetitus dividatur in iraſcibilem & concupiſcibilem, tanquam in diverſas potentias. 2
- iraſcibilis & concupiſcibilis obediant rationi. 3

DE VOLUNTATE. *Quæſtio* 82.

Utrum
- voluntas aliquid appetat ex neceſſitate. 1
- omnia ex neceſſitate velit quæcunque vult. 2
- voluntas ſit eminentior quam intellectus. 3
- moveat intellectum. 4
- Voluntas diſtinguatur per iraſcibilem & concupiſcibilẽ. 5

DE LIBERO ARBITRIO. *Quæſtio* 83.

Utrum
- homo ſit liberi arbitrij. 1
- liberum arbitrium ſit
  - potentia, an actus an habitus. 2
  - potentia
    - appetitiva, an cognitiva. 3
    - eadem cum voluntate. 4

QUOMODO ANIMA CORPORI UNITA INTELLIGAT *corporalia quæ ſunt infra ipſam.* *Quæſtio* 84.

Utrum
- anima cognoſcat corpora per intellectum. 1
- cognoſcat corpora per eſſentiam ſuam, an per aliquas ſpecies. 2
- anima intelligat omnia per ſpecies ſibi naturaliter inditas. 3
- ſpecies intelligibiles effluant in ipſam ab aliquibus formis ſeparatis. 3
- anima noſtra, omnia quæ intelligit, videat in rationibus æternis. 5
- intelligibilem cognitionem acquirat à ſenſu. 6
- indigeat phantaſmatibus ad hoc ut actu intelligat. 7
- judicium intellectus impediatur per impedimentum ſenſitivarum virium. 8

DE MODO ET ORDINE INTELLIGENDI. *Quæſtio* 85.

Utrum
- intellectus noſter intelligat res corporeas & materiales, abſtrahendo ſpecies à phantaſmatibus. 1
- ſpecies intelligiblis abſtracta à phantaſmatibus ſe ad intellectum noſtrum habeat ut id quo intelligitur. 2
- intellectus noſter
  - prius intelligat magis univerſalia. 3
  - poſſit multa ſimul intelligere. 4
  - intelligat componendo & dividendo. 5
  - poſſit errare. 6
- unus poſſit eandem rem melius intelligere quam alius. 7
- intellectus priùs cognoſcat indiviſibile quam diviſibile. 8

QUID INTELLECTUS HOMINIS COGNOSCAT IN *rebus corporalibus & materialibus.* *Quæſtio* 86.

Utrum intellectus noſter cognoſcat
- ſingularia. 1
- infinita. 2
- contingentia. 3
- futura. 4

QUOMODO ANIMA INTELLECTIVA COGNOSCAT *ſeipſam, & quæ in ea ſunt.* *Quæſtio* 87.

Utrum anima intellectiva cognoſcat ſeipſam per eſſentiam ſuam. 1

Quomodo cognoſcat in ſe habitus exiſtentes. 2

Quomodo intellectus cognoſcat
- actum proprium. 3
- actum voluntatis. 4

QUOMODO ANIMA HUMANA COGNOSCAT EA QUÆ *ſunt ſupra ſe.* *Quæſtio* 88.

Utrum
- anima humana in ſtatu præſentis vitæ cognoſcat Angelos per ſeipſos. 1
- poſſit ad eorum notitiam pervenire per cognitionem rerum materialium. 2
- Deus ſit illud quod à nobis primò cognoſcitur. 3

DE COGNITIONE ANIMÆ SEPARATÆ. *Quæſtio* 89.

Utrum
- anima ſeparata
  - à corpore poſſit aliquid intelligere. 1
  - intelligat ſubſtantias ſeparatas. 2
  - cognoſcat
    - omnia naturalia. 3
    - ſingularia. 4
- habitus ſcientiæ hic acquiſitæ remaneat in anima ſeparata. 5
- poſſit uti habitu ſcientiæ hic acquiſitæ. 6
- diſtantia localis impediat cognitionẽ animæ ſeparatæ. 7
- animæ ſeparatæ cognoſcant ea quæ hic aguntur. 8

DE PRODUCTIONE HOMINIS QUANTUM *ad animam.* *Quæſtio* 90.

Utrum anima humana ſit
- de ſubſtantia Dei, an aliquid factum. 1
- producta in eſſe per creationem. 2
- facta
  - mediantibus Angelis. 3
  - ante corpus. 4

DE PRODUCTIONE CORPORIS PRIMI HOMINIS. *Quæſtio* 91.

Utrum
- corpus primi hominis
  - ſit factum de limo terræ. 1
  - ſit immediatè productum à Deo. 2
  - habuerit convenientem diſpoſitionem. 3
- productio corporis humani convenienter in ſcriptura deſcribatur. 4

DE PRODUCTIONE MULIERIS. *Quæſtio* 92.

Utrum
- in prima rerum productione debuerit mulier produci. 1
- mulier
  - debuerit
    - fieri ex viro. 2
    - formari ex coſta viri. 3
  - formata fuerit immediatè à Deo. 4

DE FINE SIVE TERMINO PRODUCTIONIS *hominis, prout dicitur factus ad imaginem, & ſimilitudinem Dei.* *Quæſtio* 93.

Utrum
- Imago Dei ſit
  - in homine. 1
  - in irrationabilibus creaturis. 2
  - magis in homine quàm in Angelo. 3
  - in omni homine. 4
  - in homine per comparationem ad eſſentiam vel ad perſonas omnes, vel ad unam earum. 5
- Imago Dei
  - inveniatur in homine ſolum ſecundum mentem. 6
  - ſit in homine ſecundum potentias, an ſecundum habitus, an ſecundum actus. 7
- per comparationem ad omnia objecta. 8

De differentia imaginis & ſimilitudinis. 9

Digitized by Google

De statu vel conditione primi hominis quoad intellectum. *Quæſtio* 94.

Vtrum
- primus homo viderit Deum per eſſentiam. 1
- Adam in ſtatu innocentiæ Angelos per eſſentiam viderit. 2
- primus homo habuerit omnium ſcientiam. 3
- homo in primo ſtatu potuiſſet errare ſeu decipi. 4

De pertinentibus ad voluntatem primi hominis, *ſcilicet de gratia & virtute & iuſtitia.* *Quæſtio* 95.

Vtrum
- primus homo
  - fuerit creatus in gratia. 1
  - in ſtatu innocentiæ habuerit animæ paſſiones. 2
- Adam habuerit omnes virtutes. 3
- opera primi hominis fuerint æquè efficacia ad merendum, ſicut modò ſunt. 4

De dominio quod homini competebat in statu *innocentiæ.* *Quæſtio* 96.

Vtrum
- Adam in ſtatu innocentiæ dominabatur animalibus. 1
- homo habuiſſet dominium ſuper omnes alias creaturas. 2
- in illo ſtatu
  - fuiſſent omnes homines æquales. 3
  - homo dominaretur homini. 4

De pertinentibus ad statum primi hominis *quantum ad conſervationem individui.* *Quæſtio* 97.

Vtrum
- homo in ſtatu innocentiæ erat immortalis. 1
- eſſet impaſſibilis. 2
- indigeret cibis. 3
- per lignum vitæ conſequeretur immortalitatem. 4

De his quæ pertinent ad conservationem *ſpeciei per generationem.* *Quæſtio* 98.

Vtrum in ſtatu innocentiæ fuiſſet
- generatio. 1
- generatio per coitum. 2

De conditione prolis generandæ quantum *ad corpus in illo ſtatu.* *Quæſtio* 99.

Vtrum
- in ſtatu illo pueri mox nati habuiſſent perfectam virtutem ad motum membrorum. 1
- omnes fuiſſent nati in ſexu maſculino. 2

De conditione prolis tunc generandæ *quoad iuſtitiam.* *Quæſtio* 100.

Vtrum
- homines fuiſſent nati cum iuſtitia. 1
- pueri naſcerentur in iuſtitia confirmati. 2

De conditione prolis tunc generandæ quoad *ſcientiam.* *Quæſtio* 101.

Vtrum
- pueri naſcerentur in ſcientia perfecti. 1
- ſtatim poſt nativitatem habuiſſent perfectum uſum rationis. 2

De paradiso. *Quæſtio* 102.

Vtrum paradiſus ſit locus
- corporeus. 1
- conveniens habitationi humanæ. 2

Ad quid homo in paradiſo fuerit poſitus. 3
Vtrum homo factus fuerit in paradiſo. 4

De gubernatione rerum in communi. *Quæſtio* 103.

Vtrum mundus ab aliquo gubernetur. 1
Quis ſit finis gubernationis ipſius. 2
Vtrum mundus gubernetur ab uno. 3
De effectibus gubernationis. 4

Utrum
- omnia
  - ſubſint divinæ gubernationi. 5
  - gubernentur à Deo immediatè. 6
- divina gubernatio caſſetur in aliquo. 7
- aliquid contrarietur divinæ providentiæ. 8

De effectibus divinæ gubernationis *in ſpeciali.* *Quæſtio* 104.

Vtrum
- creaturæ indigeant ut conſerventur à Deo in *eſſe*. 1
- conſerventur à Deo immediatè in *eſſe*. 2
- Deus poſſit aliquid redigere in nihilum. 3
- aliquid in nihilum redigatur. 4

De mutatione creaturarum a Deo. *Quæſtio* 105.

Vtrum
- Deus
  - poſſit immediatè movere
    - materiam ad formam. 1
    - aliquod corpus. 2
  - moveat immediatè intellectum creatum. 3
  - movere poſſit voluntatem creatam. 4
  - operetur in omni operante. 5
  - poſſit aliquid facere præter ordinem rebus inditum. 6
- omnia quæ Deus facit præter ordinem naturalem rerum, ſint miracula. 7
- De diverſitate miraculorum. 8

De actu angelorum, qui est invicem *illuminare.* *Quæſtio* 106.

Utrum unus Angelus moveat
- intellectum alterius illuminando. 1
- voluntatem alterius. 2

Utrum Angelus
- inferior poſſit illuminare ſuperiorem. 3
- ſuperior illuminet inferiorem de omnibus quæ cognoſcit. 4

De locutione angelorum. *Quæſtio* 107.

Vtrum
- unus Angelus loquatur alij. 1
- inferior loquatur ſuperiori. 2
- Angelus loquatur Deo. 3
- in locutione Angeli aliquid operetur diſtantia localis. 4
- omnes Angeli cognoſcant locutionem unius ad alterũ. 5

De ordinatione angelorum secundum *hierarchias & ordines.* *Quæſtio* 108.

Vtrum
- omnes Angeli ſint unius Hierarchiæ. 1
- in
  - una Hierarchia ſit tantum unus ordo. 2
  - uno ordine ſint plures Angeli. 3
- diſtinctio Hierarchiarum & ordinum ſit à natura. 4

De nominibus & proprietatibus ſingulorum ordinum. 5
De comparatione ordinum ad invicem. 6

Vtrum
- ordines durent poſt diem iudicij. 7
- homines aſſumantur ad ordines Angelorum. 8

De ordine malorum angelorum, scilicet *Dæmonum.* *Quæſtio* 109.

Vtrum
- ordines ſint in dæmonibus. 1
- ſit in eis prælatio. 2
- unus dæmon illuminet alium. 3
- ſubijciantur prælationi beatorum Angelorum. 4

De præsidentia angelorum super *corporalem creaturam.* *Quæſtio* 110.

Vtrum
- corporalis creatura adminiſtretur per Angelos. 1
- materia corporalis obediat Angelis ad nutum. 2
- Angeli
  - poſſint movere corpora localiter ſua virtute. 3
  - boni vel mali poſſint facere miracula. 4

De actione angelorum in homines. *Quæſtio* 111.

Vtrum
- Angeli poſſint
  - illuminare intellectum hominis. 1
  - immutare affectum vel voluntatem hominis. 2
- poſſint immutare
  - imaginationem hominis. 3
  - ſenſum humanum. 4

De missione angelorum ad homines. *Quæſtio* 112.

Vtrum
- aliqui Angeli mittantur in miniſterium. 1
- omnes Angeli mittantur in miniſterium. 2
- illi qui mittuntur, aſſiſtant. 3
- omnes Angeli ſecundæ Hierarchiæ mittantur. 4

De custodia hominum a bonis angelis. *Quæſtio* 113.

Vtrum
- homines ab Angelis cuſtodiantur. 1
- ſingulis hominibus ſinguli Angeli ad cuſtodiam deputentur. 2
- cuſtodia pertineat ſolum ad ultimũ ordinẽ Angelorum. 3
- omni homini conveniat habere Angelum cuſtodem. 4
- quando incipiat cuſtodia Angeli circa hominem. 5
- Angelus ſemper cuſtodiat hominem. 6
- Angeli doleant de malis eorum quos cuſtodiunt. 7
- inter Angelos ſit pugna ſeu diſcordia. 8

De impugnatione dæmonum. *Quæſtio* 114.

Utrum
- homines à dæmonibus impugnentur. 1
- tentare ſit proprium diaboli. 2
- omnia peccata procedant ex tentatione diaboli. 3
- dæmones poſſint facere vera miracula ad ſeducendum. 4
- dęmon ab aliquo ſuperatus ab impugnatione arceatur. 5

De actione corporalis creaturæ. *Quæſtio* 115.

Utrum
- aliquod corpus ſit activum. 1
- in materia corporali ſint aliquæ rationes ſeminales. 2
- corpora cæleſtia ſint cauſa eorum, quæ hic in inferioribus corporibus fiunt. 3
- corpora cæleſtia
  - ſint cauſa humanorum actuum. 4
  - poſſint imprimere in dæmones. 5
  - imponant neceſſitatem his quæ eorum actioni ſubduntur. 6

De fato. *Quæſtio* 116.

Vtrum
- fatum ſit. 1
- fatum ſit
  - in rebus creatis. 2
  - immobile. 3
- omnia ſubdantur fato. 4

De pertinentibus ad actionem hominis. *Quæſtio* 117.

Utrum
- homo poſſit docere alium cauſando ſcientiam in ipſo. 1
- homines poſſint docere Angelos. 2
- homo per virtutem animæ poſſit immutare materiam corporalem. 3
- anima hominis ſeparata poſſit movere corpora motu locali. 4

De traductione hominis ex homine *ſecundùm animam.* *Quæſtio* 118.

Vtrum
- anima
  - ſenſitiva traducatur cum ſemine. 1
  - intellectiva cauſetur ex ſemine. 2
- omnes animæ humanæ fuerint ſimul creatæ à principio mundi. 3

De propagatione hominis quantum ad corpus. *Quæſtio* 119.

Utrum
- aliquid de alimento convertatur in veritatem humanæ naturæ. 1
- ſemen quod eſt principium humanæ creationis, ſit de ſuperfluo alimenti. 2

PRIMA

Digitized by Google

PRIMA PARS SUMMÆ THEOLOGICÆ

ANGELICI DOCTORIS
S. THOMÆ AQUINATIS.

PROLOGUS.

QUIA Catholicæ veritatis Doctor, non ſolùm provectos debet inſtruere, ſed ad eum etiam pertinet incipientes erudire (ſecundùm illud Apoſtoli 1. ad Corinth. 3. Tanquam parvulis in Chriſto, lac vobis potum dedi, non eſcam) propoſitum noſtræ intentionis in hoc opere eſt, ea quæ ad Chriſtianam religionem pertinent eo modo tradere, ſecundùm quòd congruit ad eruditionem incipientium.

Conſideravimus namque hujus doctrinæ novitios, in iis quæ à diverſis ſcripta ſunt, plurimùm impediri; partim quidem, propter multiplicationem inutilium quæſtionum, articulorum, & argumentorum; partim etiam, quia ea quæ ſunt neceſſaria talibus ad ſciendum, non traduntur ſecundùm ordinem diſciplinæ; ſed ſecundùm quòd requirebat librorum expoſitio, vel ſecundùm quòd ſe præbebat occaſio diſputandi; partim quidem, quia eorundem frequens repetitio & faſtidium & confuſionem generabat in animis auditorum.

Hæc igitur & alia hujuſmodi evitare ſtudentes, tentabimus cũ confidentia divini auxilii, ea quæ ad ſacram doctrinam pertinẽt, breviter ac dilucidè proſequi, ſecundùm quòd materia patietur.

QUÆSTIO PRIMA

De ſacra doctrina, qualis ſit, & ad quæ ſe extendat, in decem articulos diviſa.

ET ut intentio noſtra ſub aliquibus certis limitibus cõprehẽdatur, neceſſarium eſt primò inveſtigare de ipſa ſacra doctrina qualis ſit, & ad quæ ſe extendat.

Circa quod, quærenda ſunt decem.

¶ Primò, de neceſſitate hujus doctrinæ.
¶ Secundò, utrùm ſit ſcientia.
¶ Tertiò, utrùm ſit una, vel plures.
¶ Quartò, utrùm ſit ſpeculativa, vel practica.
¶ Quintò, de comparatione ejus ad alias ſcientias.
¶ Sextò, utrùm ſit ſapientia.
¶ Septimò, utrùm Deus ſit ſubjectum ejus.
¶ Octavò, utrùm ſit argumentativa.
¶ Nonò, utrùm uti debeat metaphoricis vel ſymbolicis locutionibus.
¶ Decimò, utrùm Scriptura ſacra hujus doctrinæ ſit ſecundùm plures ſenſus exponenda.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrùm ſit neceſſarium præter philoſophicas diſciplinas aliam doctrinam haberi.

2. 2. q. 2. art. 3. & 4. Et 1. prol. art. 1. Et 1. contra gent. c. 4. & 6. Et verit. q. 14. art. 11.

AD PRIMUM ſic proceditur. Videtur quòd non ſit neceſſarium præter philoſophicas diſciplinas aliam doctrinam haberi. Ad ea enim quæ ſupra rationem ſunt, homo non debet conari, ſecundùm illud Eccleſiaſtici 3. Altiora te ne quæſieris. Sed ea quæ rationi ſubduntur, ſufficienter traduntur in philoſophicis diſciplinis: Superfluum igitur videtur præter philoſophicas diſciplinas aliam doctrinam haberi.

¶ 2. Præterea, Doctrina non poteſt eſſe niſi de ente; nihil enim ſcitur niſi verum, quod cum ente convertitur: Sed de omnibus entibus tractatur in philoſophicis diſciplinis, & etiam de Deo, unde quædam pars Philoſophiæ dicitur Theologia ſive ſcientia divina, ut patet per Philoſophum in 6. Metaphy.* Non fuit igitur neceſſarium præter philoſophicas diſciplinas aliam doctrinam haberi.

** Com. 2. tom. 3.*

SED CONTRA eſt, quod dicitur 2. ad Tim. 3. Omnis ſcriptura divinitus inſpirata, utilis eſt ad docendum, ad arguendum, ad corripiendum, ad erudiendum ad juſtitiam: Scriptura autem divinitus inſpirata, non pertinet ad philoſophicas diſciplinas, quæ ſunt ſecundùm rationem humanam inventæ: Utile igitur eſt præter philoſophicas diſciplinas eſſe aliam ſcientiam divinitus inſpiratam.

CONCLUSIO.

Ut homo conſequi poſſet æternam ſalutem, præter philoſophicas diſciplinas, quæ naturali lumine acquiruntur, aliquam doctrinam per revelationem de iis quæ hominis captum excedunt, & nonnullis etiam aliis quæ humana ratione inveſtigari poſſunt, extare fuit neceſſarium.

RESPONDEO dicendum quòd neceſſarium fuit ad humanam ſalutem, eſſe doctrinam quandam ſecundum revelationem divinam præter philoſophicas diſciplinas, quæ ratione humana inveſtigantur. Primò quidẽ, quia homo ordinatur ad Deum, ſicut ad quendam finem, qui comprehenſionem rationis excedit*, ſecundum illud Iſa. 64. Oculus non vidit, Deus abſque te, quæ præparaſti diligentibus te. Finẽ autem oportet eſſe præcognitum hominibus, qui ſuas intentiones & actiones debent ordinare in finem. Unde neceſſarium fuit homini ad ſalutem, quòd ei nota fierent quædam per revelationem divinam, quæ rationem humanam excedunt.

** q. 12. art. 4.*

Ad ea etiam quæ de Deo ratione humana inveſtigari poſſunt, neceſſarium fuit hominem inſtrui revelatione divina: quia veritas de Deo per rationem inveſtigata, paucis, & per longum tempus, & cum admiſtione multorum errorum hominibus proveniret: à cujus tamen veritatis cognitione dependet tota hominis ſalus, quæ in Deo eſt. Ut igitur ſalus hominibus & convenientiùs & certiùs proveniat, neceſſarium fuit quòd de divinis per divinam revelationem inſtruerentur. Neceſſarium igitur fuit, præter philoſophicas diſciplinas, quæ per rationem inveſtigantur, ſacram doctrinam per revelationem haberi.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd licet ea quæ ſunt altiora hominis cognitione, non ſint ab homine per rationem inquirenda; ſunt tamen à Deo revelata, ſuſcipienda per fidem. Unde & ibidem ſubditur: Plurima ſupra ſenſum hominum oſtenſa ſunt tibi. Et in hujuſmodi ſacra doctrina conſiſtit.

AD SECUNDUM dicendum, quòd diverſa ratio cognoſcibilis, diverſitatem ſcientiarum inducit. Eandem enim concluſionem demonſtrat Aſtrologus & Naturalis, putà quòd terra eſt rotunda: ſed aſtrologus per medium mathematicum*, id eſt, à materia abſtractum: naturalis autem, per medium circa materiam conſideratum. Unde nihil prohibet de eiſdem rebus, de quibus philoſophicæ diſciplinæ tractant ſecundũ quod ſunt cognoſcibiles lumine naturalis rationis, etiam aliam ſciẽtiam tractare, ſecundum quod cognoſcuntur lumine divinæ revelationis. Unde theologia, quæ ad ſacram doctrinam pertinet, differt ſecundum genus ab illa Theologia, quæ pars philoſophiæ ponitur.

** qu. 85. art. 1. ad 2.*

ARTICULUS II.

Utrum ſacra doctrina ſit ſcientia.

3. d. 23. q. 2. art. 2. q. 2. & 1. ſent. prol. art. 3. q. 2. Et verit. q. 14. art. 9. 3.

AD SECUNDUM ſic proceditur. Videtur quòd ſacra doctrina non ſit ſcientia. Omnis enim ſcientia procedit ex principiis per ſe notis: ſed ſacra doctrina procedit ex articulis fidei, qui non ſunt per ſe noti, cùm non ab omnibus concedantur: non enim omnium eſt fides, ut dicitur ſecundæ Theſſal. 3. Non igitur ſacra doctrina eſt ſcientia.

¶ 2. Præterea, Scientia non eſt ſingularium: ſed ſacra doctrina tractat de ſingularibus, putà de geſtis Abrahæ, Iſaac & Jacob, & ſimilibus, ergo ſacra doctrina non eſt ſcientia.

SED CONTRA eſt, quod Auguſt. dicit 14. de Trin.† Huic ſciẽtiæ attribuitur illud tantũmodò, quo fides ſaluberrima gignitur, nutritur, defenditur, roboratur. Hoc autẽ ad nullã ſcientiam pertinet niſi ad ſacram doctrinã. Ergo ſacra doctrina eſt ſcientia.

† lib. 14. cap. 1. à medio.

CONCLUSIO.

Sacra doctrina eſt ſcientia ex principiis ſuperioris ſcientiæ, quæ Dei & Beatorum propria eſt, derivata.

RESPONDEO dicendum, ſacram doctrinam eſſe ſcientiam. Sed ſciendum eſt quòd duplex eſt ſcientiarum genus. Quædam enim ſunt, quæ procedunt ex principiis notis lumine naturali intellectus, ſicut Arithmetica, Geometria, & hujuſmodi. Quædã verò ſunt, quæ procedunt ex principiis notis lumine ſuperioris ſciẽtiæ, ſicut Perſpectiva procedit ex principiis notificatis per Geometriam: & Muſica ex principiis per Arithmeticam notis. Et hoc modo ſacra doctrina eſt ſcientia, quia procedit ex principiis notis lumine ſuperioris ſcientiæ, quæ ſcilicet eſt ſcientia Dei & beatorum. Unde ſicut Muſicus credit principia tradita ſibi ab Arithmetico, ita doctrina ſacra credit principia revelata ſibi à Deo.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd principia cujuſlibet ſcientiæ vel ſunt nota per ſe, vel reducuntur ad notitiam ſuperioris ſcientiæ: & talia ſunt principia ſacræ doctrinæ, ut dictum eſt.*

** In corp. art.*

AD SECUNDUM dicendum, quòd ſingularia traduntur in ſacra doctrina, non quia de eis principaliter tractetur, ſed introducuntur, tum in exemplum vitæ, ſicut in ſcientiis moralibus: tum etiam ad declarandam auctoritatem virorum, per quos ad nos revelatio divina proceſſit, ſuper quam fundatur ſacra doctrina.

ARTICULUS III.

Utrum ſacra doctrina ſit una ſcientia.

Infr. art. 4. Et 1. prol. art. 2. & 4. & 5. a.

AD TERTIUM ſic proceditur. Videtur quòd ſacra doctrina non ſit una ſcientia: quia ſecundum Philoſophum in primo Poſteriorum*, una ſcientia eſt, quæ eſt unius generis ſubjecti. Creator autem & creatura, de quibus in ſacra doctri-

** Text. 43. tom. 1.*

Digitized by Google

na tractatur, non continentur ſub uno genere ſubjecti. Ergo ſacra doctrina non eſt una ſcientia.

¶ 2. Præterea, In ſacra doctrina tractatur de Angelis, de creaturis corporalibus, & de moribus hominum: hujuſmodi autem ad diverſas ſcientias philoſophicas pertinent: igitur ſacra doctrina non eſt una ſcientia.

Sed contra eſt, quòd ſacra Scriptura de ea loquitur ſicut de una ſcientia: dicitur enim Sap. 10. Dedit illi ſcientiam Sanctorũ.

CONCLUSIO.

Cùm omnia conſiderata in ſacra doctrina, ſub una formali ratione divinæ revelationis conſiderentur, eam unam ſcientiam eſſe ſentiendum eſt.

Respondeo dicendum, ſacram doctrinam unam ſcientiam eſſe. Eſt enim unitas potentiæ & habitus conſideranda ſecundùm objectum, non quidem materialiter, ſed ſecundùm rationem formalem objecti*: putà homo, aſinus & lapis conveniunt in una formali ratione colorati, quod eſt objectum viſus. Quia igitur ſacra doctrina conſiderat aliqua ſecundum quod ſunt divinitus revelata (ſecundum quod dictum eſt*) omnia quæcunque ſunt divinitus revelabilia, communicant in una ratione formali objecti hujus ſcientiæ: & ideo comprehenduntur ſub ſacra doctrina ſicut ſub ſcientia una.

** Art. 7. hujus q.*
** Artic. præced.*

Ad primum ergo dicendum, quòd ſacra doctrina non determinat de Deo & de creaturis ex æquo, ſed de Deo principaliter, & de creaturis, ſecundum quod referuntur ad Deum, ut ad principium vel finem. Unde unitas ſcientiæ non impeditur.

Ad secundum dicendum, quòd nihil prohibet inferiores potentias vel habitus, diverſificari circa illas materias, quæ communiter cadunt ſub una potentia vel habitu ſuperiori: quia ſuperior potentia, vel habitus reſpicit objectum ſub univerſaliori ratione formali.* Sicut objectum ſenſus communis eſt ſenſibile, quod comprehendit ſub ſe viſibile & audibile: unde ſenſus communis cùm ſit una potentia, extendit ſe ad omnia objecta quinque ſenſuum. Et ſimiliter ea quæ in diverſis ſcientiis Philoſophicis tractantur, poteſt ſacra doctrina una exiſtens conſiderare ſub una ratione, inquantum ſcilicet ſunt divinitus revelabilia: ut ſic ſacra doctrina ſit velut quædam impreſſio divinæ ſcientiæ, quæ eſt una ſimplex omnium.

** q. 77. art. 3.*

ARTICULUS IV.

Utrum ſacra doctrina ſit ſcientia practica.

Infr. art. 5. c. Et 1. prol. ar. 3. q. 1.
** Tex. 3. tom. 3.*

Ad quartum ſic proceditur. Videtur quòd ſacra doctrina ſit ſcientia practica. Finis enim practicæ eſt operatio, ſecundum Philoſophum in 2. Metaph.* Sacra autem doctrina ad operationem ordinatur, ſecundum illud Jacob. 1. Eſtote factores verbi, & non auditores tantùm. Ergo ſacra doctrina eſt practica ſcientia.

¶ 2. Præterea, Sacra doctrina dividitur per legem veterem & novam: Lex autem pertinet ad ſcientiam moralem, quæ eſt ſcientia practica. Ergo ſacra doctrina eſt ſcientia practica.

Sed contra, omnis ſcientia practica eſt de rebus operabilibus ab homine, ut moralis de actibus hominum, & ædificativa de ædificiis: ſacra autem doctrina eſt principaliter de Deo, cujus magis homines ſunt opera: non ergo eſt ſcientia practica, ſed magis ſpeculativa.

CONCLUSIO.

Tametſi ſacra Theologia altioris ordinis ſcientia, ſit practica & ſpeculativa, eminenter utramque continens: ſpeculativa tamen magis eſt quàm practica.

** Artic. præced.*

Respondeo dicendum, quòd ſacra doctrina, ut dictum eſt*, una exiſtens ſe extendit ad ea quæ pertinent ad diverſas ſcientias philoſophicas, propter rationem formalem communem quam in diverſis attendit: ſcilicet prout ſunt divino lumine cognoſcibilia. Unde licet in ſcientiis Philoſophicis alia ſit ſpeculativa & alia practica, ſacra tamen doctrina comprehendit ſub ſe utramque, ſicut & Deus eadem ſcientia ſe cognoſcit, & ea quæ facit. Magis tamen eſt ſpeculativa quàm practica: quia principaliùs agit de rebus divinis quàm de actibus humanis, de quibus agit, ſecundum quod per eos ordinatur homo ad perfectam Dei cognitionem, in qua æterna beatitudo conſiſtit.

Et per hoc patet reſponſio ad objecta.

ARTICULUS V.

Utrum ſacra doctrina ſit dignior aliis ſcientiis.

1. 2. q. 66. art. 5. 3. Et 1. prol. art. 1. Et 2. contra gent. c. 4. fin.

Ad quintum ſic proceditur. Videtur quòd ſacra doctrina non ſit dignior aliis ſcientiis. Certitudo enim pertinet ad dignitatem ſcientiæ. Sed aliæ ſcientiæ, de quarum principiis dubitari non poteſt, videntur eſſe certiores ſacra doctrina, cujus principia, ſcilicet articuli fidei, dubitationem recipiunt. Aliæ igitur ſcientiæ videntur iſta digniores.

¶ 2. Præterea, Inferioris ſcientiæ eſt à ſuperiori accipere, ſicut Muſicus ab Arithmetico: ſed ſacra doctrina accipit aliquid à Philoſophicis diſciplinis: dicit enim Hieronymus in epiſtola* ad Magnum oratorem urbis Romæ, quòd Doctores antiqui in tantum Philoſophorum doctrina atque ſcientiis ſuos referſerunt libros, ut neſcias quid in illis prius admirari debeas, eruditionem ſæculi, an ſcientiam ſcripturarum. Ergo ſacra doctrina eſt inferior aliis ſcientiis.

** Incipit hæc epiſt. Seb ſium noſtrum, declinando ad finem illius habetur t. 2.*

Sed contra eſt, quòd aliæ ſcientiæ dicuntur ancillæ hujus Proverb. 9. Miſit ancillas ſuas vocare ad arcem.

CONCLUSIO.

Sacra doctrina omnium ſcientiarum ſimpliciter digniſſima eſt, quæ omnes ſpeculativas, ut ſpeculativa; & omnes practicas, ut practica longè excedit.

** Artic. præced. hujus q.*

Respondeo dicendum, quòd cùm iſta ſcientia quantum ad aliquid ſit ſpeculativa, & quantum ad aliquid ſit practica*, omnes alias tranſcendit tam ſpeculativas, quam practicas. Speculativarum enim ſcientiarum una altera dignior dicitur, tum propter certitudinem, tum propter dignitatem materiæ. Et quantum ad utrumque hæc ſcientia aliàs ſpeculativas ſcientias excedit. Secundum certitudinem quidem, quia aliæ ſcientiæ certitudinem habent ex naturali lumine rationis humanæ, quæ poteſt errare: hæc autem certitudinem habet ex lumine divinæ ſcientiæ, quæ decipi non poteſt. Secundum dignitatem verò materiæ: quia iſta ſcientia eſt principaliter de iis, quæ ſua altitudine rationem tranſcendunt: Aliæ verò ſcientiæ conſiderant ea tantùm quæ rationi ſubduntur. Practicarum verò ſcientiarum illa dignior eſt*, quæ ad ulteriorem finem ordinatur, ſicut civilis militari. Nam bonum exercitus ad bonum civitatis ordinatur. Finis autem hujus doctrinæ, in quantum eſt practica eſt beatitudo æterna, ad quam ſicut ad ultimum finem ordinantur omnes alii fines ſcientiarum practicarum. Unde manifeſtum eſt ſecundum omnem modum eam digniorem eſſe aliis.

** Al. quæ ad altiorē finem ordinatur.*

Ad primum ergo dicendum, quòd nihil prohibet id, quod eſt certius ſecundum naturam, eſſe quoad nos minus certum propter debilitatem intellectus noſtri, qui ſe habet ad manifeſtiſſima naturæ, ſicut oculus noctuæ ad lumen ſolis, ut dicitur in ſecundo Metaph. Unde dubitatio quæ accidit in aliquibus circa articulos fidei, non eſt propter incertitudinem rei, ſed propter debilitatem intellectus humani: & tamen minimum, quod poteſt haberi de cognitione rerum altiſſimarum, deſiderabilius eſt quàm certiſſima cognitio, quæ habetur de minimis rebus, ut dicitur in undecimo de animalibus.*

** l. 1. de partibus animaliū c. 9. 10. 4.*

Ad secundum dicendum, quòd hæc ſcientia accipere poteſt aliquid à Philoſophicis diſciplinis, non quòd ex neceſſitate eis indigeat, ſed ad majorem manifeſtationem eorum, quæ in hac ſcientia traduntur. Non enim accipit ſua principia ab aliis ſcientiis, ſed immediatè à Deo per revelationem. Et ideo non accipit ab aliis ſcientiis tanquam à ſuperioribus, ſed utitur eis tanquam inferioribus & ancillis: ſicut architectonicæ utuntur ſubminiſtrantibus, ut civilis militari. Et hoc ipſum quòd ſic utitur eis, non eſt propter defectum, vel inſufficientiam ejus ſed propter defectum intellectus noſtri: qui ex his, quæ per naturalem rationem (ex qua procedunt aliæ ſcientiæ) cognoſcuntur, facilius manuducitur in ea, quæ ſunt ſupra rationem, quæ in hac ſcientia traduntur.

ARTICULUS VI.

Utrùm hæc doctrina ſit ſapientia.

1. Prolog. art. 3. Et 2. prol. princip. Et 2. contr. gent. c. 2.
† l. 1. c. 2. tom. 3.
** Art. 2. hujus q.*
† 6. Ethic. cap. 7. paulò à princip. tom. 5.

Ad sextum ſic proceditur. Videtur quòd hæc doctrina non ſit ſapientia. Nulla enim doctrina, quæ ſupponit ſua principia aliunde, digna eſt nomine ſapientiæ: quia ſapientis eſt ordinare, & non ordinari, 1. Metaphyſ.† Sed hæc doctrina ſupponit principia ſua aliunde, (ut ex dictis patet*.) Ergo hæc doctrina non eſt ſapientia.

¶ 2. Præterea, Ad ſapientiam pertinet probare principia aliarum ſcientiarum: Unde & caput dicitur ſcientiarum, ut ſexto Ethic. patet.† Sed hæc doctrina non probat principia aliarum ſcientiarum. Ergo non eſt ſapientia.

¶ 3. Præterea, Hæc doctrina per ſtudium acquiritur, ſapientia autem per infuſionem habetur: unde inter ſeptem dona Spiritus ſancti connumeratur, ut patet Iſa. 11. Ergo hæc doctrina non eſt ſapientia.

Sed contra eſt, quòd dicitur Deut. 4. in princ. lect. Hæc eſt noſtra ſapientia & intellectus coram populis.

CONCLUSIO.

Sacra doctrina, cùm de Deo determinet ut eſt altiſſima cauſa, inter omnes ſapientias humanas, non ſolùm in genere, ſed ſimpliciter eſt maximè ſapientia.

Respondeo dicendum, quòd hæc doctrina maximè ſapientia eſt inter omnes ſapientias humanas, non quidem in aliquo genere tantùm, ſed ſimpliciter. Cùm enim ſapientis ſit ordinare & judicare, judicium autem per altiorem cauſam de inferioribus habeatur: ille ſapiens dicitur in unoquoque genere, qui conſiderat cauſam altiſſimam illius generis: ut in genere ædificij artifex, qui diſponit formam domus, dicitur ſapiens; & architecton reſpectu inferiorum artificum, qui dolant ligna & lapides, vel qui parant cœmentum. Unde dicitur 1. Cor. 3. Ut ſapiens architectus fundamentum poſui. Et ruſus in genere totius humanæ vitæ; prudens ſapiens dicitur, inquantum ordinat humanos actus ad debitum finem. Unde dicitur Prov. 10. Sapientia eſt viro prudentia. Ille igitur, qui conſiderat ſimpliciter altiſſimam cauſam totius univerſi, quæ Deus eſt, maximè ſapiens dicitur. Unde & ſapientia dicitur eſſe divinorum cognitio (ut patet per Auguſt. 12. de Trin.*) Sacra autem doctrina propriiſſimè determinat de Deo ſecundùm quod eſt altiſſima cauſa: quia non ſolùm quantum ad illud quod eſt per creaturas cognoſcibile (quod Philoſophi cognoverunt, ut dicitur Rom. 1. Quod notum eſt Dei, manifeſtum eſt illis) ſed etiam quantum ad id, quòd notum eſt ſibi ſoli de ſeipſo, & aliis per revelationem communicatum. Unde ſacra doctrina maximè dicitur ſapientia.

** l. 12. c. 14. parū à princip. tom. 3.*

Ad primum ergo dicendum, quòd ſacra doctrina non ſupponit ſua principia ab aliqua ſcientia humana, ſed à ſcientia divina, à qua ſicut à ſumma ſapientia omnis noſtra cognitio ordinatur.

Ad secundum dicendum, quòd aliarum ſcientiarum principia

cipia

Digitized by Google

cipia vel ſunt per ſe nota, & probati noo poſſuot: vel per aliquam rationem naturalem probantur in aliqua alia ſcientia. Propria autem hujus ſcientiæ cognitio eſt, quæ eſt per revelationem, non autem quæ eſt per naturalem rationem. Et ideo non pertinet ad eam probare principia aliarum ſcientiarum, ſed ſolum judicare de eis. Quicquid eoim io aliis ſcientiis invenitur veritati hujus ſcientiæ repugnans, totum condemnatur ut falſum. Unde dicitur. 2. Cor. 10. Conſilia deſtruentes & omnem altitudinem extollentem ſe adverſus ſcieuriam Dei.

Ad tertium dicendum, quòd cum judicium ad ſapientiam pertioeat, ſecundum duplicem modum judicandi, dupliciter ſapientia accipitur. Contiogit enim aliquem judicare uno modo per modum inclinationis, ſicut qui habet habitum virtutis, rectè judicat de his quæ ſunt ſecundum virtutem agenda in quantum ad illa inclinatur. Unde & in 10.* Ethic. dicitur quòd virtuoſus eſt menſura & regula actuum humanorum. Alio modo per modum cognitionis, ſicut aliquis inſtructus in ſcientia morali poſſet judicare de actibus virtutis, etiamſi habitum virtutis non haberet. Primus igitur modus judicandi de rebus divinis pertinet ad ſapientiam, quæ ponitur donum Spiritus ſancti, ſecundum illud 1. Cor. 2. Spiritualis homo judicat omnia, &c. Et Dion.† dicit 2. de diu. nom. Hierotheus doctus eſt non ſolùm dicens, ſed & patiens divina. Secundus autem modus judicandi pertinet ad hanc doctrinam, ſecundum quod per hoc ſtudium habetur: licet ejus principia ex revelatione habeantor.

** lib. 10. Eth. c. 5. parũ ante finem; & lib. 3. c. 4. & 5.*

† c. 2. p. 1 in fine.

ARTICULUS VII.

Vtrum Deus ſit ſubjectum hujus ſcientiæ.

1. Prolog. art. 4. Et 5. Met. lect. 6.
** Nõ procul a pr. lib. 1. 1.*
† lib 3. de orth. fid. c. 24.

AD SEPTIMUM ſic proceditur. Videtur quòd Deus non ſit ſubjectum hujus ſcientiæ. In qualibet enim ſcientia oportet ſupponere de ſubjecto quid eſt, ſecundum Philoſophum in primo Poſteriorum*: ſed hæc ſcientia non ſuppooit de Deo quid eſt: dicit enim Damaſcenus †, in Deo quid eſt, dicere impoſſibile eſt; ergo Deus non eſt ſubjectum hujus ſcientiæ.

§ 2. Præterea, Omnia quæ determinantur in aliqua ſcientia, comprehenduntur ſub ſubjecto illius ſcieotiæ: ſed in ea ſacra Scriptura determinatur de multis aliis quàm de Deo, putà de creaturis & de moribus hominum: ergo Deus non eſt ſubjectum hujus ſcientiæ.

SED CONTRA, Illud eſt ſubjectom ſcientiæ, de quo principaliter fit ſermo in ſcientia: ſed in hac ſcientia principaliter fit ſermo de Deo (dicitur enim Theologia, quaſi ſermo de Deo) ergo Deus eſt ſujectum hujus ſcientiæ.

CONCLOSIO.

Cùm omnia quæ tractantur in ſacra doctrina conſiderentur ſub ratione deitatis revelationem cognoſcitibilis, Deus eſt illius ſubjectum.

RESPONDEO dicendum, quòd Deus eſt ſubjectum hujus ſcientiæ. Sic enim ſe habet ſubjectom ad ſcientiam, ſicut objectum ad potentiam vel habitum: propriè autem illud aſſignatur objectum alicujus potentiæ vel habitus, ſub cujus ratione omnia referuotur ad potentiam vel habitum, ſicut homo & lapis referuntur ad viſum, inquantum ſunt colorata: unde coloratum eſt proprium objectum viſus. Omnia autem pertractantur in ſacra doctrina ſub ratione Dei, vel quia ſunt ipſe Deus: vel quia habent ordinem ad Deum ut ad principium & finem: unde ſequitur quod Deus verè ſit ſubjectum hujus ſcientiæ. Quod etiam manifeſtum fit ex principis hujus ſcientiæ, quæ ſunt articuli fidei, quæ eſt de Deo: Idem autem eſt ſubjectum principiorum, & totius ſcientiæ, cum tota ſcientia virtute contineatur in principiis. Quidam verò attendentes ad ea quæ in iſta ſcientia tractantur, & non ad rationem ſecundum quam conſiderantor, aſſignaverunt aliter ſubjectum hojus ſcientiæ, vel res & ſigna, vel opera reparationis, vel totum Chriſtum, id eſt, caput & membra: de omnibus enim iſtis tractatur in iſta ſcientia, ſed ſecundum ordinem ad Deum.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd licet de Deo non poſſimus ſcire quid eſt, utimur tamen io hac doctrina effectu ejus, vel naturæ, vel gratiæ, loco diffinitionis, ad ea quæ de Deo in hac doctrina conſiderantur, ſicut in aliquibus ſcientiis Philoſophicis demonſtratur aliquid de cauſa per effectum, accipiendo effectum loco diffinitionis cauſæ.

AD SECUNDUM dicendum, quòd omnia alia quæ determinantur in ſacra doctrina comprehenduotur ſub Deo, non ut partes, vel ſpecies, vel accidentia, ſed ut ordinata aliqualiter ad ipſum.

ARTICULOS VIII.

Vtrum hæc doctrina ſit argumentativa.

1. Prolog. art. 5. Et Boët. tri. q. 2. ar. 7. Et 1. cõt. gent. c. 3. & 8.
** li. 1. de fide c. 5. non longè à fin. t. 2.*
† Colligitur ex illo ſuper topic. Ciceronis l. 6. non procul à fine illius.
** Homil. 26. in Evang. in pr. illius.*

AD OCTAVOM ſic proceditur. Videtur quòd hæc doctrina non ſit argumentativa, dicit enim Ambroſ. in lib. de fide cathol.* tolle argumenta, ubi fides quæritur. Sed in hac doctrina præcipuè fides quæritur, unde dicitur Joannis 20. Hæc ſcripta ſunt ut credatis. Ergo ſacra doctrina non eſt argumentativa.

§ 2. Præterea, Si ſit argumentativa; aut argumentatur ex auctoritate, aut ex ratione. Si ex auctoritate, non videtur hoc congruere ejus dignitati: nam locus ab auctoritate eſt infirmiſſimus, ſecundum Boët. † Si autem ex ratione, hoc non congruit ejus fini: quia ſecundum * Gregorium in homilia, Fides non habet meritum, ubi humana ratio præbet experimentum. Ergo ſacra doctrina non eſt argumentativa.

SED CONTRA eſt, quod dicitur ad Tit. 1. de Epiſcopo amplectente eum, qui ſecundum doctrinam eſt, fidelem ſermonem, ut potens ſit exhortari in doctrina ſana, & eos qui contradicunt arguere.

CONCLUSIO.

Licèt ſacra doctrina, ſicut aliæ ſcientiæ, ad ſua principia probanda non argumentetur: contra tamen negantes illa procedit, vel ex conceſſis illos redarguendo, vel eorum apparentes rationes diſſolvendo: ex principiis tamen ad concluſiones argumentatur.

RESPONDEO dicendum, quòd ſicut aliæ ſcientiæ non argumentantur ad ſua principia probanda, ſed ex principiis argumentaorur ad oſtendendum alia in ipſis ſcientiis: ita hæc doctrina non argumentatur ad ſua principia probanda, quæ ſunt articuli fidei, ſed ex eis procedit ad aliquid aliud probandum: ſicut Apoſtolus primæ ad Cor. 15. ex reſurrectiooe Chriſti argumentatur ad reſurrectionem communem probandam. Sed tamen conſideraodum eſt io ſcientiis Philoſophicis, quod inferiores ſcientiæ nec probant ſua principia, nec contra negaotem ſua principia diſputant, ſed hoc relioquunt ſuperiori ſcientiæ: ſuprema verò inter eas, ſcilicet Metaphyſica, diſputat contra negantem ſua principia, ſi adverſarius aliquid concedit: ſi autem nihil concedit, non poteſt cum eo diſputare, poteſt tamen ſolvere rationes ipſius. Unde ſacra doctrina, cùm noo habeat ſuperiorem, diſputat contra negantem ſua principia, argumentando quidem, ſi adverſarius aliquid concedat eoruoi quæ per divinam revelationem habentur: ſicut per auctoritates ſacræ Scripturæ diſputamus contra Hæreticos: & per unum articulum contra negantes alium. Si uerò adverſarius nihil credat eorum quæ divinitus revelentur, oon remanet amplius via ad probandum articulos fidei per rationes, ſed ad ſolvendum rationes, ſi quas iodocit, contra fidem. Cùm enim fides infallibili veritati innitatur, impoſſibile autem ſit de vero demonſtrari coutrarium, manifeſtum eſt probationes quæ contra fidem inducuntur, non eſſe demonſtrationes *, ſed ſolubilia argumenta.

** Concil. Lat. ſub Leo X. ſeſſ. 8.*

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd licet argumenta rationis humanæ non habeant locum ad probandum quæ fidei ſunt, tameo ex articulis fidei hæc doctrina ad alia argumeotatur, ut dictum eſt †.

† In cor. art.

AD SECUNDUM dicendum, quòd argumentari ex auctoritate eſt maximè proprium hujus doctrinæ, eo quòd priocipia hujus doctrinæ per revelationem habentur: & ſic, oportet quod credatur auctoritati eorum quibus revelatio facta eſt. Nec hoc derogat dignitati hujus doctrinæ: nam licet locus ab auctoritate, quæ fundantur ſuper ratione humana, ſit infirmiſſimos; locus tamen ab auctoritate quæ fundatur ſuper revelatione divina, eſt efficaciſſimus. Utitur tamen ſacra doctrina etiam ratione humana, non quidem ad probandum fidem (quia per hoc tolleretur meritom fidei) ſed ad manifeſtandum aliqua alia, quæ traduntur in hac doctrina. Cùm enim gratia non tollat naturam, ſed perficiat, oportet quòd naturalis ratio ſubſerviat fidei: ſicut & naturalis inclinatio voluntatis obſequitur charitati. Unde & Apoſtolus dicit 2. ad Cor. 10. In captivitatem redigentes omnem intellectum in obſequium Chriſti. Et iode eſt, quod etiam auctoritatibus Philoſophorum ſacra doctrina utitur, ubi per rationem naturalem veritatem cognoſcere potuerunt: ſicut Paulus Actuum 17. inducit verbum Arati, diceos, Sicut & quidam Poëtarum veſtrorum dixerunt, Genus Dei ſumus: Sed tamen ſacra doctrina hujuſmodi auctoritatibus utitur quaſi extraneis argumentis & probabilibus: Auctoritatibus autem canonicæ ſcripturæ utitur propriè, & ex oeceſſitate arguendo. Auctoritatibus autem aliorum doctorum Eccleſiæ, quaſi argumentando ex propriis, ſed probabiliter. Innititur enim fides noſtra revelationi Apoſtolis & Prophetis factæ, qui canonicos libros ſcripſeruot, noo autem revelationi, ſi qua fuit aliis Doctoribus facta. Unde dicit Auguſt.* in epiſt. ad Hieron. Solis eis ſcripturarum libris, qui canonici appellantur, didici hunc honorem deferre, ut nullum auctorem eorum in ſcribendo aliquid erraſſe firmiſſimè credam. Alios autem ita lego, ut quaotalibet ſanctitate doctrináque præpolleant, oon ideo verum putem, quia ipſi ita ſenſerunt, vel ſcripſerunt.

** Epiſt. 19. paulò poſt prin. tom. 2. & ego ſolis diſt. 8.*

ARTICULUS IX.

Vtrum ſacra Scriptura debeat uti metaphoris.

1. Prolog. art. 5. Et d. 34. q. 3. art. 1. & 2. Et 3. cont. gen. c. 110. Et tr. art. 8. Et quodl. 4. q. 1. Et opuſ. 60. c. 11. fin.
** art. præced.*

AD NONUM ſic proceditur. Videtur quòd ſacra Scriptura non debeat uti metaphoris. Illud enim quod eſt proprium infimæ doctrinæ, ooo videtur competere huic ſcientiæ, quæ inter alias tenet locum ſupremum, ut dictum eſt *. Procedere autem per ſimilitudines varias & repræſentatiooes, eſt proprium poëticæ quæ eſt infima inter omnes doctrinas: ergo hujuſmodi ſimilitudinibus uti non eſt conveniens huic ſcientiæ.

§ 2. Præterea, Hæc doctrina videtur eſſe ordinata ad veritatis manifeſtationem: uude & manifeſtatoribus ejus præmium promittitur Eccleſiaſtici 24. Qui elucidaot me vitam æternam habebunt. Sed per hujuſmodi ſimilitudines veritas occultatur: Non ergo competit huic doctrinæ divinæ tradere ſub ſimilitudine corporalium rerum.

§ 3. Præterea, Quanto aliqoæ creaturæ ſunt ſublimiores, tantò magis ad divinam ſimilitudinem accedunt: ſi igitur aliquæ ex creaturis tranſſumerentur ad Deum, oporteret talem tranſſumptionem maximè fieri ex ſublimioribus creaturis: & non ex infimis. Quod tamen in ſcripturis frequenter invenitur.

SED CONTRA eſt, quod dicitur Oſeæ 12. Ego viſionem multiplicavi eis, & in manibus Prophetarum aſſimilatus ſum. Tradere autem aliquid ſub ſimilitodine, eſt metaphoricum. Ergo ad ſacram doctrinam pertinet uti metahporis

Digitized by Google

CONCLUSIO.

Sacra doctrina tùm cunctis hominibus communiter proponatur, in ea metaphoris & corporalibus ſimilitudinibus divina exponi maximè conveniens eſt.

RESPONDEO dicendum, quòd conveniens eſt ſacræ Scripturæ divina & ſpiritualia ſub ſimilitudine corporalium tradere: Deus enim omnibus providet ſecundum quod competit eorum naturæ: eſt autem naturale homini ut per ſenſibilia ad intelligibilia veniat, quia omnis noſtra cognitio à ſenſu initium habet. Unde convenienter in ſacra Scriptura traduntur nobis ſpiritualia ſub metaphoris corporalium: & hoc eſt quod dicit Dionyſius primo capitulo cœleſtis hierarchiæ, Impoſſibile eſt nobis aliter lucere divinum radium, niſi varietate ſacrorum velaminum circumvelatum. Convenit etiam ſacræ Scripturæ, quæ communiter omnibus proponitur (ſecundum illud ad Romanos 1. Sapientibus & inſipientibus debitor ſum) ut ſpiritualia ſub ſimilitudinibus corporalium proponantur, ut ſaltem vel ſic rudes eam capiant: qui ad intelligibilia ſecundum ſe capienda non ſunt idonei.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd poëtica utitur metaphoris propter repræſentationem: repræſentatio enim naturaliter homini delectabilis eſt. Sed ſacra doctrina utitur metaphoris propter neceſſitatem, & utilitatem, ut dictum eſt *.

* In cor. art.

AD SECUNDUM dicendum, quòd radius divinæ revelationis non deſtruitur propter figuras ſenſibiles quibus circumvelatur, ut dicit * Dionyſius, ſed remanet in ſua veritate, ut mẽtes quibus fit revelatio, non permittat in ſimilitudinibus permanere, ſed elevet eas ad cognitionẽ intelligibilium, & per eos quibus revelatio facta eſt, alii etiam circa hæc inſtruantur. Unde ea quæ in uno loco ſcripturæ traduntur ſub metaphoris, in aliis locis expreſſius exponuntur. Et ipſa etiam occultatio figurarũ utilis eſt ad exercitiũ ſtudioſorũ, & contra irriſiones infideliũ: de quibus dicitur Matthæi 7. Nolite ſanctum dare canibus.

* cap. 2. cœleſtis. hierarch.

AD TERTIUM dicendum, quòd ſicut docet * Dionyſius c. 2. cœleſtis hierarchiæ, magis eſt conveniens quòd divina in Scripturis tradãtur ſub figuris vilium corporum, quàm corporum nobilium. Et hoc propter tria. Primò, quia per hoc magis liberatur humanus animus ab errore. Manifeſtum enim apparet, quòd hæc ſecundum proprietatem non dicuntur de divinis: quòd poſſet eſſe dubium, ſi ſub figuris nobilium corporum deſcriberentur divina, maximè apud illos, qui nihil aliud à corporibus nobilibus excogitare noverunt. Secundò, quia hic modus convenientior eſt cognitioni, quam de Deo habemus in hac vita. Magis enim manifeſtatur nobis de ipſo quid non eſt, quàm quid eſt. Et ideo ſimilitudines illarum rerum, quæ magis elongantur à Deo, veriorem nobis faciunt æſtimationem de Deo quòd ſit ſuprà illud quod de Deo dicimus vel cogitamus. Tertiò, quia per hujuſmodi, divina magis occultantur indignis.

* cap. 2. non multum remotè ante med.

ARTICULUS X.

Utrum ſacra Scriptura ſub una littera habeat plures ſenſus.

Quodl. 7. q. 6. art. 1. 2. & 3. & pot. q. 4. a. 1. & 4. d. 21. q. 1. a 2. q. 1. 7. Et Gal. 4. le. 6. co. 3.

AD DECIMUM ſic proceditur. Videtur quòd ſacra Scriptura ſub una litera non habeat plures ſenſus, qui ſunt: hiſtoricus vel literalis, allegoricus, tropologicus ſive moralis, & anagogicus. Multiplicitas enim ſenſuum in una ſcriptura parit confuſionem, & deceptionem, & tollit arguendi firmitatem: unde ex multiplicibus propoſitionibus non procedit argumentatio, ſed ſecundum hoc aliquæ fallaciæ aſſignantur. Sacra autem Scriptura debet eſſe efficax ad oſtendendam veritatem abſque omni fallacia. Ergo non debent in ea ſub una litera plures ſenſus tradi.

¶ 2. Præterea, * Auguſtinus dicit in libro de utilitate credendi, quòd Scriptura, quæ Teſtamentum vetus vocatur, quadrifariam traditur, ſcilicet ſecundum hiſtoriam, ſecundũ ætyologiam, ſecundum analogiam, ſecundũ allegoriam. Quæ quidem quatuor à quatuor prædictis videntur eſſe aliena omnino. Non igitur conveniens videtur quòd eadem litera ſacræ Scripturæ ſecundum quatuor ſenſus prædictos exponatur.

* cap. 3. in princ. habetur hic lib. tom. 6.

¶ 3. Præterea, Præter prædictos ſenſus invenitur ſenſus parabolicus, qui inter illos ſenſus quatuor non continetur.

SED CONTRA eſt, quòd dicit * Greg. 20. Mor. Sacra Scriptura omnes ſcientias ipſo locutionis ſuæ more tranſcendit: quia uno eodẽmque ſermone dum narrat geſtum, prodit myſterium.

* c. 1. circa med.

CONCLUSIO.

Cùm ſacræ Scripturæ auctor Deus ſit, qui omnia ſimul ſuo intellectu comprehendit, ea ipſa doctrina ſub una litera plures ſenſus habet, literalem multiplicem, ſpiritualem triplicem, videlicet allegoricum, moralem, & anagogicum.

RESPONDEO dicendum, quòd auctor ſacræ Scripturæ eſt Deus in cujus poteſtate eſt, ut non ſolum voces ad ſignificandum accommodet (quod etiam homo facere poteſt) ſed etiam res ipſas. Et ideo, cùm in omnibus ſcientiis voces ſignificent, hoc habet proprium iſta ſcientia, quòd ipſæ res ſignificatæ per voces, etiam ſignificant aliquid. Illa ergo prima ſignificatio, qua voces ſignificant res, pertinet ad primum ſenſum, qui eſt ſenſus hiſtoricus, vel literalis. Illa verò ſignificatio, qua res ſignificatæ per voces iterum res alias ſignificant, dicitur ſenſus ſpiritualis, propter quod ſenſus ſpiritualis ſuper literalem fundatur, & eum ſupponit.

Hic autem ſenſus ſpiritualis trifariam dividitur, ſicut enim dicit Apoſtolus ad Hebræos 7. Lex vetus figura eſt novæ legis: & ipſa nova lex, ut dicit Dionyſius in Eccleſ. * hierarch. eſt figura futuræ gloriæ. In nova etiam lege, ea quæ in capite ſunt geſta, ſunt ſigna eorum quæ nos agere debemus. Secundum ergo quod ea quæ ſunt veteris legis, ſignificant ea quæ ſunt novæ legis eſt ſenſus allegoricus. Secundum verò quòd ea quæ in Chriſto ſunt facta, vel in his quæ Chriſtum ſignificant, ſunt ſigna eorum quæ nos agere debemus, eſt ſenſus moralis, prout verò ſignificant ea, quæ ſunt in æterna gloria, eſt ſenſus anagogicus. Quia verò ſenſus litteralis eſt, quem auctor intendit, auctor autem ſacræ Scripturæ Deus eſt, qui omnia ſimul ſuo intellectu comprehendit, non eſt inconveniens, ut dicit Auguſt. 12. confeſſ. * ſi etiam ſecundum litteralem ſenſum, in una littera ſacræ Scripturæ plures ſint ſenſus.

* cap. 5. part. 1.

* Elicitur ex c. 18. 19. 20. 24. & 31. tom. 1.

AD PRIMUM ergo dicẽdum, quòd multiplicitas horum ſenſuum non facit æquivocationem, aut aliam ſpeciem multiplicitatis: quia, ſicut jam dictum eſt †, ſenſus iſti non multiplicantur propter hoc quòd una vox multa ſignificet, ſed quia res ſignificatæ per voces, aliarum rerum poſſunt eſſe ſigna. Et ita nulla confuſio ſequitur in ſacra Scriptura, cùm omnes ſenſus fundentur ſuper unum, ſcilicet literalem, ex quo ſolo poteſt trahi argumentum, non autem ex his, quæ ſecundum allegoriam dicuntur, ut dicit Auguſtinus in epiſt. contra Vincentium Donatiſtam. Non tamen ex hoc aliquid deperit ſacræ Scripturæ, quia nihil ſub ſpirituali ſenſu continetur fidei neceſſarium, quod Scriptura per literalem ſenſum alicubi manifeſtè non tradat.

† In cor. art.

AD SECUNDUM dicendum, quòd illa tria, hiſtoria, ætyologia, analogia, ad unum literalẽ ſenſum pertinent: nam hiſtoria eſt *, ut ipſe Auguſtinus exponit, cùm ſimpliciter aliquid proponitur; Ætyologia verò cùm cauſa dicti aſſignatur, ſicut cùm Dominus aſſignavit cauſam quare Moyſes permiſit licentiam repudiandi uxores, ſcilicet propter duritiam cordis ipſorum, Matt. 19. Analogia verò eſt, cùm veritas unius ſcripturæ oſtenditur veritati alterius non repugnare: Sola autem allegoria inter illa quatuor pro tribus ſpiritualibus ſenſibus ponitur, ſicut & Hugo de S. Vict. * ſub ſenſu allegorico etiam anagogicum cõprehendit, ponens in tertio ſuarum ſententiarũ ſolum tres ſenſus, ſcilicet hiſtoricum allegoricum, & tropologicum.

* Loco dict. in arg.

* In prol. lib. 1. de ſacr. c. 4.

AD TERTIUM dicendum, quod ſenſus parabolicus ſub literali continetur: nam per voces ſignificatur aliquid propriè, & aliquid figurativè: nec eſt literalis ſenſus ipſa figura, ſed id quod eſt figuratum: Non enim cùm Scriptura nominat Dei brachium, eſt literalis ſenſus, quod in Deo ſit membrum hujuſmodi corporale, ſed id, quod per hoc membrum ſignificatur, ſcilicet virtus operativa. Ex quo patet quod ſenſui literali ſacræ Scripturæ nunquam poteſt ſubeſſe falſum.

QUÆSTIO II.

De Deo, an Deus ſit.

QUIA principalis intentio hujus ſacræ doctrinæ eſt, Dei cognitionem tradere, & non ſolùm ſecundùm quòd in ſe eſt, ſed etiam ſecundùm quod eſt principium rerum & finis earum, & ſpecialiter rationalis creaturæ, ut ex dictis eſt manifeſtum *, ad hujus doctrinæ expoſitionem intendentes.

* Art. 7. quaſt. praced.

¶ Primò, tractabimus de Deo,

¶ Secundò, de motu rationalis creaturæ in Deum.

¶ Tertiò, de Chriſto, qui ſecundum quòd homo, via eſt nobis tendendi in Deum.

CONSIDERATIO autem de Deo tripartita erit:

¶ Primò, namque conſiderabimus ea quæ ad eſſentiam divinam pertinent.

¶ Secundò, ea quæ pertinent ad diſtinctionem perſonarum.

¶ Tertiò, ea quæ pertinent ad proceſſum creaturarum ab ipſo.

CIRCA eſſentiam verò divinam:

¶ Primò, conſiderandum eſt an Deus ſit:

¶ Secundò, quomodo ſit, vel potiùs quomodo non ſit.

¶ Tertiò, conſiderandum erit de his quæ ad operationem ipſius pertinent, ſcilicet de ſcientia, de voluntate, & potentia.

CIRCA primum quæruntur tria:

¶ Primò, utrum Deum eſſe, ſit per ſe notum.

¶ Secundò, utrum ſit demonſtrabile.

¶ Tertiò, an Deus ſit.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum Deum eſſe, ſit per ſe notum.

1. d. 3. q. 1. a. 2. & 2. con. c. 10. & 11. & verit. q. 10. art. 12. & pot. q. 7. art. 2. 11.

AD PRIMUM ſic proceditur. Videtur quòd Deum eſſe ſit per ſe notũ. Illa enim nobis dicuntur per ſe nota, quorũ cognitio nobis naturaliter ineſt, ſicut patet de primis principiis. Sed ſicut dicit Damaſc. * in princ. libri ſui. Omnibus cognitio exiſtẽdi Deũ naturaliter eſt inſerta: ergo Deum eſſe, eſt per ſe notum.

* lib. 1. orth. fid. c. 1. & 3.

¶ 2. Præterea, illa dicuntur eſſe per ſe nota, quæ ſtatim cognitis terminis cognoſcuntur, quod Philoſophus attribuit primis demonſtrationis principiis, in 1. Poſter. † Scito enim quid eſt totum, & quid pars, ſtatim ſcitur quòd omne totum majus eſt ſua parte. Sed intellecto quid ſignificet hoc nomen, Deus, ſtatim habetur, quòd Deus eſt: ſignificatur enim hoc nomine id quo majus cogitari non poteſt: maius autem eſt quod eſt in re, & intellectu, quam quod in intellectu tantùm: unde cùm intellecto hoc nomine, Deus, ſtatim ſit in intellectu, ſequitur etiam quod ſit in re: ergo Deum eſſe eſt per ſe notum.

† text. 6. à med. tom 1.

¶ 3. Præterea, Veritatem eſſe eſt per ſe notum: quia qui negat veritatem eſſe, concedit veritatem non eſſe, ſi enim veritas non eſt, verum eſt veritatem non eſſe: ſi autem eſt aliquid verum, oportet quòd veritas ſit. Deus autem eſt ipſa veritas, Ioan. 14. Ego ſum via, veritas, & vita: Ergo Deum eſſe eſt per ſe notum.

Digitized by Google

Sed contra, nullus poteſt cogitare oppoſitum ejus, quòd eſt per ſe notum, ut patet ex Philoſoph. in 4. Metaph. & 1. * Poſter. circa prima demonſtrationis principia; cogitari autem poteſt oppoſitum ejus, quod eſt Deum eſſe, ſecundum illud Pſal. 52. Dixit inſipiens in corde ſuo, non eſt Deus: ergo Deum eſſe non eſt per ſe notum.

* text. ult. a med. idem, & text. 5. circa fin. 4. Met. text. 9. incipitur c. 1. & 3.

Conclusio.

Cùm Deus ſit ſuum eſſe, & quidnam ſit nos lateat, hæc propoſitio, Deus eſt, per ſe nota ſecundum ſe eſt, licet non quoad nos.

Respondeo dicendum, quòd contingit aliquid eſſe per ſe notum dupliciter. Uno modo ſecundum ſe, & non quo ad nos: alio modo ſecundum ſe, & quo ad nos. Ex hoc enim aliqua propoſitio eſt per ſe nota, quod prædicatum includitur in ratione ſubjecti, ut, Homo eſt animal: nam animal eſt de ratione hominis: ſi igitur notum ſit omnibus de prædicato, & de ſubjecto, quid ſit, propoſitio illa erit omnibus per ſe nota, ſicut patet in primis demonſtrationum principiis, quorum termini ſunt quædam communia quæ nullus ignorat, ut ens & non ens, totum & pars, & ſimilia. Si autem apud aliquos notum non ſit de prædicato & ſubjecto, quid ſit, propoſitio quidem quantum in ſe eſt, erit per ſe nota: non tamen apud illos qui prædicatum & ſubjectum propoſitionis ignorant. Et ideo contingit, ut dicit Boët. * in lib. de hebd. quod quædam ſunt communes animi conceptiones; per ſe notæ apud ſapientes tantum: ut incorporalia in loco non eſſe. Dico ergo quòd hæc propoſitio, Deus eſt, quantum in ſe eſt, per ſe nota eſt: quia prædicatum eſt idem cum ſubjecto: Deus enim eſt ſuum eſſe, ut infrà patebit †. Sed quia nos non ſcimus de Deo quid eſt, non eſt nobis per ſe nota, ſed indiget demonſtrari per ea quæ ſunt magis nota quo ad nos, & minus nota quo ad naturam, ſcilicet per effectus.

* In lib. an omne quod eſt, ſit bonum, circa pr. illius.
† qu. 3. art. 4.

Ad primum ergo dicendum, quòd cognoſcere Deum eſſe, in aliquo communi ſub quadam confuſione, eſt nobis naturaliter inſertum, inquantum ſcilicet, Deus eſt hominis beatitudo, homo enim naturaliter deſiderat beatitudinem: & quod naturaliter deſideratur ab homine, naturaliter cognoſcitur ab eodem. Sed hoc non eſt ſimpliciter cognoſcere Deum eſſe: ſicut cognoſcere venientem, non eſt cognoſcere Petrum, quamvis veniens ſit Petrus: multi enim perfectum hominis bonum quod eſt beatitudo, exiſtimant divitias, quidam verò voluptates, quidam autem aliquid aliud.

Ad secundum dicendum, quòd fortè ille qui audit hoc nomen, Deus, non intelligit ſignificari aliquid, quo majus cogitari non poſſit, cum quidam crediderint Deum eſſe corpus. Dato etiam quod quilibet intelligat hoc nomine, Deus, ſignificari hoc quod dicitur, ſcilicet illud quo majus cogitari non poteſt; non tamen propter hoc ſequitur, quod intelligat id, quod ſignificatur per nomen, eſſe in rerum natura, ſed in apprehenſione intellectus tantum. Nec poteſt argui quod ſit in re, niſi daretur quod ſit in re aliquid, quo majus cogitari non poteſt: quod non eſt datum à ponentibus Deum non eſſe.

Ad tertium dicendum, quòd veritatem eſſe in communi eſt per ſe notum: ſed primam veritatem eſſe, hoc non eſt per ſe notum quo ad nos.

Articulus II.

Utrùm Deum eſſe, ſit demonſtrabile.

1. cont. c. 12. 13. & 14. & po. q. 7. art. 3. & opuſc. 3. c. 4.

Ad secundum ſic proceditur. Videtur quòd Deum eſſe non ſit demonſtrabile. Deum enim eſſe eſt articulus fidei: ſed ea quæ ſunt fidei, non ſunt demonſtrabilia: quia demonſtratio facit ſcire, fides autem eſt de non apparentibus, ut patet per Apoſtolum ad Hebræos undecimo: ergo Deum eſſe non eſt demonſtrabile.

¶ 2. Præterea, Medium demonſtrationis eſt quod quid eſt: ſed de Deo non poſſumus ſcire quid eſt, ſed ſolum quid non eſt, ut dicit Damaſc. * ergo non poſſumus demonſtrare Deum eſſe.

* Lib. 1. orth. fid. c. 4.

¶ 3. Præterea, Si demonſtraretur Deum eſſe, hoc non eſſet niſi ex effectibus ejus: ſed effectus ejus non ſunt proportionati ei, cùm ipſe ſit infinitus, & effectus finiti, finiti autem ad infinitum non eſt proportio: cum ergo cauſa non poſſit demonſtrari per effectum ſibi non proportionatum, videtur quòd Deum eſſe non poſſit demonſtrari.

Sed contra eſt, quòd Apoſtolus dicit ad Romanos primo, Inviſibilia Dei, per ea quæ facta ſunt, intellecta conſpiciuntur. Sed hoc non eſſet, niſi per ea quæ facta ſunt, poſſet demonſtrari Deum eſſe: primum enim, quod oportet intelligi de aliquo, eſt, an ſit.

Conclusio.

Deum eſſe quamvis non à priori, à poſteriori tamen demonſtrari poteſt, ex aliquo ejus notiori nobis effectu.

Respondeo dicendum, quòd duplex eſt demonſtratio. Una; quæ eſt per cauſam, & dicitur propter quid: & hæc eſt per priora ſimpliciter; Alia eſt per effectum, & dicitur demonſtratio quia, & hæc eſt per ea quæ ſunt priora quo ad nos. Cùm enim effectus aliquis nobis eſt manifeſtior quàm ſua cauſa, per effectum procedimus ad cognitionem cauſæ. Ex quolibet autem effectu poteſt demonſtrari propriam cauſam ejus eſſe, ſi tamen ejus effectus ſint magis noti quo ad nos: quia cùm effectus dependeat à cauſa, poſito effectu neceſſe eſt cauſam præexiſtere. Unde Deum eſſe, ſecundum quod non eſt per ſe notum quo ad nos, demonſtrabile eſt per effectus nobis notos.

Ad primum ergo dicendum: quòd Deum eſſe, & alia hujuſmodi, quæ per rationem naturalem nota poſſunt eſſe de Deo, ut dicitur Rom. 1. non ſunt articuli fidei, ſed præambula ad articulos. Sic enim fides præſupponit cognitionem naturalem, ſicut gratia naturam, & ut perfectio perfectibile: nihil tamen prohibet illud, quod ſecundum ſe demonſtrabile eſt & ſcibile, ab aliquo accipi ut credibile, qui demonſtrationem non capit.

Ad secundum dicendum, quòd cùm demonſtratur cauſa per effectum, neceſſe eſt uti effectu loco diffinitionis cauſæ ad demonſtrandum cauſam eſſe, & hoc maximè contingit in Deo: quia ad probandum aliquid eſſe, neceſſe eſt accipere pro medio quid ſignificet nomen, non autem quod quid eſt: quia quæſtio quid eſt, ſequitur quæſtionem an eſt. Nomina autem Dei imponuntur ab effectibus, ut poſtea oſtendetur *. Unde demonſtrando Deum eſſe, per effectum, accipere poſſumus pro medio quid ſignificet hoc nomen Deus.

* qu. 13 art. 1.

Ad tertium dicendum, quod per effectus non proportionatos cauſæ, non poteſt perfecta cognitio de cauſa haberi: ſed tamen ex quocunque effectu manifeſto nobis poteſt demonſtrari cauſam eſſe: ut dictum eſt *: & ſic, ex effectibus Dei poteſt demonſtrari Deum eſſe, licèt per eos non perfectè poſſimus eum cognoſcere ſecundùm ſuam eſſentiam.

* In corp. art.

Articulus III.

Utrum Deus ſit.

1. d. 3. q. 1. art. 1. Et 1. cont. c. 13. Et opuſc. 3. cap. 3. Et ver. q. 1. art. 4. 7. & pote 42. 7.

Ad tertium ſic proceditur. Videtur quòd Deus non ſit. Quia ſi unum contrariorum fuerit infinitum, totaliter deſtructur aliud. Sed hoc intelligitur in hoc nomine, Deus, ſcilicet quod ſit quoddam bonum infinitum: ſi ergo Deus eſſet, nullum malum inveniretur, invenitur autem malum in mundo; ergo Deus non eſt.

¶ 2. Præterea, Quod poteſt compleri per pauciora principia, non fit per plura. Sed videtur quòd omnia quæ apparent in mundo, poſſunt compleri per alia principia, ſuppoſito quòd Deus non ſit: quia ea quæ ſunt naturalia, reducuntur in principium, quod eſt natura: Ea verò quæ ſunt à propoſito, reducuntur in principium, quod eſt ratio humana, vel voluntas. Nulla igitur neceſſitas eſt ponere Deum eſſe.

Sed contra eſt, quod dicitur Exod. 3. ex perſona Dei, Ego ſum qui ſum.

Conclusio.

Neceſſe eſt in rerum natura inveniri unum primum ens immobile, primum efficiens, neceſſarium, non ex alio, maximè ens bonum, & optimum, primum gubernans per intellectum, & omnium ultimum finem, qui Deus eſt.

Respondeo dicendum, quòd Deum eſſe quinque viis probari poteſt.

Prima autem & manifeſtior via eſt, quæ ſumitur ex parte motus. Certum eſt enim & ſenſu conſtat, aliqua moveri in hoc mundo: omne autem quod movetur, ab alio movetur. Nihil enim movetur, niſi ſecundum quod eſt in potentia ad illud, ad quod movetur: movet autem aliquid ſecundum quod eſt actu. Movere enim nihil aliud eſt, quàm educere aliquid de potentia in actum. De potentia autem non poteſt aliquid reduci in actum, niſi per aliquod ens in actu: ſicut calidum in actu, ut ignis facit lignum, quod eſt calidum in potentia, eſſe actu calidum, & per hoc movet, & alterat ipſum. Non autem eſt poſſibile ut idem ſit ſimul in actu & potentia ſecundum idem, ſed ſolùm ſecundum diverſa: quod enim eſt calidum in actu, non poteſt ſimul eſſe calidum in potentia, ſed eſt ſimul frigidum in potentia. Impoſſibile eſt ergo quod ſecundum idem & eodem modo aliquid ſit movens & motum, vel quòd moveat ſeipſum. Omne ergo quod movetur, oportet ab alio moveri. Si ergo id à quo movetur, moveatur, oportet & ipſum ab alio moveri, & illud ab alio: hic autem non eſt procedere in infinitum; quia ſic non eſſet aliquod primum movens, & per conſequens nec aliquod aliud movens, quia moventia ſecunda non movent niſi per hoc quod ſunt mota à primo movente, ſicut baculus non movet niſi per hoc quod eſt motus à manu: ergo neceſſe eſt devenire ad aliquod primum movens, quod à nullo movetur: & hoc omnes intelligunt Deum.

Ex 7. & 8. Phyſ.

Secunda via eſt ex ratione cauſæ efficientis. Invenimus enim in iſtis ſenſibilibus eſſe ordinem cauſarum efficientium, nec tamen invenitur, nec eſt poſſibile quòd aliquid ſit cauſa efficiens ſui ipſius, quia ſic eſſet prius ſeipſo; quod eſt impoſſibile. Non autem eſt poſſibile quòd in cauſis efficientibus procedatur in infinitum: quia in omnibus cauſis efficientibus ordinatis primum eſt cauſa medii, & medium eſt cauſa ultimi, ſive media ſint plura, ſive unum tantum: remota autem cauſa, removetur effectus: ergo, ſi non fuerit primum in cauſis efficientibus, non erit ultimum, nec medium. Sed ſi procedatur in infinitum in cauſis efficientibus, non erit prima cauſa efficiens & ſic non erit nec effectus ultimus, nec cauſæ efficientes mediæ, quod patet eſſe falſum; ergo eſt neceſſe ponere aliquam cauſam efficientem primam, quam omnes Deum nominant.

Ex 2. Met.

Tertia via eſt ſumpta ex poſſibili & neceſſario, quæ talis eſt. Invenimus enim in rebus quædam, quæ ſunt poſſibilia eſſe & non eſſe: cùm quædam inveniantur generari & corrumpi, & per conſequens poſſibilia eſſe & non eſſe. Impoſſibile eſt autem omnia quæ ſunt talia, ſemper eſſe: quia quod poſſibile eſt non eſſe, quandoque non eſt: Si igitur omnia ſunt poſſibilia non eſſe, aliquando nihil fuit in rebus: Sed ſi hoc eſt verum, etiam nunc nihil eſſet, quia quod non eſt, non incipit eſſe niſi per aliquid quod eſt,

Digitized by Google

Si igitur nihil fuit ens, impoſſibile fuit quod aliquid inciperet eſſe, & ſic modò nihil eſſet, quod patet eſſe falſum. Non ergo omnia entia ſunt poſſibilia: ſed oportet aliquid eſſe neceſſarium in rebus. Omne autem neceſſarium vel habet cauſam ſuæ neceſſitatis aliunde, vel non habet: non eſt autem poſſibile quòd procedatur in infinitum in neceſſariis quæ habent cauſam ſuæ neceſſitatis, ſicut nec in cauſis efficientibus, ut probatum eſt *. Ergo neceſſe eſt ponere aliquid quod ſit per ſe neceſſarium, non habens cauſam neceſſitatis aliunde, ſed quod eſt cauſa neceſſitatis aliis: quod omnes dicunt Deum.

* In jam dicta in iſto art.

Quarta via ſumitur ex gradibus, qui in rebus inveniuntur. Invenitur enim in rebus aliquid magis & minus bonum, & verum, & nobile: & ſic de aliis hujuſmodi. Sed magis & minùs dicuntur de diverſis ſecundum quod appropinquant diverſimodè ad aliquid, quod maximè eſt: ſicut magis calidum eſt, quod magis appropinquat maximè calido. Eſt igitur aliquid, quod eſt veriſſimum, & optimum, & nobiliſſimum, & per conſequens maximè ens: nam quæ ſunt maximè vera, ſunt maximè entia, ut dicitur ſecundo metaphyſic.*: Quod autem dicitur maximè tale in aliquo genere, eſt cauſa omnium quæ ſunt illius generis: ſicut ignis, qui eſt maximè calidus, eſt cauſa omnium calidorum, ut in eodem libro dicitur. Ergo eſt aliquid quod omnibus entibus eſt cauſa eſſe, & bonitatis, & cujuſlibet perfectionis: & hoc dicimus Deum.

* Lib. 2. Metaph. cap. 4. t. 3.

Quinta via ſumitur ex gubernatione rerum. Videmus enim, quòd aliqua quæ cognitione carent, ſcilicet corpora naturalia, operantur propter finem: quod apparet ex hoc, quod ſemper aut frequentius eodem modo operantur, ut conſequantur id quod eſt optimum. Unde patet quòd non à caſu, ſed ex intentione perveniunt ad finem. Ea autem quæ non habent cognitionem, non tendunt in finem, niſi directa ab aliquo cognoſcente & intelligente: ſicut ſagitta à ſagittante: ergo eſt aliquid intelligens, à quo omnes res naturales ordinantur ad finem: & hoc dicimus Deum.

Ad primum ergo dicendum, quòd ſicut dicit Aug.* in Enchirid. Deus cùm ſit ſummè bonus, nullo modo ſineret aliquid mali eſſe in operibus ſuis, niſi eſſet adeò omnipotens, & bonus, ut bene faceret etiam de malo, hoc ergo ad infinitam Dei bonitatem pertinet, ut eſſe permittat mala, & ex eis eliciat bona.

* Enchir. c. 11. circa princ. habetur t. 3.

Ad secundum dicendum, quòd cùm natura propter determinatum finem operetur ex directione alicujus ſuperioris agentis, neceſſe eſt ea quæ à natura fiunt, etiam in Deum reducere, ſicut in primam cauſam. Similiter etiam quæ ex propoſito fiunt, oportet reducere in aliquam altiorem cauſam, quæ non ſit ratio & voluntas humana, quia hæc mutabilia ſunt & defectibilia; oportet autem omnia mobilia & deficere poſſibilia, reduci in aliquod primum principium immobile, & per ſe neceſſarium: ſicut oſtenſum eſt.*

* In iſto art.

QUÆSTIO III.

De Dei ſimplicitate, in octo articulos diviſa.

COgnito de aliquo an ſit, inquirendum reſtat, quomodo ſit, ut ſciatur de eo quid ſit. Sed quia de Deo ſcire non poſſumus quid ſit, ſed quid non ſit: non poſſumus conſiderare de Deo quomodo ſit, ſed potiùs quomodo non ſit.

¶ Primò ergo conſiderandum eſt quomodo non ſit.
¶ Secundò quomodo à nobis cognoſcatur.
¶ Tertiò quomodo nominetur.

Poteſt autem oſtendi de Deo quomodo non ſit, removendo ab eo quæ ei non conveniunt, utpotè compoſitionem, motum, & alia hujuſmodi.

¶ Primò ergo inquiretur de ſimplicitate ipſius, per quam removetur ab eo compoſitio. Et quia ſimplicia in rebus corporalibus ſunt imperfecta & partes:
¶ Secundò inquiretur de perfectione ipſius.
¶ Tertiò de infinitate ejus.
¶ Quartò de immutabilitate.
¶ Quintò de unitate.

Circa primum quæruntur octo.

¶ Primò, utrum Deus ſit corpus quaſi compoſitionem habens ex partibus quantitativis.
¶ Secundò, utrum ſit in eo compoſitio formæ & materiæ.
¶ Tertiò, utrum ſit in eo compoſitio quidditatis, ſive eſſentiæ, vel naturæ, & ſubjecti.
¶ Quartò, utrum ſit in eo compoſitio, quæ eſt ex eſſentia & eſſe.
¶ Quintò, utrum ſit in eo compoſitio generis & differentiæ.
¶ Sextò, utrum ſit in eo compoſitio ſubjecti & accidentis.
¶ Septimò, utrum ſit quocumque modo compoſitus, vel totaliter ſimplex.
¶ Octavò, utrum veniat in compoſitionem cum aliis.

Articulus Primus.

Utrum Deus ſit corpus.

1. contra c. 36. & l. 2. c. 3. princ. & l. 4. c. 11. col. 2. & opuſc. 2. cap. 16. & 17.

AD Primum ſic proceditur. Videtur quòd Deus ſit corpus. Corpus enim eſt quod habet trinam dimenſionem: ſed ſacra Scriptura attribuit Deo trinam dimenſionem: dicitur enim Job 11. Excelſior cœlo eſt, & quid facies? profundior inferno, & unde cognoſces? longior terra menſura ejus, & latior mari: ergo Deus eſt corpus.

¶ 2. Præterea, Omne figuratum eſt corpus, cùm figura ſit qualitas circa quantitatem: ſed Deus videtur eſſe figuratus, cùm ſcriptum ſit Gen. 1. Faciamus hominem ad imaginem & ſimilitudinem noſtram, figura enim imago dicitur, ſecundum illud Heb. 1. Cùm ſit ſplendor gloriæ & figura ſubſtantiæ ejus: id eſt, imago, ergo Deus eſt corpus.

¶ 3. Præterea, Omne quod habet partes corporeas, eſt corpus: ſed Scriptura attribuit Deo partes corporeas, dicitur enim Job quadrageſimo primo: Si habes brachium ut Deus, & in Pſal.* Oculi Domini ſuper juſtos: & Dextera Domini fecit virtutem: ergo Deus eſt corpus.

* Pſ. 33. & 117.

¶ 4. Præterea, Situs non convenit niſi corpori: ſed ea quæ ad ſitum pertinent, in Scripturis dicuntur de Deo: dicitur enim Eſaiæ 6. Vidi Dominum ſedentem, & Eſaiæ 3. Stat ad judicandum Dominus, ergo Deus eſt corpus.

¶ 5. Præterea, Nihil poteſt eſſe terminus localis à quo, vel ad quem, niſi ſit corpus, vel aliquid corporeum: ſed Deus in Scriptura dicitur eſſe terminus localis, ut ad quem, ſecundum illud Pſal.* Accedite ad eum, & illuminamini: & ut à quo, ſecundum illud Hier. 17. Recedentes à te, in terra ſcribentur; ergo Deus eſt corpus.

* Pſ. 33.

Sed contra eſt, quòd dicitur Joan. 4. Spiritus eſt Deus.

Conclusio.

Cùm Deus ſit primum movens immotum, ac primum ens, & omnium nobiliſſimum, impoſſibile eſt corpus eſſe.

Respondeo dicendum, abſolutè Deum non eſſe corpus: quod tripliciter oſtendi poteſt.

Primò quidem, quia nullum corpus movet non motum, ut patet inducendo per ſingula. Oſtenſum eſt autem ſupra*, quòd Deus eſt primum movens immobile: unde manifeſtum eſt quòd Deus non eſt corpus.

* qu. 2. art. 3.

Secundò, quia neceſſe eſt id quod eſt primum ens, eſſe in actu, & nullo modo in potentia. Licet enim in uno & eodem quod exit de potentia in actu, prior ſit tempore potentia quàm actus, ſimpliciter tamen prior eſt actus quàm potentia: quia quod eſt in potentia, non reducitur in actum, niſi per ens actu. Oſtenſum eſt autem ſupra* quòd Deus eſt primum ens. Impoſſibile eſt igitur, quòd in Deo ſit aliquid in potentia: omne autem corpus eſt in potentia: quia continuum, inquantum hujuſmodi diviſibile eſt in infinitum; impoſſibile eſt igitur Deum eſſe corpus.

* q. præc. art. 3.

Tertiò, quia Deus eſt id quod eſt nobiliſſimum in entibus, ut ex dictis patet*. Impoſſibile eſt autem aliquod corpus eſſe nobiliſſimum in entibus: quia corpus aut eſt vivum, aut non vivum. Corpus autem vivum, manifeſtum eſt quòd eſt nobilius corpore non vivo: corpus autem vivum non vivit inquantum corpus, quia ſic omne corpus viveret: oportet igitur quòd vivat per aliquid aliud, ſicut corpus noſtrum vivit per animam. Illud autem per quod vivit corpus, eſt nobilius quàm corpus, impoſſibile eſt igitur Deum eſſe corpus.

* Ibid.

Ad primum ergo dicendum, quòd ſicut ſuprà dictum eſt*, ſacra Scriptura tradit nobis ſpiritualia & divina ſub ſimilitudinibus corporalium. Unde, cùm trinam dimenſionem Deo attribuit ſub ſimilitudine quantitatis corporeæ, quantitatem virtualem ipſius deſignat: utpote per profunditatem, virtutem ad cognoſcendum occulta: per altitudinem, excellentiam virtutis ſuper omnia: per longitudinem, durationem ſui eſſe: per latitudinem, affectum dilectionis ad omnia. Vel ut dicit * Dionyſ. 9. cap. de div. nom. per profunditatem Dei, intelligitur incomprehenſibilitas ipſius eſſentiæ, per longitudinem, proceſſus virtutis ejus omnia penetrantis: per latitudinem verò, ſuperextenſio ejus ad omnia penetrantis: per latitudinem verò, ſuperextenſio ejus ad omnia, inquantum ſcilicet ſub ejus protectione omnia continentur.

* qu. 1. art. 9.
* cap. 9. parum a med.

Ad secundum dicendum, quod homo dicitur eſſe ad * imaginem Dei, non ſecundum corpus, ſed ſecundum id quo homo excellit alia animalia: unde Gen. 1. poſtquam dictum eſt, Faciamus hominem ad imaginem & ſimilitudinem noſtram, ſubditur, ut præſit piſcibus maris, &c. excellit autem homo omnia animalia, quantum ad rationem & intellectum; unde ſecundum intellectum & rationem, quæ ſunt incorporea, homo eſt ad imaginem Dei.

* Epiph. hær. 70. contra ſectam Audianorum.

Ad tertium dicendum, quòd partes corporeæ attribuuntur Deo in Scripturis, ratione ſuorum actuum ſecundum quamdam ſimilitudinem, ſicut actus oculi eſt videre: unde oculus de Deo dictus ſignificat virtutem ejus ad videndum modo intelligibili, non ſenſibili: & ſimile eſt de aliis partibus.

Ad quartum dicendum, quòd etiam ea quæ ad ſitum pertinent non attribuuntur Deo, niſi ſecundum, quandam ſimilitudinem, ſicut dicitur ſedens, propter ſuam immobilitatem & auctoritatem: & ſtans, propter ſuam fortitudinem ad debellandum omne quod adverſatur ei.

Ad quintum dicendum, quòd ad Deum non acceditur paſſibus corporalibus, cùm ubique ſit, ſed affectibus mentis: & eodem modo ab eo receditur: & ſic acceſſus & receſſus ſub ſimilitudine localis motus deſignant ſpiritualem affectum.

Articulus II.

Utrum in Deo ſit compoſitio formæ & materiæ.

1. cont. c. 17. & 36. Et opuſc. 3. c. 9.

AD secundum ſic proceditur. Videtur quòd in Deo ſit compoſitio formæ & materiæ: Omne enim quod habet animam, eſt compoſitum ex materia & forma, quia anima eſt forma corporis. Sed Scriptura attribuit animam Deo: introducitur enim ad Hebræos 10. ex perſona Dei, Juſtus autem meus ex fide vivit; quod ſi ſubtraxerit ſe, non placebit animæ meæ, ergo Deus eſt compoſitus ex materia & forma.

¶ 2. Præterea, Ira, gaudium, & hujuſmodi ſunt paſſiones conjuncti,

Digitized by Google

* Text. 12. 14. & 35. com. 2. juncti, * ut dicitur 1. de anima: ſed hujuſmodi attribuuntur Deo in Scriptura, dicitur enim in Pſal. Iratus eſt furore Dominus in populum ſuum: ergo Deus ex materia & forma eſt compoſitus.

¶ 3. Præterea, Materia eſt principium individuationis. Sed Deus videtur eſſe individuum: non enim de multis prædicatur; ergo eſt compoſitus ex materia & forma.

Sed contra: Omne compoſitum ex materia & forma eſt corpus: quantitas enim dimenſiva eſt, quæ primo inhæret materiæ: ſed Deus non eſt corpus, ut oſtenſum eſt*: ergo Deus non eſt compoſitus ex materia & forma. * Artic. præced.

Conclusio.

Cùm Deus ſit actus purus, primum bonum & optimum, & primum agens ſimpliciter, non eſt aliqua materia in ipſo.

Respondeo dicendum, quòd impoſſibile eſt in Deo eſſe materiam.

* quæſt. 3. art. 3. Primò quidem, quia materia id quod eſt in potentia eſt*, oſtenſum eſt autem, quod Deus eſt purus actus, non habens aliquid de potentialitate: unde impoſſibile eſt quod Deus ſit compoſitus ex materia & forma.

Secundò, quia omne compoſitum ex materia & forma eſt perfectum & bonum per ſuam formam; unde oportet quod ſit bonum per participationem, ſecundum quod materia participat formam. Primum autem quod eſt bonum & optimum, quod Deus eſt, non eſt bonum per participationem, quia bonum per eſſentiam prius eſt quàm bonum per participationem: unde impoſſibile eſt quòd Deus ſit compoſitus ex materia & forma.

Tertiò, quia unumquodque agens agit per ſuam formã: unde ſecundum quod aliquid ſe habet ad formam, ſic ſe habet ad hoc quod ſit agens: quod igitur primum eſt & per ſe agens, oportet quod ſit primo & per ſe forma. Deus autem eſt primum agens, cùm ſit prima cauſa efficiens, ut oſtenſum eſt.* Eſt igitur per eſſentiam ſuam forma, & non compoſitus ex materia & forma. * 2. cont. c. 41. & 45. Et opuſc. 3. c. 10.

Ad primum ergo dicendum, quod anima attribuitur Deo per ſimilitudinem actus: quod enim volumus aliquid, ex anima noſtra eſt: unde illud dicitur eſſe placitum animæ Dei, quod eſt placitum voluntati ipſius.

Ad secundum dicendum, quòd ira & hujuſmodi attribuuntur Deo ſecundum ſimilitudinem effectus; quia enim proprium eſt irati punire, ejus punitio ira metaphoricè vocatur.

Ad tertium dicendum, quod formæ quæ ſunt receptibiles in materia, individuantur per materiam; quæ non poteſt eſſe in alio, cùm ſit primum ſubjectum ſubſtans, forma verò quantum eſt de ſe, niſi aliquid aliud impediat, recipi poteſt à pluribus. Sed illa forma quæ non eſt receptibilis in materia, ſed eſt per ſe ſubſiſtens, ex hoc ipſo individuatur, quòd non poteſt recipi in alio, & hujuſmodi forma eſt Deus: unde non ſequitur, quod habeat materiam.

Articulus III.

Utrum ſit idem Deus quod ſua eſſentia vel natura.

Ad tertium ſic proceditur. Videtur quòd non ſit idem Deus quod ſua eſſentia vel natura. Nihil enim eſt in ſeipſo: ſed eſſentia vel natura Dei, quæ eſt deitas, dicitur eſſe in Deo; ergo videtur quòd Deus non ſit idem quod ſua eſſentia vel natura.

¶ 2. Præterea, Effectus aſſimilatur ſuæ cauſæ, quia omne agens agit ſibi ſimile; ſed in rebus creatis non eſt idem ſuppoſitum quod ſua natura: non enim idem eſt homo quod ſua humanitas: ergo nec Deus eſt idem quod ſua deitas.

Sed contra, de Deo dicitur quod eſt vita, & non ſolùm quod eſt vivens, ut patet Joann. 14. Ego ſum via, veritas & vita. Sicut autem ſe habet vita ad viventem, ita deitas ad Deum. Ergo Deus eſt ipſa Deitas.

Conclusio.

Cùm Deus non ſit ex materia & forma compoſitus, idem eſt quod ſua eſſentia & natura.

Respondeo dicendum, quòd Deus eſt idem quod ſua eſſentia vel natura. Ad cujus intellectum ſciendum eſt, quod in rebus compoſitis ex materia & forma, neceſſe eſt quòd differant natura vel eſſentia & ſuppoſitum: quia eſſentia vel natura comprehendit in ſe tantùm illa quæ cadunt in diffinitione ſpeciei, ſicut humanitas comprehendit in ſe ea quæ cadunt in diffinitione hominis: hic enim homo eſt homo, & hoc ſignificat humanitas; ſcilicet illud quo homo eſt homo. Sed materia individualis cum accidentibus omnibus individuantibus ipſam non cadit in diffinitione ſpeciei: non enim cadunt in diffinitione hominis hæ carnes & hæc oſſa, aut albedo, vel nigredo, vel aliquid hujuſmodi, unde hæ carnes & hæc oſſa & accidentia deſignantia hanc materiam non includuntur in humanitate: & tamen in eo quod eſt homo includuntur; unde id quod eſt homo, habet in ſe aliquid quod non habet humanitas: & propter hoc non eſt totaliter idem homo & humanitas: ſed humanitas ſignificatur ut pars formalis hominis: quia principia diffinientia habent ſe formaliter reſpectu materiæ individuantis. In his verò quæ non ſunt compoſita ex materia & forma, in quibus individuatio non eſt per materiam individualem, id eſt, per hanc materiam, ſed ipſæ formæ per ſe individuantur, oportet quòd ipſæ formæ ſint ſuppoſita ſubſiſtentia: unde in eis non differt ſuppoſitum & natura. Et ſic, cùm Deus non ſit compoſitus ex materia & forma, ut oſtenſum eſt*, oportet quòd Deus ſit ſua deitas, ſua vita, & quicquid aliud ſic de Deo prædicatur. * Artic. præced.

Ad primum ergo dicendum, quòd de rebus ſimplicibus loqui non poſſumus, niſi per modum compoſitorum, à quibus cognitionem accipimus: & ideo de Deo loquentes utimur nominibus concretis, ut ſignificemus ejus ſubſiſtentiam, quia apud nos non ſubſiſtunt niſi compoſita: & utimur nominibus abſtractis, ut ſignificemus ejus ſimplicitatem. Quod ergo dicitur Deitas vel vita, vel aliquid hujuſmodi eſſe in Deo, referendum eſt ad diverſitatem, quæ eſt in acceptione intellectus noſtri, & non ad aliquam diverſitatem rei.

Ad secundum dicendum; quòd effectus Dei imitantur ipſum non perfectè, ſed ſecundum quod poſſunt; & hoc ad defectum imitationis pertinet; quòd id, quod eſt ſimplex & unum non poteſt repræſentari niſi per multa: & ſic accidit in eis compoſitio, ex qua provenit quod in eis non eſt idem ſuppoſitum quod natura.

Articulus IV.

Utrum in Deo ſit idem eſſentia & eſſe.

Ad quartum ſic proceditur. Videtur quòd in Deo non ſit idem eſſentia & eſſe. Si enim hoc ſit, tunc ad eſſe divinum nihil additur: ſed eſſe cui nulla ſit additio, eſt eſſe commune, quod de omnibus prædicatur: ſequitur ergo, quòd Deus ſit ens commune prædicabile de omnibus: hoc autem eſt falſum, ſecundum illud Sapient. 14. Incommunicabile nomen lignis & lapidibus impoſuerunt; ergo eſſe Dei non eſt ejus eſſentia. 1. d. 8. q. 1. art. 1. Et 1. cont. c. 22. & 15. Et lib. 2. c. 51. Et l. 4. t. 116 text. 4. Et pot. q. 7. art. 2. Et quod l. 2. qu. 2. Et opuſc. 3. c. 11. 12 & 109.

¶ 2. Præterea, De Deo ſcire poſſumus an ſit, ut ſuprà dictum eſt*: non autem poſſumus ſcire quid ſit, ergo non eſt idem eſſe Dei, & quod quid eſt ejus, ſive quidditas vel natura. * qu. 2. art. 2.

Sed contra eſt, quòd Hilar.† dicit in 6. de Trin. eſſe non eſt accidens in Deo, ſed ſubſiſtens veritas, id ergo, quod ſubſiſtit in Deo, eſt ſuum eſſe. † lib. 6. in ſol. 21 à princ. lib. 1.

Conclusio.

Deus cùm ſit primum efficiens, ac actus purus, & ens ſimpliciter primum, eſſentiam indiſtinctam ab eſſe habet.

Respondeo dicendum, quòd Deus non ſolùm eſt ſua eſſentia, ut oſtenſum eſt, * ſed etiam ſuum eſſe: quod quidem multipliciter oſtendi poteſt. * Artic. præced.

Primò quidem, quia quidquid eſt in aliquo, quod eſt præter eſſentiam ejus, oportet eſſe cauſatum, vel à principiis eſſentiæ, ſicut accidentia propria conſequentia ſpeciem, ut riſibile conſequitur hominem, & cauſatur ex principiis eſſentialibus ſpeciei, vel ab aliquo exteriori, ſicut calor in aqua cauſatur ab igne. Si igitur ipſum eſſe rei ſit aliud ab ejus eſſentia, neceſſe eſt; quod eſſe illius rei vel ſit cauſatum ab aliquo exteriori, vel à principiis eſſentialibus ejuſdem rei. Impoſſibile eſt autem quod eſſe ſit cauſatum tantum ex principiis eſſentialibus rei: quia nulla res ſufficit quod ſit ſibi cauſa eſſendi, ſi habeat eſſe cauſatum. Oportet ergo quod illud, cujus eſſe eſt aliud ab eſſentia ſua, habeat eſſe cauſatum ab alio, hoc autem non poteſt dici de Deo: quia Deum dicimus eſſe primam cauſam efficientem: impoſſibile eſt ergo, quòd in Deo ſit aliud eſſe, & aliud ejus eſſentia.

Secundò, quia eſſe eſt actualitas omnis formæ vel naturæ: non enim bonitas vel humanitas ſignificatur in actu, niſi prout ſignificamus eam eſſe: oportet igitur quod ipſum eſſe comparetur ad eſſentiam, quæ eſt aliud ab ipſo, ſicut actus ad potentiam: cùm igitur in Deo nihil ſit potentiale, ut oſtenſum eſt ſuprà *: ſequitur quod non ſit aliud in eo eſſentia, quàm ſuum eſſe: ſua igitur eſſentia eſt ſuum eſſe. * qu. 2. art. 3.

Tertiò, quia ſicut illud, quod habet ignem, & non eſt ignis, eſt ignitum per participationem; ita illud, quod habet eſſe & non eſt eſſe, eſt ens per participationem. Deus autem eſt ſua eſſentia, ut oſtenſum eſt *: ſi igitur non ſit ſuum eſſe, erit ens per participationem, & non per eſſentiam: non ergo erit primum ens, quod abſurdum eſt dicere. Eſt igitur Deus ſuum eſſe, & non ſolùm ſua eſſentia. * Art. 3. hujus q.

Ad primum ergo dicendum, quòd aliquid cui non ſit additio, poteſt intelligi dupliciter: uno modo, ut de ratione ejus ſit quod non fiat ei additio, ſicut de ratione animalis irrationalis eſt, ut ſit ſine ratione. Alio modo intelligitur aliquid, cui non ſit additio; quia non eſt de ratione ejus quod ſibi fiat additio. Sicut animal commune eſt ſine ratione, quia non eſt de ratione animalis communis ut habeat rationem, ſed nec de ratione ejus eſt, ut careat ratione. Primo igitur modo eſſe ſine additione, eſt eſſe divinum. Secundo modo eſſe ſine additione, eſt eſſe commune.

Ad secundum dicendum, quòd eſſe dupliciter dicitur, uno modo ſignificat actum eſſendi, alio modo ſignificat compoſitionem propoſitionis, quam anima adinvenit conjungens prædicatum ſubjecto. Primo igitur modo accipiendo eſſe, non poſſumus ſcire eſſe Dei, nec ejus eſſentiam, ſed ſolùm ſecundo modo. Scimus enim quod hæc propoſitio, quam formamus de Deo, cùm dicimus, Deus eſt, vera eſt: & hoc ſcimus ex ejus effectibus, ut * ſuprà dictum eſt. * qu. 2. art. 2.

Articulus V.

Utrum Deus ſit in aliquo genere.

Ad quintum ſic proceditur. Videtur quòd Deus ſit in genere aliquo. Subſtantia enim eſt ens per ſe ſubſiſtens, hoc autem maximè convenit Deo: ergo Deus eſt in genere ſubſtantiæ. 1. d. 8. q. 4. & d. 19. q. 4. Et 1 cont. c. 17. & 25. Et pot. q. 7. 3. Et opuſc. 3. c. 12. Et opuſc. 42. c. 3. & 5.

¶ 2. Præterea, Unumquodque menſuratur per aliquid ſui generis: ſicut longitudines per longitudinem: & numeri per numerum: ſed Deus eſt menſura omnium ſubſtantiarum, ut patet per Commentatorem 10. Metaphyſ. ergo Deus eſt in genere ſubſtantiæ.

Digitized by Google

Sed contra; Genus eſt prius ſecundum intellectum, eo quòd in genere continetur: ſed nihil eſt prius Deo nec ſecundùm rem, nec ſecundum intellectum: ergo Deus non eſt in aliquo genere.

Conclusio.

Cùm Deus ſit actus purus, neque in eo eſſe ab eſſentia diſtinguatur, ac cujuſcumque generis principium ſit, in nullo directè vel reductivè genere eſt.

Respondeo dicendum, quòd aliquid eſt in genere dupliciter: Uno modo ſimpliciter & propriè, ſicut ſpecies, quæ ſub genere continentur. Alio modo per reductionem, ſicut principia & privationes, ſicut punctum & unitas reducuntur ad genus quantitatis, ſicut principia: cæcitas autem & omnis privatio reducuntur ad genus ſui habitus.

Neutro autem modo Deus eſt in genere.

Quòd enim non poſſit eſſe ſpecies alicujus generis, tripliciter oſtendi poteſt.

Primò quidem, quia ſpecies conſtituitur ex genere & differentia, ſemper autem id, à quo ſumitur differentia, conſtituens ſpeciem: ſe habet ad illud unde ſumitur genus ſicut actus ad potentiam: animal enim ſumitur à natura ſenſitiva per modum concretionis; (hoc enim dicitur animal, quod naturam ſenſitivam habet) rationale verò ſumitur à natura intellectiva. quia rationale eſt quod naturam intellectivam habet: intellectivum autem comparatur ad ſenſitivum, ſicut actus ad potentiam, & ſimiliter manifeſtum eſt in aliis: unde cùm in Deo non adjungatur potentia actui, impoſſibile eſt quòd ſit in genere tanquam ſpecies.

** art. præced.*

Secundò, quia cum eſſe Dei ſit ejus eſſentia, ut oſtenſum eſt*; ſi Deus eſſet in aliquo genere, oporteret quod genus ejus eſſet ens: nam genus ſignificat eſſentiam rei, cum prædicetur in eo quod quid eſt. Oſtendit autem Philoſophus in 3. met.* quòd ens non poteſt eſſe genus alicujus. Omne enim genus habet differentias, quæ ſunt extra eſſentiam generis: nulla autem differentia poteſt inveniri, quæ eſſet extra ens: quia non ens non poteſt eſſe differentia: unde relinquitur, quòd Deus non ſit in genere.

** lib. 3. Metaph. text. 10. tom. 3.*

Tertiò, quia omnia quæ ſunt in genere uno, communicant in quidditate vel eſſentia generis, quod prædicatur de eis in eo quod quid eſt; differunt autem ſecundum eſſe: non enim idem eſt eſſe hominis & equi, nec hujus hominis & illius hominis: & ſic oportet quòd quæcunque ſunt in genere, differant in eis eſſe, & quod quid eſt, id eſt, eſſentia; in Deo autem non differunt, ut oſtenſum eſt*: unde manifeſtum eſt, quòd Deus non eſt in genere ſicut ſpecies.

** ar. præced.*

Ex hoc patet quod non habet genus, neque differentias, neque eſt diffinitio ipſius, neque demonſtratio niſi per effectum, quia diffinitio eſt ex genere & differentia, demonſtrationis autem medium eſt diffinitio.

Quod autem Deus non ſit in genere per reductionem ut principium. manifeſtum eſt ex eo, quod principium quod reducitur ad aliquod genus, non ſe extendit ultra genus illud; ſicut punctum non eſt principium niſi quantitatis continuæ, & unitas quantitatis diſcretæ: Deus autem eſt principium totius eſſe, ut infra oſtendetur*: Unde non continetur in aliquo genere, ſicut principium.

** qu. 44. art. 1.*

Ad primum ergo dicendum, quòd ſubſtantiæ nomen non ſignificat hoc ſolùm quod eſt per ſe eſſe: quia hoc quod eſt eſſe, non poteſt per ſe eſſe genus, * ut oſtenſum eſt, ſed ſignificat eſſentiam cui competit ſic eſſe, id eſt, per ſe eſſe; quod tamen eſſe non eſt ipſa ejus eſſentia: & ſic patet quod Deus non eſt in genere ſubſtantiæ.

** In cor. art.*

Ad secundum dicendum, quòd objectio illa procedit de menſura proportionata: hanc enim oportet eſſe homogeneam menſurato: Deus autem non eſt menſura proportionata alicui. Dicitur tamen menſura omnium, ex eo quod unumquodque tantùm habet de eſſe, quantùm ei appropinquat.

Articulus VI.

Utrum in Deo ſint aliqua accidentia.

1. d. 8. q. 4. a. 3. & 1. cont. c. 23. & 31. Et po. q. 7. a. 4. Et opuſc. 2. c. 23. 25. 5^. 65 & 66.

Ad sextum ſic proceditur. Videtur quòd in Deo ſint aliqua accidentia. Subſtantia enim nulli eſt accidens, ut dicitur in 1. Phyſ.* quod ergo in uno eſt accidens, non poteſt in alio eſſe ſubſtantia: ſicut probatur, quod calor non ſit forma ſubſtantialis ignis, quia in aliis eſt accidens: Sed ſapientia, virtus, & hujuſmodi, quæ in nobis ſunt accidentia, Deo attribuuntur, ergo in Deo ſunt accidentia.

¶ 2. Præterea, In quolibet genere eſt unum primum: multa autem ſunt genera accidentium: ſi igitur prima illorum generum non ſunt in Deo, erunt multa prima extra Deum: quod eſt inconveniens.

** tex. 27. & 10. tom. 2.*

† Ante med. de Trinit.

Sed contra. Omne accidens in ſubjecto eſt: Deus autem non poteſt eſſe ſubjectum: quia forma ſimplex non poteſt eſſe ſubjectum: ut dicit Boët. † in lib. de Trinit. ergo in Deo non poteſt eſſe accidens.

Conclusio.

Cùm Deus ſit actus purus, ac ipſum eſſe, primumque ens, ac prima cauſa, in eo nullum accidens eſſe poteſt.

Respondeo dicendum, quòd ſecundum præmiſſa: manifeſtè apparet, quod in Deo accidens eſſe non poteſt.

Primò quidem, quia ſubjectum comparatur ad accidens, ſicut potentia ad actum; ſubjectum enim ſecundum accidens eſt aliquo modo in actu; eſſe autem in potentia, omnino removetur à Deo, ut ex prædictis patet, *.

** qu. 2. a. 3.*

Secundò, quia Deus eſt ſuum eſſe: ſed ut Boët. dicit † in lib. de hebd. licet id quod eſt, aliquid aliud poſſit habere adjunctum; tamen ipſum eſſe nihil aliud adjunctum habere poteſt: ſicut quod eſt calidum poteſt habere aliquid extraneum quàm calidum, ut albedinem; ſed ipſe nihil habet præter calorem.

† in lib. qui dicitur: An omne, quod eſt, bonum ſit, à medio illius.

Tertiò, quia omne quod eſt per ſe, prius eſt eo quod eſt per accidens. Unde cùm Deus ſit ſimpliciter primum ens, in eo nihil poteſt eſſe per accidens. Sed nec accidentia per ſe, in eo eſſe poſſunt ſicut riſibile eſt per ſe accidens hominis, quia hujuſmodi accidentia cauſantur ex principiis ſubjecti: In Deo autem nihil poteſt eſſe cauſatum, cùm ſit cauſa prima: unde relinquitur, quod in Deo nullum ſit accidens.

Ad primum ergo dicendum, quòd virtus & ſapientia non univocè dicuntur de Deo & de nobis, ut infra patebit. * Unde non ſequitur quòd ſint accidentia in Deo, ſicut in nobis.

** qu. 13. art. 5.*

Ad secundum dicendum, quòd cùm ſubſtantia ſit prior accidentibus, principia accidentium reducuntur in principia ſubſtantiæ, ſicut in priora: quamvis Deus non ſit primum contentum in genere ſubſtantiæ, ſed primum extra omne genus reſpectu totius eſſe.

Articulus VII.

Utrum Deus ſit omnino ſimplex.

1. d. 8. q. 4. a. 1. & 1. cont. c. 16. 18. & 19. Et po. q. 7. art. 1. & opuſc. 3. c. 9 & 21. & cauſis le. 21.

Ad septimum ſic proceditur. Videtur quòd Deus non ſit omnino ſimplex. Ea enim quæ ſunt à Deo, imitantur ipſum; unde à primo ente ſunt omnia entia, & à primo bono ſunt omnia bona: ſed in rebus, quæ ſunt à Deo, nihil eſt omnino ſimplex, ergo nec Deus.

¶ 2. Præterea, Omne quod eſt melius, Deo attribuendum eſt: ſed apud nos compoſita ſunt meliora ſimplicibus: ſicut corpora mixta elementis, & animalia ſuis partibus: ergo non eſt dicendum quòd Deus ſit omnino ſimplex.

Sed contra eſt, quòd Auguſt. dicit * 6. de Trin. quod Deus verè & ſummè ſimplex eſt.

** c. 6. & 7. per totum tom 9.*

Conclusio.

Cùm Deus ſit primum ens, prima cauſa, actus purus & ipſum eſſe; omni prorſus ſimplicitate gaudet.

Respondeo dicendum, quòd Deum eſſe omnino ſimplicem, multipliciter poteſt eſſe manifeſtum.

Primò quidem per ſupradicta. * Cùm enim in Deo non ſit compoſitio, neque quantitativarum partium, quia non eſt corpus: neque compoſitio formæ & materiæ: neque in eo ſit aliud natura & ſuppoſitum: neque aliud eſſentia & eſſe: neque in eo ſit compoſitio generis & differentiæ, neque ſubjecti & accidentis: manifeſtum eſt, quod Deus nullo modo compoſitus eſt, ſed eſt omnino ſimplex.

** ar. præced. hujus q.*

Secundò, quia omne compoſitum eſt poſterius ſuis componentibus, & dependens ex eis: Deus autem eſt primum ens, ut ex dictis patet.*

** qu. 2. art. 3.*

Tertiò, quia omne compoſitum cauſam habet quæ enim ſecundùm ſe diverſa ſunt non conveniunt in aliquod unum, niſi per aliquam cauſam adunantem ipſa. Deus autem non habet cauſam, ut ſuprà oſtenſum eſt.* cùm ſit prima cauſa efficiens,

** Ibid.*

Quartò, quia in omni compoſito oportet eſſe potentiam & actum (quod in Deo non eſt: quia vel una partium eſt actus reſpectu alterius, vel ſaltem omnes partes ſunt in potentia reſpectu totius.

Quintò, quia omne compoſitum eſt aliquid, quod non convenit alicui ſuarum partium: & quidem in totis diſſimilium partium manifeſtum eſt; nulla enim partium hominis eſt homo, neque aliqua partium pedis eſt pes. In totis verò ſimilium partium, licet aliquid quod dicitur de toto, dicatur de parte, ſicut pars aëris eſt aër, & aquæ aqua: aliquid tamen dicitur de toto quod non convenit alicui partium: non enim ſi tota aqua eſt bicubita, & pars ejus. Sic igitur in omni compoſito eſt aliquid quod non eſt ipſum, hoc autem etſi poſſit dici de habente formam, quod ſcilicet habeat aliquid quod non eſt ipſum; puta in albo eſt aliquid quod non pertinet ad rationem albi: tamen in ipſa forma nihil eſt alienum: Unde, cum Deus ſit ipſa forma vel potius ipſum eſſe, nullo modo compoſitus eſſe poteſt. Et hanc rationem tangit. Hilar. 7. de Trin. dicens: Deus qui virtus eſt, ex infirmis non continetur; neque qui lux eſt, ex obſcuris coaptatur.

Ad primum ergo dicendum, quòd ea quæ ſunt à Deo, imitantur ipſum, ſicut cauſata primam cauſam. Eſt autem hoc de ratione cauſati, quòd ſit aliquo modo compoſitum: quia ad minus, eſſe ejus eſt aliud quàm quod quid eſt, ut infra patebit *

** q. 4. ar. 1. arg. 1.*

Ad secundum dicendum, quòd apud nos compoſita ſunt meliora ſimplicibus; quia perfectio bonitatis creaturæ non invenitur in uno, ſed in multis: ſed perfectio divinæ bonitatis invenitur in uno ſimplici, ut infrà oſtendetur.†

† q. 4. ar. 1. & q. 6. a. 2.

Articulus VIII.

Utrum Deus in compoſitionem aliorum veniat.

1. d 8. q. 3. ar. 2. & 1. con. c. 17. 27. & 28. & ver. q. 21. ar. 6. q. 6. ar. 6.

Ad octavum ſic proceditur. Videtur quòd Deus in compoſitionem aliorum veniat. Dicit enim Dionyſ. 4.* cap. cæl. Hier. Eſſe omnium eſt, quæ ſuper eſſe eſt, Deitas; ſed eſſe omnium intrat compoſitionem uniuſcujuſque: ergo Deus in compoſitionem aliorum venit.

** c. 4 non remotè à princ.*

¶ 2. Præterea, Deus eſt forma, dicit enim Auguſtin. † in lib. de verbis

† ſer. 38. ſuper il-

Joā. 1. In principio erat verbū, t. 10. & mal. q. 16. art. 12. & op. 3. cap. 27. 28. 221. & 222.

verbis Domini, quòd verbum Dei, quod eſt Deus, eſt forma quædam non formata: ſed forma eſt pars compoſiti: ergo Deus eſt pars alicujus compoſiti.

¶ 3. Præterea, Quæcunque ſunt, & nullo modo differunt, ſunt idem; ſed Deus & materia prima ſunt, & nullo modo differunt: ergo penitus ſunt idem: ſed materia prima intrat compoſitionem rerum: ergo & Deus. Probatio mediæ, Quæcunque differunt, aliquibus differentiis differunt, & ita oportet ea eſſe compoſita: ſed Deus & materia ſunt omninò ſimplicia; ergo nullo modo differunt.

** lib. 2. p. 1. à med. illius.*

Sed contra eſt, quòd dicit Dion. * 2. c. de div. nom. quòd neque tactus eſt ejus, ſcilicet Dei: neque alia quædam ad partes commiſcenda communio.

** Inter opera Ariſt. t. 3. in propoſ. 6.*

¶ 4. Præterea, dicitur in lib. de cauſis *, quod cauſa prima regit omnes res, præterquam commiſceatur eis.

CONCLUSIO.

Deus prima cauſa efficiens, ac primum ſimpliciter ens & agens cùm ſit, impoſſibile eſt in alicujus compoſitionem venire, vel ut mundi anima, vel ut forma ſeu materia, ut quidam falſo exiſtimaverunt.

Respondeo dicendum, quòd circa hoc fuerunt tres errores. Quidam enim poſuerunt quòd Deus eſſet anima mundi, ut patet per Auguſt. * in lib. 7. de civit. Dei: & ad hoc etiam reducitur, quòd quidam dixerunt Deum eſſe animam primi cæli. Alii autem dixerunt Deum eſſe principium formale omnium rerum: & hæc dicitur fuiſſe opinio Almarianorum. Tertius error fuit David de Dinando, qui ſtultiſſimè poſuit Deum eſſe materiam primam. Omnia enim hæc manifeſtam continent falſitatem: neque eſt poſſibile Deum aliquo modo in compoſitionem alicujus venire: nec ſicut principium formale, nec ſicut principium materiale.

** lib. 7. de civit. Dei in c. 6. t. 5 de quo vide Vincent. l. 30. c. 7.*

Primò quidem, quia ſuprà * diximus, Deum eſſe primam cauſam efficientem: Cauſa autem efficiens cum forma rei factæ non incidit in idem numero, ſed ſolum in idem ſpecie; homo enim generat hominem: materia verò cum cauſa efficiente non incidit in idem numero, nec in idem ſpecie; quia hoc eſt in potentia, illud verò in actu.

** qu. 2. art. 3.*

Secundò, quia cùm Deus ſit prima cauſa efficiens, ejus eſt primò & per ſe agere: quod autem venit in compoſitionem alicujus, non eſt primò & per ſe agens, ſed magis compoſitum; non enim manus agit, ſed homo per manum, & ignis calefacit per calorem; unde Deus non poteſt eſſe pars alicujus compoſiti.

Tertiò, quia nulla pars compoſiti poteſt eſſe ſimpliciter prima in entibus, neque etiam materia & forma, quæ ſunt primæ partes compoſitorum: nam materia eſt in potentia, potentia autem eſt poſterior actu ſimpliciter, ut ex dictis patet: * forma autem quæ eſt pars compoſiti eſt forma participata. Sicut autem participans eſt poſterius eo quod eſt per eſſentiam, ita & ipſum participatum: ſicut ignis in ignitis eſt poſterior eo qui eſt per eſſentiam. Oſtenſum eſt autem * quod Deus eſt primum ens ſimpliciter.

** qu. 3. art. 1.*

** qu. 3. art. 1.*

Ad primum ergo dicendum, quòd deitas dicitur eſſe omnium, effectivè & exemplariter, non autem per eſſentiam.

Ad secundum dicendum, quòd verbum eſt forma exemplaris, non autem forma quæ eſt pars compoſiti.

Ad tertium dicendum, quod ſimplicia non differunt aliquibus aliis differentiis, hoc enim compoſitorum eſt: homo enim & equus differunt rationali & irrationali differentiis, quæ quidem differentiæ non differunt amplius ab invicem aliis differentiis: unde ſi fiat vis in verbo, non propriè dicuntur differre, ſed diverſa eſſe. Unde ſecundum Philoſophum 10. metaph. * diverſum abſolutè dicitur, ſed omne differens aliquo differt, unde ſi fiat vis in verbo, materia prima & Deus non differunt, ſed ſunt diverſa ſeipſis, unde non ſequitur quòd ſint idem.

** text. 24. & 25. tom. 3.*

QUÆSTIO IV.

De Dei perfectione, in tres Articulos diviſa.

Post conſiderationem divinæ ſimplicitatis, de perfectione ipſius dicendum eſt. Et quia unumquodque ſecundum quod perfectum eſt, ſic dicitur bonum: primò agendum eſt de perfectione divina. Secundò de ejus bonitate.

Circa primum quæruntur tria.

¶ Primò, utrùm Deus ſit perfectus.

¶ Secundò, utrum Deus ſit univerſaliter perfectus, id eſt, omnium in ſe perfectiones habens.

¶ Tertiò, utrum creaturæ ſimiles Deo dici poſſint.

Articulus Primus.

Utrum Deus ſit perfectus.

1. contr. c. 28. & ver. q. 2. art. 3. 13.

Ad primum ſic proceditur. Videtur quòd eſſe perfectum non conveniat Deo. Perfectum enim dicitur, quaſi totaliter factum; ſed Deo non convenit eſſe factum; ergo nec eſſe perfectum.

¶ 2. Præterea, Deus eſt primum rerum principium; ſed principia rerum videntur eſſe imperfecta: Semen enim eſt principium animalium & plantarum: ergo Deus eſt imperfectus.

** quæſt. præced. art. 4.*

¶ 3. Præterea, Oſtenſum eſt ſuprà *, quòd eſſentia Dei eſt ipſum eſſe: ſed ipſum eſſe videtur eſſe imperfectiſſimum, cum ſit communiſſimum, & recipiens omnium additiones: ergo Deus eſt imperfectus.

Sed contra eſt, quod dicitur Matth. 5. Eſtote perfecti, ſicut & Pater veſter cœleſtis perfectus eſt.

CONCLUSIO.

Deus cùm ſit activum principium, perfectiſſimum eſſe oportet.

** lib. 12. Metaph. text. 40. tom. 3.*

Respondeo dicendum, quòd ſicut Philoſophus narrat * in 12. Metaph. quidam antiqui Philoſophi, ſcilicet Pytagorici, & Leucippus, non attribuerunt optimum & perfectiſſimum primo principio. Cujus ratio eſt, quia Philoſophi antiqui conſideraverunt principium materiale tãtum: primum autem principium materiale imperfectiſſimum eſt. Cum enim materia inquantum hujuſmodi, ſit in potentia, oportet quòd primum principium materiale ſit maximè in potentia, & ita maximè imperfectum. Deus autem ponitur primum principium, non materiale, ſed in genere cauſæ efficientis: & hoc oportet eſſe perfectiſſimum: Sicut enim materia inquantum hujuſmodi, eſt in potentia; ita agens inquantum hujuſmodi, eſt in actu: unde primum principium activum oportet maximè eſſe in actu, & per conſequens maximè perfectum. Secundum hoc enim dicitur aliquid eſſe perfectum, ſecundum quod eſt in actu: nam perfectum dicitur, cui nihil deeſt ſecundum modum ſuæ perfectionis.

** Moral. l. 5. c. 9.*

Ad primum ergo dicendum, quòd ſicut dicit Greg. * Balbutiendo, ut poſſumus, excelſa Dei reſonamus, quod enim factum non eſt, perfectum propriè dici non poteſt. Sed quia in his quæ fiunt tunc dicitur eſſe aliquid perfectum, cùm de potentia educitur in actum; transſumitur hoc nomen, perfectum, ad ſignificandum omne illud, cui non deeſt eſſe in actu; ſive hoc habeat per modum perfectionis, ſive non.

Ad secundum dicendum, quòd principium materiale, quod apud nos imperfectum invenitur, non poteſt eſſe ſimpliciter primum, ſed præceditur ab aliquo perfecto. Nam ſemen, licet ſit principium animalis generati ex ſemine, tamen habet ante ſe animal vel plantam, unde deciditur. Oportet enim ante id quod eſt in potentia eſſe aliquid in actu, cùm ens in potentia non reducatur in actum, niſi per aliquod ens in actu.

Ad tertium dicendum, quòd ipſum eſſe eſt perfectiſſimum omnium: comparatur enim ad omnia ut actus: nihil enim habet actualitatem, niſi inquantum eſt: unde ipſum eſſe eſt actualitas omnium rerum, & etiam ipſarum formarum: unde non comparatur ad alia ſicut recipiens ad receptum, ſed magis ſicut receptum ad recipiens; cùm enim dico eſſe hominis vel equi, vel cujuſcunque alterius; ipſum eſſe conſideratur ut formale & receptum, non autem ut illud cui competit eſſe.

Articulus II.

Utrum in Deo ſint perfectiones omnium rerum.

1. diſt. 2. art. 2. & 3. Et cont. c. 28. & 31. & lib 1. c. 2. & opuſc. 3. c. 21. 22 28. & 23.

Ad secundum ſic proceditur. Videtur quòd in Deo non ſint perfectiones omnium rerum. Deus enim ſimplex eſt, ut oſtenſum eſt *: ſed perfectiones rerum ſunt multæ & diverſæ: ergo in Deo non ſunt omnes perfectiones rerum.

** q. præc. art. 7.*

¶ 2. Præterea, Oppoſita non poſſunt eſſe in eodem: ſed perfectiones rerum ſunt oppoſitæ: unaquæque enim res perficitur per ſuam differentiam ſpecificam, differentiæ autem quibus dividitur genus, & conſtituuntur ſpecies, ſunt oppoſitæ: Cùm ergo oppoſita non poſſint ſimul eſſe in eodem, videtur quod non omnes rerum perfectiones ſint in Deo.

¶ 3. Præterea, Vivens eſt perfectius quàm ens, & ſapiens, quàm vivens; ergo & vivere eſt perfectius quam eſſe, & ſapere quàm vivere. Sed eſſentia Dei eſt ipſum eſſe: ergo non habet in ſe perfectionem vitæ & ſapientiæ, & alias hujuſmodi perfectiones.

** cap. 5. ſ. panio ant. medi. & cap. 24 part. 2. in princ.*

Sed contra eſt, quòd dicit Dionyſ. * 5. cap. de div. nom. quòd Deus in una eſſentia omnia præhabet.

CONCLUSIO.

Cùm Deus ſit prima cauſa effectiva omnium, & ipſum eſſe per ſe ſubſiſtens, eminentiori modo oportet omnium perfectiones habere.

** lib. 5. text. 25.*

Respondeo dicendum, quod in Deo ſunt perfectiones omnium rerum. Unde & dicitur univerſaliter perfectus; quia non deeſt ei aliqua nobilitas, quæ inveniatur in aliquo genere, ut dicit Comment. in 5. Metaph. * Et hoc quidem ex duobus conſiderari poteſt.

Primò quidẽ, quia quidquid perfectionis eſt in effectu, oportet inveniri in cauſa effectiva: vel ſecundum eandem rationẽ, ſi ſit agens univocum, ut homo generat hominem: vel eminẽtiori modo, ſi ſit agens æquivocum, ſicut in Sole eſt ſimilitudo eorũ quæ generantur per virtutem Solis. Manifeſtum eſt enim quod effectus præexiſtit virtute in cauſa agente: præexiſtere autem in virtute cauſæ agentis non eſt præexiſtere imperfectiori modo, ſed perfectiori; licet præexiſtere in potentia cauſæ materialis ſit præexiſtere imperfectiori modo: eo quòd materia inquantũ hujuſmodi, eſt imperfecta, agens verò, inquantum hujuſmodi, eſt perfectum: Cum ergo Deus ſit prima cauſa effectiva rerũ, oportet omnium rerum perfectiones præexiſtere in Deo ſecundum eminentiorem modum. Et hanc rationem tangit Dionyſ. 5. cap. de div. nom. * dicens de Deo, quod non quidem hoc eſt, hoc autem non eſt; ſed omnia eſt, ut omnium cauſa.

** cap. 5. à med.*

** qu. 3. art. 4.*

Secundò verò ex hoc, quod ſuprà oſtenſum eſt, * quòd Deus eſt ipſum eſſe per ſe ſubſiſtens: ex quo oportet, quòd totam perfectionem eſſendi in ſe contineat. Manifeſtum eſt enim quòd ſi aliquod calidum non habeat totam perfectionem calidi, hoc ideo eſt, quia calor non participatur ſecundum perfectam rationem: ſed ſi calor eſſet per ſe ſubſiſtẽs, nõ poſſet ei aliquid deeſſe de virtute caloris: Unde cùm Deus ſit ipſum eſſe ſubſiſtens, nihil de perfectione eſſendi poteſt ei deeſſe. Omnium autẽ perfectiones pertinent ad perfectionem eſſendi, ſecundum hoc enim aliqua perfecta ſunt: quod aliquo modo eſſe habẽt: unde

ſequitur

Digitized by Google

ſequitur quod nullius rei perfectio Deo deſit. Et hanc etiam rationem tangit Dionyſ. 5. cap. de divin.nomin. dicens, quòd Deus non quodammodo eſt exiſtens, ſed ſimpliciter & incircumſcriptè totum in ſe ipſo uniformiter eſſe præaccipit: & poſtea ſubdit, quòd ipſe eſt eſſe ſubſiſtentibus.

* cap. 5. aliquantulum à medio.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd ſicut Sol, ut dicit Dion.* 5.cap.de divin.nom.ſenſibilium ſubſtantias & qualitates multas & differentes ipſe unus exiſtens & uniformiter lucendo, in ſeipſo uniformiter præaccipit; ita multò magis in cauſa omnium neceſſe eſt præexiſtere omnia ſecundum naturalem unionem; & ſic quæ ſunt diverſa & oppoſita in ſe ipſis, in Deo præexiſtunt in unum, abſque detrimento ſimplicitatis ipſius.

Et per hoc patet ſolutio ad SECUNDUM.

* c. 5. non remotè à princ.

AD TERTIUM dicendum, quòd ſicut in eodem cap. * idem Dionyſ.dicit, licet ipſum eſſe ſit perfectius quam ipſa vita, & ipſa vita quàm ipſa ſapientia, ſi conſiderentur ſecundum quod diſtinguuntur ratione: tamen vivens eſt perfectius quàm ens tantùm, quia vivens etiam eſt ens, & ſapiens eſt ens & vivens. Licet igitur ens non includat in ſe vivens & ſapiens, nec eſſe includat in ſe vivere & ſapere, quia non oportet quod illud quod participat eſſe, participet ipſum ſecundum omnem modum eſſendi, tamen ipſum eſſe Dei includit in ſe vitam & ſapientiam, quia nullum de perfectionibus eſſendi poteſt deeſſe ei, quod eſt ipſum eſſe ſubſiſtens.

ARTICULUS III.

Utrum aliqua creatura poſſit eſſe ſimilis Deo.

1. d. 3. q. 2. art. 1. & 1. cont. c. 29. Et lib. 1. c. 2. Et verit. q. 1. art. 12. Et pot. q. 7. art. 7.

AD TERTIUM ſic proceditur. Videtur quod nulla creatura poſſit eſſe ſimilis Deo. Dicitur enim in Pſal. Non eſt ſimilis tui in diis Domine: ſed inter omnes creaturas, excellentiores ſunt quæ dicuntur dii participativè: multò ergo minus aliæ creaturæ poſſunt dici Deo ſimiles.

¶ 2. Præterea, Similitudo eſt comparatio quædam: non eſt autem comparatio eorum quæ ſunt diverſorum generum: ergo nec ſimilitudo; non enim dicimus, quod dulcedo ſit ſimilis albedini. Sed nulla creatura eſt ejuſdem generis cum Deo, cùm Deus non ſit in genere, ut ſuprà oſtenſum eſt; ergo nulla creatura eſt ſimilis Deo.

¶ 3. Præterea, Similia dicuntur quæ conveniunt in forma: ſed nihil convenit cum Deo in forma, nullius enim rei eſſentia eſt ipſum eſſe, niſi ſolius Dei; ergo nulla creatura poteſt eſſe ſimilis Deo.

¶ 4. Præterea, In ſimilibus eſt mutua ſimilitudo: nam ſimile eſt ſimili ſimile. Si igitur aliqua creatura eſt ſimilis Deo, & Deus erit ſimilis alicui creaturæ: quod eſt contra id quod dicitur Iſa.40. Cui ſimilem feciſtis Deum?

SED CONTRA eſt, quod dicitur Geneſ.1. Faciamus hominem ad imaginem & ſimilitudinem noſtram, & primæ Joan.tertio, Cùm apparuerit, ſimiles ei erimus.

CONCLUSIO.

Cùm Deus ſit univerſale agens & principium totius eſſe, non contentum in aliqua ſpecie, vel genere: creaturæ ei ſimiles ſunt non ſecundum eandem ſpecificam, aut genericam rationem, ſed ſecundum aliqualem analogiam.

RESPONDEO dicendum, quòd cum ſimilitudo attendatur ſecundum convenientiam vel communicationem in forma; multiplex eſt ſimilitudo, ſecundum multos modos communicandi in forma. Quædam enim dicuntur ſimilia, quæ communicant in eadem forma ſecundum eandem rationem & ſecundum eundem modum, & hæc non ſolùm dicuntur ſimilia, ſed æqualia in ſua ſimilitudine; ſicut duo æqualiter alba dicuntur ſimilia in albedine: & hæc eſt perfectiſſima ſimilitudo. Alio modo dicuntur ſimilia, quæ communicant in forma ſecundum eandem rationem, & non ſecundum eundem modum, ſed ſecundum magis & minus; ut minus album dicitur ſimile magis albo, & hæc eſt ſimilitudo imperfecta. Tertio modo dicuntur aliqua ſimilia, quæ communicant in eadem forma, ſed non ſecundum eandem rationem, ut patet in agentibus non univocis. Cùm enim omne agens agat ſibi ſimile, inquantum eſt agens, agit autem unumquodque ſecundum ſuam formam; neceſſe eſt quòd in effectu ſit ſimilitudo formæ agentis. Si ergo agens ſit contentum in eadem ſpecie cum ſuo effectu, erit ſimilitudo inter faciens & factum in forma ſecundum eandem rationem ſpeciei: ſicut homo generat hominem: ſi autem agens non ſit contentum in eadem ſpecie, erit ſimilitudo, ſed non ſecundum eandem rationem ſpeciei; ſicut ea quæ generantur ex virtute Solis, accedunt quidem ad aliquam ſimilitudinem Solis, non tamen ut recipiant formam Solis ſecundum ſimilitudinem ſpeciei, ſed ſecundum ſimilitudinem generis. Si igitur ſit aliquod agens, quod nec in genere contineatur, effectus ejus adhuc magis remotè accedet ad ſimilitudinem formæ agentis; non tamen ita quòd participet ſimilitudinem formæ agentis ſecundum eandem rationem ſpeciei aut generis, ſed ſecundum aliqualem analogiam, ſicut ipſum eſſe eſt commune omnibus. Et hoc modo illa quæ ſunt à Deo, aſſimilantur ei inquantum ſunt entia, ut primo & univerſali principio totius eſſe.

* cap. 9. à medio.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd ſicut dicit Dionyſ.9.c.* de divin.nom.cum ſacra Scriptura dicit non eſſe aliquid ſimile Deo, non eſt contrarium aſſimilationi ad ipſum. Eadem enim ſunt ſimilia Deo & diſſimilia: ſimilia quidem, ſecundum quod imitantur ipſum, prout contingit eum imitari, qui non perfectè imitabilis eſt: Diſſimilia verò, ſecundum quod deficiunt à ſua cauſa, non ſolùm ſecundum intentionem & remiſſionem, ſicut minus album deficit à magis albo, ſed quia non eſt convenientia, ſecundum ſpeciem, nec ſecundum genus.

AD SECUNDUM dicendum, quòd Deus non ſe habet ad creaturas ſicut res diverſorum generum; ſed ſicut id quod eſt extra omne genus & principium omnium generum.

AD TERTIUM dicendum, quòd non dicitur eſſe ſimilitudo inter Deum & creaturas propter convenientiam in forma, ſecundum eandem rationem generis aut ſpeciei; ſed ſecundum analogiam tantùm: prout ſcilicet Deus eſt ens, per eſſentiam, & alia per participationem.

AD QUARTUM dicendum, quòd licet concedatur quòd aliquo modo creatura ſit ſimilis Deo, nullo tamen modo concedendum eſt quòd Deus ſit ſimilis creaturæ: quia ut dicit Dion. * 9.c.de div.nom. In his quæ unius ordinis ſunt, recipitur mutua ſimilitudo, non autem in cauſa & cauſato. Dicimus enim quòd imago ſit ſimilis homini, ſed non è converſo: & ſimiliter dici poteſt quòd aliquo modo creatura ſit ſimilis Deo, non tamen quòd Deus ſit ſimilis creaturæ.

* cap. 9. à medio.

QUÆSTIO V.

De bono in communi, in ſex articulos diviſa.

DEINDE quæritur de bono. Et primò de bono in communi.

Secundo de bonitate Dei.

Circa primum quæruntur ſex:

¶ Primò, utrum bonum & ens ſint idem ſecundum rem.

¶ Secundò, ſuppoſito quòd differant ratione tantum, quid ſit prius ſecundum rationem, utrum bonum vel ens.

¶ Tertiò, ſuppoſito quòd ens ſit prius, utrum omne ens ſit bonum.

¶ Quartò, ad quam cauſam ratio boni reducatur.

¶ Quintò, utrum ratio boni cõſiſtat in modo, ſpecie, & ordine.

¶ Sextò, quomodo dividatur bonum in honeſtum, utile, & delectabile.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum bonum differat ſecundum rem ab ente.

1. d. 8. q. 8. art. 1. Et verit. q. 21. a. 1.

AD PRIMUM ſic proceditur. Videtur quòd bonum differat ſecundum rem ab ente. Dicit enim Boët. * in lib. de hebdom. Intueor in rebus aliud eſſe quod ſunt bona, & aliud eſſe quod ſunt; ergo bonum & ens differunt ſecundum rem.

* In lib. An omne quod eſt, bonũ ſit, circ. med. illius.

¶ 2. Præterea, Nihil informatur ſeipſo: ſed bonum dicitur per informationem entis, ut habetur in comment. lib. de cauſis †: ergo bonum differt ſecundum rem ab ente.

† In text. propoſit. 21 & 22.

¶ 3. Præterea, Bonum ſuſcipit magis & minus, ens autem non ſuſcipit magis & minus; ergo bonum differt ſecundum rem ab ente.

SED CONTRA eſt, quòd Auguſt. * dicit in libro de doctrina Chriſtiana, quòd inquantum ſumus, boni ſumus.

* lib. 1. c. 31. circa princ. tom. 3.

CONCLUSIO.

Bonum & ens idem ſunt ſecundum rem, diſtincta tamen ab invicem ſecundum rationem: Bonum enim rationem appetibilis dicit, quam non importat ens.

RESPONDEO dicendum, quòd bonum & ens ſunt idem ſecundum rem, ſed differunt ſecundum rationem tantum: quod ſic patet. Ratio enim boni in hoc conſiſtit, quod ſit aliquid appetibile. Unde Philoſophus in 1.Ethic. * dicit: bonum eſt quod omnia appetunt. Manifeſtum eſt autem, quod unumquodque eſt appetibile ſecundum quod eſt perfectum, nam omnia appetunt ſuam perfectionem: Intantum autem unumquodque eſt perfectum, inquantum eſt actu: unde manifeſtum eſt, quod intantum eſt aliquid bonum, inquantum eſt ens: eſſe enim eſt actualitas omnis rei, ut ex ſuperioribus patet *. Unde manifeſtum eſt, quod bonum & ens ſunt idem ſecundùm rem: ſed bonum dicit rationem appetibilis, quam non dicit ens.

* in prin. eth. 1. 5.

* qu. 3. art. 4. & q. 4. art. 1. ad 3.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod licet bonum & ens ſint idem ſecundum rem: quia tamen differunt ſecundum rationem, non eodem modo dicitur aliquid ens ſimpliciter & bonum ſimpliciter. Nam cùm ens dicat aliquid propriè eſſe in actu; actus autem propriè ordinem habeat ad potentiam; ſecundum hoc ſimpliciter aliquid dicitur ens, ſecundum quod primò diſcernitur ab eo quod eſt in potentia tantùm: hoc autem eſt eſſe ſubſtantiale rei uniuſcujuſque. Unde per ſuum eſſe ſubſtantiale dicitur unumquodque ens ſimpliciter; per actus autem ſuperadditos dicitur aliquid eſſe ſecundum quid, ſicut eſſe album ſignificat eſſe ſecundum quid; Non enim eſſe album aufert eſſe in potentia ſimpliciter, cum adveniat rei jam præexiſtenti in actu. Sed bonum dicit rationem perfecti, quod eſt appetibile: & per conſequens dicit rationem ultimi. Unde id, quod eſt ultimò perfectum, dicitur bonum ſimpliciter; quod autem non habet ultimam perfectionem quam debet habere, quamvis habeat aliquam perfectionem, inquantum eſt actu; non tamen dicitur perfectum ſimpliciter, nec bonum ſimpliciter, ſed ſecundum quid. Sic ergo ſecundum primum eſſe, quod eſt ſubſtantiale, dicitur aliquid ens ſimpliciter & bonum ſecundum quid, id eſt inquantum eſt ens: ſecundum vero ultimum actum dicitur aliquid ens ſecũdum quid & bonum ſimpliciter. Sic ergo quod dicit Boët.* Intueor in rebus aliud eſſe quod ſunt bona, & aliud quod ſunt, referendum eſt ad eſſe bonum ſimpliciter, & ad eſſe ſimpliciter: quia ſecundùm primum actum eſt aliquid ens ſimpliciter, & ſecundum ultimum, bonum ſimpliciter: & tamen ſecundum primum actum eſt quodammodo bonum: & ſecundùm ultimum actum eſt quodammodo ens.

* Titulus huius libri eſt: An omne quod eſt, bonũ ſit. circ. medium.

Ad

Digitized by Google

Ad secundum dicendum, quòd bonum dicitur per informationem, pront accipitur bonum ſimpliciter ſecundum ultimum actum.

Et ſimiliter dicendum ad tertium, quòd bonum dicitur ſecundum magis & minus ſecundum actum ſupervenientem, putà ſecundum ſcientiam vel virtutem.

Articulus II.

Vtrùm bonum ſecundum rationem ſit priùs quàm ens.

1. d. 18. q. 1. art. 3. & 3. con. gēt. c. 20. & verit. q. 20 art. 3. & Dis. 3. com. 1. * cap. 5. in princ. † cap. 5. parum à princ.

Ad secundum ſic proceditur. Videtur quòd bonum ſecundum rationem ſit prius quàm ens. Ordo enim nominum eſt ſecundum ordinem rerum ſignificatarum per nomina. Sed Dionyſ. inter alia nomina Dei, primò ponit bonum quàm ens, ut patet in 5. cap. de div. nom. * ergo boonm ſecundum rationem eſt priùs quam ens.

¶ 2. Præterea, Illud eſt prius ſecundum rationem, quod ad plura ſe extendit : ſed bonum ad plura ſe extendit quàm ens ; quia ut dicit † Dion. 5. cap. de div. nom. bonum ſe extendit ad exiſtentia & oon exiſtentia, ens verò ad exiſtentia tantum: ergo bonum eſt priùs ſecundum rationem quàm ens.

¶ 3. Præterea, Quod eſt univerſalius, eſt prius ſecuodum rationem : ſed bonum videtur eſſe univerſalius quàm ens : quia bonum habet rationem appetibilis : quibuſdam autem appetibile eſt ipſum noo eſſe : dicitur enim Matth. 26. de Iuda, Bonum erat ei, ſi natus non fuiſſet, &c. ergo bonum eſt priùs quàm ens ſecundum rationem.

¶ 4. Præterea, Non ſolum eſſe eſt appetibile, ſed & vita & ſapientia & multa hujuſmodi ; & ſic videtur quod eſſe ſit quoddam particulare appetibile, & bonum univerſale : bonum ergo ſimpliciter eſt prius ſecundum ratiooem quàm ens.

* Propoſ. 4. inter opera Ariſtot. tom. 3.

Sed contra eſt, quod dicitur io lib. * de cauſis, quòd prima rerum creatarum eſt eſſe.

Conclusio.

Ens, cùm prius cadat in conceptione intellectus quàm bonum, ipſo etiam prius eſt ſecundum rationem.

Respondeo dicendum, quòd ens ſecundum rationem eſt prius quàm bonum. Ratio enim ſignificata per nomen, eſt id quod concipit intellectus de re, & ſignificat illud per vocem: illud ergo eſt prius ſecundum ratiooem, quod prius cadit in conceptione intellectus. Primò autem in conceptione intellectus cadit ens : quia ſecundum hoc unumquodque cognoſcibile eſt, inquantum eſt actu, ut dicitur * in 9. Metaphyſ. Unde ens eſt proprium objectum intellectus, & ſic eſt primum intelligibile, ſicut ſonus eſt primum audibile. Ita ergo ſecundum rationem prius eſt ens quàm bonum.

* lib. 9. Metaph. text 20. tom 3. † cap. 1. & 3. de div. nom.

Ad primum ergo dicendum, quòd Dionyſ. † determinat de divin. oomin. ſecundum quod important circa Deum habitudinem cauſæ, nominamus enim Deum (ut ipſe dicit) ex creaturis, ſicut cauſam ex effectibus : bonum autem cùm habeat rationem appetibilis, importat habitudinem cauſæ finalis, cujus cauſalitas prima eſt; quia agens non agit propter finem, & ab agente materia movetur ad formam : unde dicitur quòd finis eſt cauſa cauſarum. Et ſic, in cauſando bonum eſt prius quam ens, ſicut finis quàm forma : & hac ratione inter nomina ſignificantia cauſalitatem divinam, prius ponitur bonum quàm ens. Et iterum, quia ſecundum Platooicos, qui materiam à privatione non diſtinguentes dicebant materiam eſſe noo ens, ad plura ſe extendit participatio boni quàm participatio entis: nam materia prima participat bouum, cùm appetat ipſum ; nihil autem appetit niſi ſimile ſibi : non autem participat ens cùm ponatur non ens. Et ideo dicit Dionyſ. * quòd bonum extenditur ad non exiſtentia.

* cap. 5. de divin. nomin. parum à princip.

Uode patet ſolutio ad ſecundum. Vel dicendum, quod bonum extenditur ad exiſtentia & non exiſtentia, non ſecuodum prædicationem, ſed ſecundum cauſalitatem : ut per non exiſtentia intelligamus, non ea qua omnino non ſunt, ſed ea quæ ſunt in potentia, & non in actu, quia bonum habet rationem finis ; in quo non ſolum quieſcunt quæ ſunt in actu, ſed ad ipſum etiam ea moventur quæ in actu non ſunt, ſed in potentia tantum : ens autem non importat habitudinem cauſæ niſi formalis tantùm, vel inhærentis, vel exemplaris : cujus cauſalitas oon ſe extendit niſi ad ea quæ ſunt in actu.

Ad Tertium dicendum, quòd non eſſe non eſt ſecundum ſe appetibile, ſed per accidens ; inquantum ſcilicet ablatio alicujus mali eſt appetibilis, quod quidem malum aufertur per non eſſe ; ablatio verò mali non eſt appetibilis, niſi inquantum per malum privatur quodam eſſe. Illud igitur quod per ſe eſt appetibile, eſt eſſe, non eſſe verò per accidens tantum : inquantum ſcilicet quoddam eſſe appetitur quo homo non ſuſtinet privari, & ſic etiam per accidens non eſſe dicitur bonum.

Ad quartum dicendum, quòd vita & ſapientia, & alia hujuſmodi ſic appetuntur, ut ſunt in actu, unde in omnibus appetitur quoddam eſſe ; & ſic nihil eſt appetibile niſi ens, & per conſequens oihil eſt bonum niſi ens.

Articulus III.

Vtrum omne ens ſit bonum.

1. cont. gēt. c. 37. 39. & 40. & lib. 3. c. 20. & veris q. 21. art. 2. & 5. * Art. 1. huius q.

Ad Tertium ſic proceditur. Videtur quòd non omne ens ſit bonum. Bonum enim addit ſupra ens, * ut ex dictis patet. Ea verò quæ addunt aliquid ſuprà ens, contrahunt ipſum : ſicut ſubſtantia, quantitas, qualitas, & alia hujuſmodi : ergo bonum contrahit ens : non igitur omne ens eſt bonum.

¶ 2. Præterea, Nullum malum eſt bonum, Iſaiæ 5. Væ qui dicitis malum bonum, & bonum malum, ſed aliquod ens dicitur malum : ergo non omne ens eſt bonum.

¶ 3. Præterea, Bonum habet rationem appetibilis : ſed materia prima non habet rationem appetibilis, ſed appetentis tantùm : ergo materia prima non habet rationem boni : non igitur omne ens eſt bonum.

¶ 4. Præterea, Philoſophus dicit in 3. * Metaph. quod in mathematicis non eſt bonum : ſed mathematica ſunt quædam entia, alioquin de eis non eſſet ſcientia : ergo non omne ens eſt bonum.

* lib. 3. Metaph. text. 4. tom. 3.

Sed contra, Omne ens quod non eſt Deus eſt, Dei creatura: ſed omnis creatura Dei eſt bona, ut dicitur 1. ad Timoth. 4. cap. Deus verò eſt maximè bonus: ergo omne ens eſt bonum.

Conclusio.

Omne ens, inquantum ens, eſt bonum.

Respondeo dicendum ; quòd omne ens, inquantum eſt ens, eſt bonum.

Omne enim ens, inquantum eſt ens, eſt in actu, & quodammodo perfectum, quia omnis actus perfectio quædam eſt : perfectum verò habet rationem boni; ut ex dictis patet * : unde ſequitur omne ens, inquantum hujuſmodi, boonm eſſe.

* Art. 1. hujus q.

Ad Primum ergo dicendum, quòd ſubſtaotia, quantitas, & qualitas, & ea quæ ſub eis continentur, contrahunt ens, applicando ens ad aliquam quidditatem, ſeu naturam : ſic autem bonum non addit aliquid ſuper ens; ſed rationem tantùm appetibilis & perfectionis, quod convenit ipſi eſſe, in quacumque natura ſit : unde bonum non contrahit ens.

Ad secundum dicendum, quòd nullum ens dicitur malum, inquantum eſt ens, ſed inquantum caret quodam eſſe : ſicut homo dicitur malus, inquantum caret eſſe virtutis, & oculus dicitur malus, inquantum caret acumine viſus.

Ad tertium dicendum, quòd materia prima ſicut non eſt ens niſi in potentia, ita nec bonum niſi in potentia.

Licet ſecundum Platonicos dici poſſit, quòd materia prima eſt non ens propter privatiooem adjunctam, ſed tamen participat aliquid de bono, ſcilicet ipſum ordinem, vel aptitudinem ad bonum : & ideo non convenit ei quòd ſit appetibile, ſed quòd appetat.

Ad quartum dicendum, quòd mathematica non ſubſiſtunt ſeparata ſecundum eſſe : quia ſi ſubſiſterent, eſſet in eis bonum, ſcilicet ipſum eſſe eorum ; ſunt autem mathematica ſeparata ſecundum rationem tantùm, prout abſtrahuntur à motu & à materia : & ſic abſtrahuntur à ratione finis, qui habet rationem moventis. Non eſt autem inconveniens, quod in aliquo ente, ſecundum rationem, non ſit bonum vel ratio boni ; cùm ratio entis ſit prior quàm ratio boni, ſicut ſuprà dictum eſt *.

* art præced.

Articulus IV.

Vtrum bonum habeat rationem cauſæ finalis.

2. d. 38. tit. 1. & 1. contr. gēt. c. 40. fin. & l. 3. c. 16. 17. & 19. & verit. q. 1. art. 1. c. * cap. 4. p. 1. ante med. & p. 4. circa princ. † cap. 4. circa pr. de divin. nom. * lib. 1. cap. 32. com. 3. † lib. 2. Phyſic. text. 31. com. 2. 2. de anim. text. 34. com. 2.

Ad quartum ſic proceditur. Videtur quòd bonum non habeat rationem cauſæ finalis, ſed magis aliarum. Ut enim dicit Dion. 4. cap. de div. nom. * Bonum laudatur ut pulchrum : ſed pulchrum importat rationem cauſæ formalis: ergo bonum habet rationem cauſæ formalis.

¶ 2. Præterea, Bonum eſt diffuſivum ſui eſſe, ut ex verbis Dionyſ. † accipitur, quibus dicit, quod bonum eſt ex quo omnia ſubſiſtunt & ſunt : ſed eſſe diffuſivum importat rationem cauſæ efficientis: ergo bonum habet rationem cauſæ efficiētis.

¶ 3. Præterea, dicit Auguſt. in 1. * de doctr. Chriſt. quòd quia Deus bonus eſt, nos ſumus: ſed ex Deo ſumus, ſicut ex cauſa efficiente: ergo bonum importat rationem cauſæ efficientis.

Sed contra eſt, quòd † Philoſoph. dicit io 2. Phyſ. quod illud cujus cauſâ eſt, eſt ſicut finis & boonm aliorum: bonum ergo habet rationem cauſæ finalis.

Conclusio.

Bonum, cùm rationem appetibilis habeat, finalis quoque cauſæ rationem habere oportet.

Respondeo dicendum ; quòd cùm bonum ſit, quod omnia appetunt, hoc autem habeat rationem finis : manifeſtum eſt, quod bonum rationem finis importat ; ſed tamen ratio boni præſupponit rationem cauſæ efficientis, & rationem cauſæ formalis. Videmus enim quod id quod eſt primum in cauſando, eſt ultimum in cauſato, ignis enim prius calefacit quàm formam ignis inducat, cùm tamen calor in igne conſequatur formam ſubſtantialem : in cauſando autem primò invenitur bonum & finis, qui movet efficientem : ſecundò actio efficientis movens ad formam : tertiò advenit forma. Uode è converſo eſſe oportet in cauſato, quòd primum ſit ipſa forma, per quam eſt ens : ſecundò conſideratur in ea virtus effectiva, ſecundum quod eſt perfectum in eſſe ; quia unum quodque tunc perfectum eſt, quando poteſt ſibi ſimile facere, ut dicit Philoſophus in 4. Meteororum : tertiò conſequitur ratio boni, per quam in ente perfectio fundatur.

Ad primum ergo dicendum, quòd pulchrum & bonum in ſubjecto quidem ſunt idem, quia ſuper eandem rem fundantur, ſcilicet ſuper formam; & propter hoc bonum laudatur ut pulchrum: ſed ratione differunt. Nam bonum propriè reſpicit appetitum: eſt enim bonum quod omnia appetunt; & ideo habet rationem finis, nam appetitus eſt quaſi quidam motus ad rem. Pulchrum autem reſpicit vim cognoſcitivam : pulchra enim dicuntur quæ viſa placent : unde pulchrum in debita proportione conſiſtit, quia ſenſus delectantur in rebus debitè propor-

tionatis

Digitized by Google

tionatis, ſicut in ſibi ſimilibus: nam & ſenſus ratio quædam eſt, & omnis virtus cognoſcitiva. Et quia cognitio fit per aſſimilationem, ſimilitudo autem reſpicit formam: pulchrum propriè pertinet ad rationem cauſæ formalis.

Ad secundum dicendum, quòd bonum dicitur diffuſivum ſui eo modo, quo finis dicitur movere.

Ad tertium dicendum, quòd quilibet habens voluntatem, dicitur bonus, inquantum habet bonam voluntatem: quia per voluntatem utimur omnibus quæ in nobis ſunt. Unde non dicitur bonus homo, qui habet bonum intellectum, ſed qui habet bonam voluntatem; voluntas autem reſpicit finem, ut objectum proprium: & ſic, quod dicitur, Quia Deus eſt bonus, nos ſumus, refertur ad cauſam finalem.

Articulus V.

Utrum ratio boni conſiſtat in modo, ſpecie, & ordine.

*Verit. q. 21. art. 6. * Art. 1. hujus q.*

Ad quintum ſic proceditur. Videtur quòd ratio boni non conſiſtat in modo, ſpecie, & ordine: Bonum enim & ens ratione differunt, ut ſupra * dictum eſt: ſed modus, ſpecies & ordo pertinere ad rationem entis videntur: quia ſicut dicitur Sap. 11: Omnia in numero, pondere, & menſura diſpoſuiſti: ad quæ tria reducuntur, ſpecies, modus & ordo; quia ut dicit Auguſt. * 4. ſuper Geneſ. ad litteram. Menſura omni rei modum præfigit: & numerus omni rei ſpeciem præbet: & pondus omnem rem ad quietem & ſtabilitatem trahit: ergo ratio boni non conſiſtit in modo, ſpecie, & ordine.

** lib. 4. ſuper Geneſ. ad litt. c. 3. in med. t. 3.*

¶ 2. Præterea, Ipſe modus, ſpecies, & ordo bona quædam ſunt: ſi ergo ratio boni conſiſtit in modo, ſpecie, & ordine, oportet etiam quòd modus habeat modum, ſpeciem, & ordinē, & ſimiliter ſpecies, & ordo: ergo procederetur in infinitum.

¶ 3. Præterea, Malum eſt privatio modi, & ſpeciei, & ordinis: ſed malum non tollit totaliter bonum: ergo ratio boni non conſiſtit in modo, ſpecie, & ordine.

¶ 4. Præterea, illud in quo conſiſtit ratio boni, non poteſt dici malum, ſed dicitur malus modus, mala ſpecies, malus ordo: ergo ratio boni non conſiſtit in modo, ſpecie, & ordine.

¶ 5. Præterea, Modus, ſpecies, & ordo ex pondere, numero & menſura cauſantur, ut ex auctoritate Auguſt. inducta patet*: non autem omnia bona habent pondus, numerum, & menſurā: dicit enim Ambroſ. † in 1. hexam. quod lucis natura eſt ut non in numero, non in pondere, non in menſura creata ſit: non ergo ratio boni conſiſtit in modo, ſpecie, & ordine.

** In arg. 1. † lib. 1. hexam. c. 9. poſt med. t. 4.*

Sed contra eſt, quod dicit * Auguſt. in lib. de natura boni: Hæc tria modus, ſpecies, & ordo, tanquam generalia bona ſunt in rebus à Deo factis: & ita hæc tria ubi magna ſunt, magna bona ſunt: ubi parva, parva bona ſunt: ubi nulla, nullum bonum eſt, quod non eſſet, niſi ratio boni in eis conſiſteret: ergo ratio boni conſiſtit in modo, ſpecie & ordine.

** cap. 3. in medio tom. 6.*

Conclusio.

Bonum omne, cùm ſit per ſuam formam, quam principiorum commenſuratio præcedit, & quam ſequitur inclinatio, vel ad opus, vel ad finem: conſiſtit in modo, ſpecie & ordine.

Respondeo dicendum, quòd unumquodque dicitur bonum, in quantum eſt perfectum: ſic enim eſt appetibile, ut ſupra * dictum eſt: perfectum autem dicitur, cui nihil deeſt ſecundum modum ſuæ perfectionis. Cùm autem unumquodque ſit id quod eſt per ſuam formam; forma autem præſupponit quædam, & quædam ad ipſam ex neceſſitate conſequuntur: ad hoc quod aliquid ſit perfectum & bonum, neceſſe eſt quod & formam habeat, & ea quæ præexiſtunt, & ea quæ conſequuntur ad ipſam. Præexigitur autem ad formam determinatio, ſive commenſuratio principiorum, ſeu materialium, ſeu efficientium ipſam: & hoc ſignificatur per modum: unde dicitur quod menſura modum præfigit. Ipſa autem forma ſignificatur per ſpeciem, * quia per formam unumquodque in ſpecie conſtituitur: & propter hoc dicitur quod numerus ſpeciem præbet: quia definitiones ſignificantes ſpeciem ſunt ſicut numeri, ſecundum Philoſoph. in 8. Metaph.* Sicut enim unitas addita, vel ſubtracta variat ſpeciem numeri, ita in diffinitionibus differentia appoſita, vel ſubtracta variat ſpeciem. † Ad formam autem conſequitur inclinatio ad finem, aut ad actionem, aut ad aliquid hujuſmodi: quia unumquodque inquantum eſt actu, agit & tendit in id, quod ſibi convenit ſecundum ſuam formam: & hoc pertinet ad pondus & ordinem. Unde ratio boni ſecundum quod conſiſtit in perfecto eſſe, conſiſtit etiam in modo, ſpecie, & ordine.

** Art. 1. & 3. hujus q. * qu. 45. art. 7. * lib. 8. Metaph. text. 10. tom. 3. † qu. 25. art. 6. cor.*

Ad primum dicendum, quòd iſta tria non conſequuntur ens, niſi inquantum eſt perfectum, & ſecundum hoc eſt bonum.

Ad secundum dicendum, quòd modus, ſpecies, & ordo eo modo dicuntur bona, ſicut & entia; non quia ipſa ſint quaſi ſubſiſtentia, ſed quia eis alia ſunt & entia & bona. Unde non oportet quod ipſa habeant aliqua alia, quibus ſint bona; non enim ſic dicuntur bona, quaſi ipſa formaliter aliis ſint bona, ſed quia ipſis formaliter aliqua ſunt bona *: ſicut albedo non dicitur ens, quia ipſa aliquo ſit; ſed quia aliquid eſt ſecundum quid, ſcilicet album.

** qu. ſeq. art. 3. ad 3. & qu. 11. art. 4. ad 1. & q. 45. art. 4. corp.*

Ad tertium dicendum, quòd quodlibet eſſe eſt ſecundum formam aliquam: unde ſecundum quodlibet eſſe rei, conſequitur ipſam modus, ſpecies, & ordo: ſicut homo habet ſpeciem, modum, & ordinem, inquantum eſt homo: & ſimiliter inquantum eſt albus, & inquantum eſt virtuoſus, & inquantum eſt ſciens, & ſecundum omnia quæ de ipſo dicuntur. Malum autem privat quoddam eſſe, ſicut cæcitas privat eſſe viſus: unde non tollit omnem modum, ſpeciem, & ordinem, ſed ſolùm modum, ſpeciem & ordinem, quæ conſequuntur eſſe viſus.

Ad quartum dicendum, quòd ſicut dicit Aug. in lib. de natura boni, * omnis modus inquantum modus, bonus eſt: & ſic poteſt dici de ſpecie & ordine. Sed malus modus, vel mala ſpecies, vel malus ordo, aut ideo dicuntur, quia minora ſunt quàm eſſe debuerunt, aut quia non his rebus accommodantur quibus accommodanda ſunt; & ideo dicuntur mala, quia ſunt aliena & incongrua.

** Ex c. 3. & 4. citat. tom. 6.*

Ad quintum dicendum, quòd natura lucis dicitur eſſe ſine numero, pondere, & menſura, non ſimpliciter, ſed per comparationem ad corporalia: quia virtus lucis ad omnia corporalia ſe extendit, inquantum eſt qualitas activa primi corporis alterantis, ſcilicet cæli.

Articulus VI.

Utrum convenienter dividatur bonum per honeſtum, utile, & delectabile.

q. 99. art. 5. cor. Et 2. 2. qu. 45. art. 3. Et 2. d. 21. q. 1. art. 3. cor. Et 1. Ethic. lect. 5. text. 2.

Ad sextum ſic proceditur. Videtur quòd non convenienter dividitur bonum per honeſtum, utile, & delectabile: bonum enim, ſicut dicit Philoſophus in 1. Ethic. * dividitur per decem prædicamenta: honeſtum autem, utile, & delectabile inveniri poſſunt in uno prædicamento; ergo non convenienter per hæc dividitur bonum.

** lib. 1. Eth. c. 6. ant. med. tom. 5.*

¶ 2. Præterea, Omnis diviſio fit per oppoſita, ſed hæc tria non videntur eſſe oppoſita: nam honeſta etiam ſunt delectabilia, nullúmque inhoneſtum eſt utile; quod tamen oportet, & ſi diviſio fieret per oppoſita, opponerentur honeſtum & utile: ut etiam dicit † Tullius in lib. de offic. Ergo prædicta diviſio non eſt conveniens.

† lib. 2. in c. cujus titulus eſt Vtilitatē hic accipi non eſt quam vulgus.

¶ 3. Præterea, Ubi unum propter alterum, ibi unum tantum eſt, ſed utile non eſt bonum, niſi propter delectabile vel honeſtum: ergo non debet utile dividi cōtra delectabile & honeſtū.

Sed contra eſt, quod Ambroſ. in lib. de * offic. utitur iſta diviſione boni.

** lib. 1. cap. 9. & 10. 11. 1.*

Conclusio.

Bonum non ſolùm humanum, ſed abſolutè, cùm ſit appetitivi motus terminus, dividitur in honeſtum, utile, & delectabile.

Respondeo dicendum, quòd hæc diviſio propriè videtur eſſe boni humani. Si tamen altius & communius rationem boni conſideremus, invenitur hæc diviſio propriè competere bono, ſecundum quod bonum eſt. Nam bonum eſt aliquid, inquantum eſt appetibile, & terminus motus appetitus: cujus quidem motus terminatio conſiderari poteſt ex conſideratione motus corporis naturalis. Terminatur autem motus corporis naturalis ſimpliciter quidem ad ultimum, ſecundum quid autem etiam ad medium, per quòd itur ad ultimum quod terminat motum: & dicitur aliquid terminus motus, inquantum aliquam partem motus terminat. Id autem quod eſt ultimus terminus motus, poteſt accipi dupliciter, * vel ipſa res in quam tenditur, utpote locus, vel forma, vel quies in re illa. Sic ergo in motu appetitus, id quod eſt appetibile terminans motum appetitus ſecundum quid, ut medium per quod tenditur in aliud, vocatur utile. Id autem quod appetitur ut ultimum terminans totaliter motum appetitus ſicut quædam res in quam per ſe appetitus tendit, vocatur honeſtum: quia honeſtum dicitur quod per ſe deſideratur. Id autem quod terminat motum appetitus, ut quies in re deſiderata, eſt * delectabile.

** qu. 28. art. 3. ad 2. * al. delectatio.*

Ad primum ergo dicendum, quòd bonum inquantum eſt idem ſubjecto cum ente, dividitur per decem prædicamenta: ſed ſecundum propriam rationem competit ſibi iſta diviſio.

Ad secundum dicendum, quòd hæc diviſio non eſt per oppoſitas res, ſed per oppoſitas rationes. Dicūtur enim illa propriè delectabilia, quæ nullā habent aliam rationē appetibilitatis, niſi delectationē, cùm aliquando ſint & noxia & inhoneſta.

Utilia verò dicuntur, quæ non habent in ſe unde deſiderentur, ſed deſiderantur ſolùm, ut ſunt ducentia in alterum, ſicut ſumptio medicinæ amaræ.

Honeſta verò dicūtur quæ in ſeipſis habent unde deſiderētur.

Ad tertium dicendum, quòd bonum non dividitur in iſta tria ſicut univocum æqualiter de his prædicatum, ſed ſicut analogū, quod prædicatur ſecundū prius & poſterius; primò enim prædicatur de honeſto, ſecundò de delectabili, tertiò de utili.

Quæstio VI.

De bonitate Dei, in quatuor articulos diviſa.

Deinde quæritur de bonitate Dei.

Et circa hoc quæruntur quatuor.

¶ Primò, utrum eſſe bonum conveniat Deo.

¶ Secundò, utrum Deus ſit ſummum bonum.

¶ Tertiò, utrum ipſe ſolus ſit bonus per ſuam eſſentiam.

¶ Quartò, utrum omnia ſint bona.

Articulus Primus.

Utrum eſſe bonum Deo conveniat.

1. cont. gen. c. 8. Et verit. q. 21. art. 1. Ariſt. in initio Ethic.

Ad primum ſic proceditur. Videtur quòd eſſe bonum non conveniat Deo. Ratio enim boni conſiſtit in modo, ſpecie, & ordine; hæc autem non videntur Deo convenire, cùm Deus immenſus ſit, & ad aliquid non ordinetur: ergo eſſe bonum non convenit Deo.

¶ 2. Præterea, Bonum eſt quod omnia appetunt: ſed Deum non omnia appetunt, quia non omnia cognoſcunt ipſum, nihil autem appetitur niſi cognitum: ergo eſſe bonum non convenit Deo.

SED

Digitized by Google

Sed contra eſt, quod dicitur Thren. 3. Bonus eſt Dominus ſperantibus in eum, animæ quærenti illum.

CONCLUSIO.

Cùm Deus omnium ſit efficiens cauſa, & maximè expetendus, ipſum bonum eſſe neceſſe eſt.

Respondeo dicendum, quòd bonum eſſe præcipuè Deo convenit. Bonum enim aliquid eſt ſecundum quod eſt appetibile: unumquodque autem appetit ſuam perfectionem: perfectio autem & forma effectus, eſt quædam ſimilitudo agentis, cùm omne agens agat ſibi ſimile, unde ipſum agens eſt appetibile, & habet rationem boni: hoc enim eſt quod de ipſo appetitur, ut eius ſimilitudo participetur. Cùm ergo Deus ſit prima cauſa effectiva omnium, * manifeſtum eſt quod ſibi competit ratio boni & appetibilis, unde Dion. in lib. de div. nom. † attribuit bonum Deo, ſicut primæ cauſæ efficienti, dicens, quod bonus dicitur Deus, ſicut ex quo omnia ſubſiſtunt.

* qu. 44. art. 1.
† c. 4. p. 1. inter pr. & med.

Ad primum ergo dicendum, quòd habere modum, ſpeciem & ordinem, pertinet ad rationem boni creati: ſed bonum in Deo eſt ſicut in cauſa, unde ad eum pertinet imponere aliis modum, ſpeciem & ordinem: unde iſta tria ſunt in Deo ſicut in cauſa.

Ad secundum dicendum, quòd omnia appetendo proprias perfectiones, appetunt ipſum Deum, inquantum perfectiones omnium rerum ſunt quædam ſimilitudines divini eſſe, ut ex dictis patet *. Et ſic, eorum quæ Deum appetunt, quædam cognoſcunt ipſum ſecundum ſeipſum, quod eſt proprium creaturæ rationalis. Quædam verò cognoſcunt aliquas participationes ſuæ bonitatis, quod etiam extenditur ad cognitionem ſenſibilem. Quædam verò appetitum naturalem habent abſque cognitione: utpotè inclinata ad ſuos fines ab aliquo ſuperiori cognoſcente. *

* qu. 4. art. 2.
* qu. 59. art. 1. cor.

ARTICULUS II.

Utrum Deus ſit ſummum bonum.

2. d. 1. q. 2. ar. 2. 4. Et 1. cont. gẽt. c. 41. 74. 95. 3. & 102. & 1. 3. c. 17. & pot. qu. 7. art. 1. c. 20. & mal. q. 3. art. 1. c.

Ad secundum ſic proceditur. Videtur quòd Deus non ſit ſummum bonum. Summum enim bonum addit aliquid ſupra bonum, alioquin omni bono conveniret: ſed omne quod ſe habet ex additione ad aliquid, eſt compoſitum: ergo ſummum bonum eſt compoſitum: ſed Deus eſt ſummè ſimplex, ut ſupra oſtenſum eſt *: ergo Deus non eſt ſummum bonum.

¶ 2. Præterea, Bonum eſt quod omnia appetunt, ut dicit Philoſophus †, ſed nihil aliud eſt quod omnia appetunt, niſi ſolus Deus, qui eſt finis omnium: ergo nihil aliud eſt bonum niſi Deus. Quod etiam videtur per id quod dicitur Luc. 18. Nemo bonus niſi ſolus Deus: ſed ſummum dicitur in comparatione aliorum, ſicut ſummum calidum in comparatione ad alia calidá dicitur: ergo Deus non poteſt dici ſummum bonum.

* qu. 3. art. 7.
† In prin. 1. lib. eth. tom 5.

¶ 3. Præterea, Summum comparationem importat: ſed quæ non ſunt unius generis, non ſunt comparabilia: ſicut dulcedo inconvenienter dicitur major vel minor quàm linea. Cùm igitur Deus non ſit in eodem genere cum aliis bonis, ut ex ſuperioribus patet. * videtur quòd Deus non poſſit dici ſummum bonum reſpectu eorum.

* q. 3. ar. 5. & q. 4. c. 3. ad 3.

Sed contra eſt, quod dicit Auguſt. † 1. de Trin. quòd Trinitas diverſarum perſonarum eſt ſummum bonum, quod purgatiſſimis mentibus cernitur.

† lib. 1. de Trin. c. 2. circa princip. tom 3.

CONCLUSIO.

Cùm bonum ſit in Deo, ſicut in prima cauſa omnium: non univoca, ſed æquivoca; & excellentiſſimo modo, bonum in Deo eſſe, & ipſum Deum ſummum eſſe bonum conſequitur.

Respondeo dicendum, quòd Deus eſt ſummum bonum ſimpliciter, & non ſolum in aliquo genere, vel ordine rerum. Sic enim bonum Deo attribuitur (ut dictum eſt*) inquantum omnes perfectiones deſideratæ effluunt ab eo, ſicut à prima cauſa, non autem effluunt ab eo, ſicut ab agente univoco, († ut ex ſuperioribus patet) ſed ſicut ab agente quod non convenit cum ſuis effectibus, neque in ratione ſpeciei, neque in ratione generis: Similitudo autem effectus in cauſa quidem univoca invenitur uniformiter; in cauſa autem æquivoca invenitur excellentius, ſicut calor excellentiori modo eſt in Sole, quàm in igne. Sic ergo oportet quòd cùm bonum ſit in Deo ſicut in prima cauſa omnium non univoca, quod ſit in eo, excellentiſſimo modo: & propter hoc dicitur ſummum bonum.

* ar. præced.
† qu. 4. art 3.

Ad primum ergo dicendum, quòd ſummum bonum addit ſupra bonum non rem aliquam abſolutam, ſed relationem tantum: relatio autem, quâ aliquid de Deo dicitur relativè ad creaturas, non eſt realiter in Deo, ſed in creaturis; in Deo verò ſecundum rationem: * Sicut ſcibile relativè dicitur ad ſcientiam, non quia ipſum referatur ad ſcientiam, ſed quia ſcientia refertur ad ipſum. Et ſic, non oportet quòd in ſummo bono ſit aliqua compoſitio, ſed ſolùm quòd alia deficiant ab ipſo.

* qu. 13. art. 7. & Ariſt. in 5. Metaphyſ.

Ad secundum dicendum, quòd cùm dicitur, Bonum eſt quod omnia appetunt, non ſic intelligitur, quaſi unumquodque bonum ab omnibus appetatur; ſed quia quicquid appetitur, rationem boni habet. Quod autem * dicitur: Nemo bonus niſi ſolus Deus, intelligitur de bono per eſſentiam, ut poſt dicetur †.

* Luc. 18.
† Artic. ſeq.

Ad tertium dicendum, quòd ea quæ non ſunt in eodem genere, ſi quidem ſint in diverſis generibus contenta, nullo modo comparabilia ſunt: de Deo autem negatur eſſe in eodem genere cum aliis bonis, non quòd ipſe ſit in quodam alio genere, ſed quia ipſe eſt extra genus, & principium omnis generis *. Et ſic comparatur ad alia per exceſſum: & hujuſmodi comparationem importat ſummum bonum.

* qu. 3. art. 5.

ARTICULUS III.

Utrum eſſe bonum per eſſentiam, ſit proprium Dei.

1. contra gent. c. 38. & 40. Et opuſc. 3. cap. 109. 110. 111. & 112. Et veritā q. 21. art. 5.

Ad tertium ſic proceditur. Videtur quòd eſſe bonum per eſſentiam non ſit proprium Dei. Sicut enim unum convertitur cum ente, ita & bonum, ut ſupra habitum eſt *: ſed omne ens eſt unum per ſuam eſſentiam, ut patet per Philoſophum † in 4. Met. ergo omne ens eſt bonum per ſuam eſſentiam.

¶ 2. Præterea, Si bonum eſt quod omnia appetunt, cùm ipſum eſſe ſit deſideratum ab omnibus *, ipſum eſſe cujuſlibet rei, eſt ejus bonum. Sed quælibet res eſt ens per ſuam eſſentiam: ergo quælibet res eſt bona per ſuam eſſentiam.

* qu. 5. art. 1.
† lib. 4. Metaph. text 3. tom 3. & Met. 10. text 9.

¶ 3. Præterea, Omnis res per ſuam bonitatem eſt bona. Si igitur aliqua res eſt, quæ non ſit bona per ſuam eſſentiam; oportebit quòd ejus bonitas non ſit ſua eſſentia. Illa ergo bonitas cùm ſit ens quoddam, oportet quod ſit bona; & ſi quidem alia bonitate, iterum de illa bonitate quæretur: aut ergo erit procedere in infinitum, aut venire ad aliquam bonitatem, quæ non erit bona per aliam bonitatem: eadem ergo ratione ſtandum eſt in primo: res igitur quælibet eſt bona per ſuam eſſentiam.

* Supr. q. 5. ar. 3.

Sed contra eſt, quòd dicit Boët. in lib. de hebd. † quòd alia omnia à Deo ſunt bona per participationem: non igitur per eſſentiam.

† In lib. An omne quod eſt bonum ſit à med. præcipuè ad finem uſque.

CONCLUSIO.

Cùm Deus ſolus abſolutam perfectionem habeat, cujus eſſe eſt ſua eſſentia, cuique omnia eſſentialiter conveniant, & omnium rerum ſit ultimus finis, ipſe ſolus per eſſentiam bonus eſt.

Respondeo dicendum, quòd ſolus Deus eſt bonus per ſuam eſſentiam. Unumquodque enim dicitur bonum, ſecundum quod eſt perfectum. Perfectio autem alicujus rei triplex eſt, Prima quidem, ſecundum quod in ſuo eſſe conſtituitur. Secunda verò, prout ei aliqua accidentia ſuperadduntur ad ſuam perfectam operationem neceſſaria. Tertia verò perfectio alicujus eſt per hoc, quòd aliquid aliud attingit ſicut finem. Utpote prima perfectio ignis conſiſtit in eſſe, quod habet per ſuam formam ſubſtantialem. Secunda ejus perfectio conſiſtit in caliditate, levitate, & ſiccitate, & hujuſmodi. Tertia verò perfectio ejus eſt ſecundum quod in ſuo loco quieſcit. Hæc autem triplex perfectio nulli creato competit ſecundum ſuam eſſentiam, ſed ſoli Deo, cujus ſolius eſſentia eſt ſuum eſſe, & cui non adveniunt aliqua accidentia; ſed quæ de aliis dicuntur accidentaliter, ſibi conveniunt eſſentialiter, ut eſſe potentem, ſapientem, & alia hujuſmodi, ſicut ex dictis patet *. Ipſe etiam ad nihil aliud ordinatur ſicut ad finem, ſed ipſe eſt ultimus finis omnium rerum; Unde manifeſtum eſt quòd ſolus Deus habet omnimodam perfectionem, ſecundum ſuam eſſentiam: & ideo ipſe ſolus eſt bonus per ſuam eſſentiam.

* qu. 3. art. 7.

Ad primum ergo dicendum, quòd unum non importat rationem perfectionis, ſed indiviſionis tantum, quæ unicuique rei competit ſecundum ſuam eſſentiam. Simplicium autem eſſentiæ ſunt indiviſæ & actu & potentia. Compoſitorum verò eſſentiæ ſunt indiviſæ ſecundum actum tantùm: & ideò oportet quod quælibet res ſit una per ſuam eſſentiam, non autem bona, ut oſtenſum eſt *.

* In corp. art.

Ad secundum dicendum, quòd licet unumquodque ſit bonum, inquantum habet eſſe; tamen eſſentia rei creatæ non eſt ipſum eſſe: & ideo non ſequitur quòd res creata ſit bona per ſuam eſſentiam.

Ad tertium dicendum, quòd bonitas rei creatæ non eſt ipſa ejus eſſentia, ſed aliquid ſuperadditum, vel ipſum eſſe ejus, vel aliqua perfectio ſuperaddita, vel ordo ad finem. Ipſa tamen bonitas ſic ſuperaddita dicitur bona ſicut & ens: hac autem ratione dicitur ens, quia ea eſt aliquid, non quia ipſa aliquo alio ſit. Unde hac ratione dicitur bona, quia ea eſt aliquid bonum, non quia ipſa habeat aliquam bonitatem, quâ ſit bona.

ARTICULUS IV.

Utrum omnia ſint bona bonitate divina.

2. 2. q. 29. ar. 3. cor. & 1. cõt. c. 41. Et ver. q. 8. art. 4. & opuſc. 73. q. 6.

Ad quartum ſic proceditur. Videtur quod omnia ſint bona bonitate divinâ. Dicit enim Auguſt. 8. de Trinit. * Bonum hoc, & bonum illud: tolle hoc & tolle illud: & vide ipſum bonum, ſi potes: ita Deum videbis, non alio bono bonum, ſed bonum omnis boni: ſed unumquodque eſt bonum ſuo bono: ergo unumquodque eſt bonum ipſo bono quod eſt Deus.

* lib. 8. c. 3. circa princip. tom. 3.

¶ 2. Præterea, Sicut dicit Boët. in lib. de hebd. † omnia dicuntur bona, inquantum ordinantur ad Deum: & hoc ratione bonitatis divinæ, ergo omnia ſunt bona bonitate divinâ.

† In lib. An omne ens ſit bonum. ante med.

Sed contra eſt, quòd omnia ſunt bona inquantum ſunt: ſed non dicuntur omnia entia per eſſe divinum, ſed per eſſe proprium: ergo non omnia ſunt bona bonitate divinâ, ſed bonitate propriâ.

CONCLUSIO.

Omnia ſunt bona divinâ bonitate extrinſecè & cauſaliter, bonitatibus verò propriis formaliter.

Respondeo dicendum, quod nihil prohibet in his, quæ relationem important, aliquid ab extrinſeco denominari: ſicut aliquid denominatur locatũ à loco, & menſuratum à menſura. Circa verò ea, quę abſolutè dicũtur, diverſa fuit opinio. Plato enim poſuit omnium rerum ſpecies ſeparatas *. & quòd ab eis individua denominantur, quaſi ſpecies ſeparatas participando, ut puta quòd Socrates dicitur homo ſecundũ ideam hominis ſeparatam. Et ſicut ponebat ideam hominis & equi ſeparatam, quam vocabat per ſe hominem & per ſe equum; ita ponebat ideam entis, & ideam unius ſeparatam, quam dicebat per ſe ens & per ſe unum:

* In lib. 1. Metaph. apud Ariſt. text 6. tom. 3.

Digitized by Google

& ejus participatione unumquodque dici ens, vel unum: hoc autem quod eſt per ſe ens & per ſe unum, ponebat eſſe ſummum bonum; & quia bonum convertitur cum ente, ſicut & unum: ipſum per ſe bonum dicebat eſſe Deum, à quo omnia dicuntur bona per modum participationis. Et quamvis hæc opinio irrationabilis videatur quantum ad hoc quòd ponebat ſpecies rerum naturalium ſeparatas per ſe ſubſiſtentes, ut Ariſt.* multipliciter improbat: tamen hoc abſolutè verum eſt, quòd aliquid eſt primum quod per ſuam eſſentiam eſt ens & bonum, quod dicimus Deum, ut ex † ſuperioribus patet: huic etiam ſententiæ concordat Ariſtot. A primo igitur per ſuam eſſentiam ente & bono unumquodque poteſt dici bonum & ens inquantum participat ipſum per modum cujuſdam aſſimilationis, licet remotè & deficienter, ut ex ſuperioribus patet *. Sic ergo unumquodque dicitur bonum bonitate divina, ſicut primo principio exemplari, effectivo & finali totius bonitatis. Nihilominus tamen unumquodque dicitur bonum ſimilitudine divinæ bonitatis ſibi inhærente, quæ eſt formaliter ſua bonitas denominans ipſum. Et ſic eſt bonitas una omnium, & etiam multæ bonitates. Et per hoc patet reſponſio ad objecta.

** lib. 3. Metaph. à text. 10. uſque ad fin. lib. † qu. 2. art. 3. * qu. 4. art. 3.*

QUÆSTIO VII.

De infinitate Dei, in quatuor articulos diviſa.

POST conſiderationem divinæ perfectionis, conſiderandum eſt de ejus infinitate, & de exiſtentia ejus in rebus. Attribuitur enim Deo quòd ſit ubique & in omnibus rebus, inquantum eſt incircumſcriptibilis & infinitus.

¶ Circa primum quærentur quatuor.

¶ Primò, utrum Deus ſit infinitus.

¶ Secundò, utrum aliquid præter ipſum ſit infinitum ſecundum eſſentiam.

¶ Tertiò, utrum aliquid poſſit eſſe infinitum ſecundum magnitudinem.

¶ Quartò, utrum poſſit eſſe infinitum in rebus ſecundum multitudinem.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum Deus ſit infinitus.

*1. d. 43. q. 1. ar. 1. & 1 cont. c. 43. & pot. q. 1. art. 1. Et opuſc. 3. c. 18. 19. & 20. * tex. 66. tom. 12. † tex. 15. tom. 12. * qu. 3. art. 1. † lib. 1. orth. fid. c. 4.*

AD PRIMUM ſic proceditur. Videtur quòd Deus non ſit infinitus. Omne enim infinitum eſt imperfectum, quia habet rationem partis & materiæ: ut dicitur in 3. Phyſic.* ſed Deus eſt perfectiſſimus: ergo non eſt infinitus.

¶ 2. Præterea, ſecundum Philoſophum in 1. Phyſ.† finitum & infinitum conveniunt quantitati: ſed in Deo non eſt quantitas, cùm non ſit corpus ut ſuprà oſtenſum eſt *: ergo non competit ſibi eſſe infinitum.

¶ 3. Præterea, quod ita eſt hîc, quod non alibi, eſt finitum ſecundum locum: ergo quod ita eſt hoc, quod non eſt aliud, eſt finitum ſecundum ſubſtantiam: ſed Deus eſt hoc & non eſt aliud: non enim eſt lapis, nec lignum: ergo Deus non eſt infinitus ſecundum ſubſtantiam.

SED CONTRA eſt, quod dicit Damaſc.† quòd Deus eſt infinitus, & æternus, & incircumſcriptibilis.

CONCLUSIO.

Cùm eſſe divinum, non ſit eſſe receptum in aliquo, ſed ipſe Deus ſit ſuum eſſe ſubſiſtens; infinitus & perfectus eſt.

** text. 30. tom. 1.*

RESPONDEO dicendum, quòd omnes antiqui Philoſophi attribuunt infinitum primo principio, ut dicitur in 3. Phyſ.* Et hoc rationabiliter, conſiderantes res effluere à primo principio in infinitum. Sed quia quidam erraverunt circa naturam primi principii: conſequens fuit ut errarent circa infinitatem ipſius. Quia enim ponebant primum principium materiam, conſequenter attribuerunt primo principio infinitatem materialem, dicentes aliquod corpus infinitum eſſe primum principium.

Conſiderandum eſt igitur quòd infinitum dicitur aliquid ex eo quod non eſt finitum: finitur autem quodammodo & materia per formam, & forma per materiam. Materia quidem per formã, inquantum materia antequam recipiat formam, eſt in potentia ad multas formas; ſed cum recipit unam, terminatur per illã. Forma verò finitur per materiã; inquantum forma in ſe conſiderata communis eſt ad multa; ſed per hoc quod recipitur in materia, fit forma determinatè hujus rei. Materia autem perficitur per formam per quam finitur: & ideo infinitum ſecundum quod attribuitur materiæ habet rationem imperfecti, eſt enim quaſi materia non habens formam. Forma autem non perficitur per materiam, ſed magis per eam ejus amplitudo contrahitur: unde infinitum, ſecundum quod ſe tenet ex parte formæ non determinatæ per materiam, habet rationem perfecti. Illud autem quod eſt maximè formale omnium, eſt ipſum eſſe, ut ex ſuperioribus patet.* Cùm igitur eſſe divinum non ſit eſſe receptum in aliquo, ſed ipſe ſit ſuum eſſe ſubſiſtens, ut ſuprà oſtenſum eſt: † manifeſtum eſt, quòd ipſe Deus ſit infinitus *, & perfectus.

** qu. 4. art. 1. † qu. 3. art. 4. * Concil. Innocent. III. c. 1. refertur in cap. 1. extr. de ſum. Trinit. ibi, immenſus. † In corp. art.*

Et per hoc patet reſponſio AD PRIMUM.

AD SECUNDUM dicendum, quod terminus quantitatis eſt ſicut forma ipſius: cujus ſignum eſt, quòd figura quæ conſiſtit in terminatione quantitatis eſt ſi quædam forma circa quantitatem. Unde infinitum quod competit quantitati, eſt infinitum quod ſe tenet ex parte materiæ: & tale infinitum non attribuitur Deo, ut dictum eſt †.

AD TERTIUM dicendum, quòd ex hoc ipſo quod eſſe Dei eſt per ſe ſubſiſtens non receptum in aliquo, prout dicitur infinitum, diſtinguitur ab omnibus aliis, & alia removentur ab eo. Sicut ſi eſſet albedo ſubſiſtens, ex hoc ipſo quòd non eſſet in alio, differret ab omni albedine exiſtente in ſubjecto.

ARTICULUS II.

Utrum aliquid aliud quàm Deus poſſit eſſe infinitum per eſſentiam.

q. 30. art. 24. & q. 86. 2. c. & 1. diſt. 43. qu. 1. ar. 2. c. & 1. Metaph. 2. tom. 1.

AD SECUNDUM ſic proceditur. Videtur quòd aliquid aliud quàm Deus poſſit eſſe infinitum per eſſentiam. Virtus enim rei proportionatur eſſentiæ ejus. Si ergo eſſentia Dei eſt infinita, oportet quod ejus virtus ſit infinita: ergo poteſt producere effectum infinitum, cùm quantitas virtutis ex effectu cognoſcatur.

¶ 2. Præterea, Quicquid habet virtutem infinitam, habet eſſentiam infinitam: ſed intellectus creatus habet virtutem infinitam; apprehendit enim univerſale quod ſe poteſt extendere ad infinita ſingularia: ergo omnis ſubſtantia intellectualis creata eſt infinita.

¶ 3. Præterea, Materia prima aliud eſt à Deo, ut ſuprà oſtenſum eſt *, ſed materia prima eſt infinita: ergo aliquid aliud præter Deum poteſt eſſe infinitum.

** q. 3. ar. 2. & 8. ad 3. † tex. 30. tom. 2.*

SED CONTRA eſt, quòd infinitum non poteſt eſſe ex principio aliquo, ut dicitur in 3. Phyſic. † Omne autem quod eſt præter Deum, eſt ex Deo, ſicut ex primo principio: ergo nihil, quod eſt præter Deum poteſt eſſe infinitum.

CONCLUSIO.

Solus Deus per eſſentiam, & ſimpliciter infinitus eſt, alia verò omnia finita ſimpliciter ſunt, infinita verò ſecundùm quid.

RESPONDEO dicendum, quòd aliquid præter Deum poteſt eſſe infinitum ſecundum quid, ſed non ſimpliciter. Si enim loquamur de infinito ſecundum quod competit materiæ, manifeſtum eſt quòd omne exiſtens in actu habet aliquam formam, & ſic materia ejus terminata eſt per formam. Sed quia materia ſecundum quod eſt ſub una forma ſubſtantiali, remanet in potentia ad multas formas accidentales; quod eſt finitum ſimpliciter, poteſt eſſe infinitum ſecundum quid: ut potè lignum eſt finitum ſecundum ſuam formam, ſed tamen eſt infinitum ſecundum quid, inquantum eſt in potentia ad figuras infinitas. Si autem loquamur de infinito ſecundum quod convenit formæ, ſic manifeſtum eſt, quod illa, quorum formæ ſunt in materia, ſunt ſimpliciter finita, & nullo modo infinita. Si autem ſint aliquæ formæ creatæ non receptæ in materia, ſed per ſe ſubſiſtentes, ut quidam de Angelis opinantur, erunt quidem infinitæ ſecundum quid, inquantum hujuſmodi formæ non terminantur, neque contrahuntur per aliquam materiam: ſed quia forma creata ſic ſubſiſtens habet eſſe, & non eſt ſuum eſſe, neceſſe eſt quòd ipſum ejus eſſe ſit receptum & contractum ad terminatam naturam. Unde non poteſt eſſe infinitum ſimpliciter.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd hoc eſt contra rationem facti, quòd eſſentia rei ſit ipſum eſſe ejus: quia eſſe ſubſiſtens non eſt eſſe creatum: unde contra rationem facti eſt, quòd ſit ſimpliciter infinitum. Sicut ergo Deus, licet habeat potentiam infinitam, non tamen poteſt facere aliquid non factum: hoc enim eſſet contradictoria eſſe ſimul: ita non poteſt facere aliquid infinitum ſimpliciter.

AD SECUNDUM dicendum, quòd hoc ipſum quod virtus intellectus extendit ſe quodammodo ad infinita, procedit ex hoc quòd intellectus eſt forma non in materia; ſed vel totaliter ſeparata, ſicut ſunt ſubſtantiæ angelorum, vel ad minus potentia intellectiva non eſt actus alicujus organi in anima intellectiva corpori conjuncta.

AD TERTIUM dicendum, quòd materia prima non exiſtit in rerum natura per ſe ipſam, cùm non ſit ens in actu ſed potentia tantùm: unde magis eſt aliquid concreatum, quàm creatum. Nihilominus tamen materia prima etiam ſecundum potentiam non eſt infinita ſimpliciter, ſed ſecundum quid; quia ejus potentia non ſe extendit, niſi ad formas naturales.

ARTICULUS III.

Utrum poſſit eſſe aliquid infinitum actu ſecundum magnitudinem.

*Ver. q. 2. art. 2. & 9. quodl. art. 1. & 12. quodlib. art. 2. * tex. 18. tom. 2.*

AD TERTIUM ſic proceditur. Videtur quòd poſſit eſſe aliquid infinitum actu ſecundum magnitudinem. In ſcientiis enim mathematicis non invenitur falſum: quia abſtrahentium non eſt mendacium, ut dicitur* in 2. Phyſic. ſed ſcientiæ mathematicæ utuntur infinito ſecundum magnitudinem; dicit enim Geometra in ſuis demonſtrationibus ſit linea talis infinita: ergo non eſt impoſſibile aliquid eſſe infinitum ſecundum magnitudinem.

¶ 2. Præterea, Id quod non eſt contra rationem alicujus, non eſt impoſſibile convenire ſibi, ſed eſſe infinitum non eſt contra rationem magnitudinis, ſed magis finitum & infinitum videntur eſſe paſſiones quantitatis: ergo non eſt impoſſibile aliquam magnitudinem eſſe infinitam.

¶ 4. Præterea, Magnitudo diviſibilis eſt in infinitum. Sic enim diffinitur continuum, quod eſt in infinitum diviſibile, ut patet in 3. Phyſic. Sed contraria nata ſunt fieri circa idem: cùm ergo diviſioni opponatur additio, & diminutioni augmentum; videtur quòd magnitudo poſſit creſcere in infinitum: ergo poſſibile eſt eſſe magnitudinem infinitam.

¶ 4. Præterea, Motus & tempus habent quantitatem & continuitatem à magnitudine, ſuper quam tranſit motus, ut dicitur in quarto Phyſic. Sed non eſt contra rationem temporis & motus quòd ſint infinita, cùm unumquodque indiviſibile ſignatum in tempore & motu circulari ſit principium & finis: ergo nec contra rationem magnitudinis erit quòd ſit infinita.

SED CONTRA, Omne corpus ſuperficiem habet: ſed omne corpus

Digitized by Google

corpus ſuperficiem habens eſt finitum, quia ſuperficies eſt terminus corporis finiti: ergo omne corpus eſt finitum. Et ſimiliter poteſt dici de ſuperficie, & linea. Nihil eſt ergo infinitum ſecundum magnitudinem.

CONCLUSIO.

Nullum corpus naturale, nec mathematicum, poteſt eſſe infinitum.

RESPONDEO dicendum, quòd aliud eſt eſſe infinitum ſecundum ſuam eſſentiam, & ſecundum magnitudinem. Dato enim quòd eſſet aliquod corpus infinitum ſecundum magnitudinem, utpote ignis, vel aër, non tamẽ eſſet infinitum ſecundum eſſentiam: quia eſſentia ſua eſſet terminata ad aliquam ſpeciem per formam, & ad aliquod individuum per materiam; Et ideò habito ex præmiſſis, quod nulla creatura eſt infinita ſecundum eſſentiam; adhuc reſtat inquirere, utrum aliquid creatum ſit infinitum ſecundum magnitudinem.

¶ Sciendum eſt igitur, quòd corpus, quod eſt magnitudo completa, dupliciter ſumitur, ſcilicet mathematicè, ſecundum quod conſideratur in eo ſola quantitas: & naturaliter ſecundum quod conſideratur in eo materia & forma. Et de corpore quidem naturali, quod non poſſit eſſe infinitum in actu, manifeſtum eſt. Nam omne corpus naturale aliquam formam ſubſtantialem habet determinatam; cùm igitur ad formam ſubſtantialem conſequantur accidentia, neceſſe eſt quod ad determinatam formam conſequantur determinata accidentia, inter quæ eſt quantitas. Unde omne corpus naturale habet determinatam quantitatem & in majus & in minus. Unde impoſſibile eſt aliquod corpus naturale infinitum eſſe. Hoc etiam ex motu patet; quia omne corpus naturale habet aliquem motum naturalem, corpus autem infinitum non poſſet habere aliquem motum naturalem, nec rectum, quia nihil movetur naturaliter motu recto, niſi cum eſt extra ſuum locum; quod corpori infinito accidere non poſſet, occuparet enim omnia loca, & ſic indifferenter quilibet locus eſſet locus ejus. Similiter etiam neque ſecundum motum circularem, quia in motu circulari oportet quòd una pars corporis transferatur ad locum, in quo fuit alia pars: quod in corpore circulari, ſi ponatur infinitum, eſſe non poſſet: quia duæ lineæ protractæ à centro, quantò longius protrahuntur à centro, tantò longiùs diſtant ab invicem; ſi ergo corpus eſſet infinitum, in infinitum lineæ diſtarent ab invicem, & ſic una nunquam poſſet pervenire ad locum alterius. De corpore etiam mathematico eadem ratio eſt: quia ſi imaginemur corpus mathematicum exiſtens actu, oportet quòd imaginemur ipſum ſub aliqua forma; quia nihil eſt in actu niſi per ſuam formam, unde, cùm forma quanti inquantum hujuſmodi, ſit figura, oportebit quòd habeat aliquam figuram: & ſic erit finitum, eſt enim figura, quæ termino, vel terminis comprehenditur.

Ex 1. Phyſic.

Ex primo cæli.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd Geometer non indiget ſumere aliquam lineam eſſe infinitam actu: ſed indiget accipere aliquam lineam finitam actu, à qua poſſit ſubtrahi quantum neceſſe eſt: & hanc nominat lineam infinitam.

AD SECUNDUM dicendum, quòd licet infinitum non ſit contra rationem magnitudinis in communi, eſt tamen contra rationem cujuſlibet ſpeciei ejus, ſcilicet contra rationem magnitudinis bicubitæ, vel tricubitæ, ſive circularis, vel triangularis, & ſimilium. Non autem eſt poſſibile in genere eſſe, quod in nulla ſpecie eſt: unde non eſt poſſibile eſſe aliquam magnitudinem infinitam, cùm nulla ſpecies magnitudinis ſit infinita.

AD TERTIUM dicendum, quod infinitum quod convenit quantitati, ut dictum eſt,* ſe tenet ex parte materiæ; per diviſionem autem totius acceditur ad materiam; nam partes ſe habent in ratione materiæ: per additionem autem acceditur ad totum, quod ſe habet in ratione formæ: & ideò non invenitur infinitum in additione magnitudinis, ſed in diviſione tantùm.

** Art. 1. hujus q. ad 2.*

AD QUARTUM dicendum, quòd motus & tempus non ſunt ſecundum totum in actu, ſed ſucceſſivè; unde habent potentiam permixtam actui. Sed magnitudo eſt tota in actu: & ideo infinitum quod convenit quantitati, & ſe tenet ex parte materiæ, repugnat totalitati magnitudinis, non autem totalitati temporis vel motus; eſſe enim in potentia convenit materiæ.

ARTICULUS IV.

Utrum poſſit eſſe infinitum in rebus ſecundum multitudinem.

Ver. q. 2. art. 10. Et 9. quodl. art. 1.

AD QUARTUM ſic proceditur. Videtur quòd poſſibile ſit eſſe multitudinem infinitam ſecundum actum, non enim eſt impoſſibile, id quod eſt in potentia reduci ad actum; ſed numerus eſt in infinitum multiplicabilis: ergo non eſt impoſſibile eſſe multitudinem infinitam in actu.

¶ 2. Præterea, Cujuſlibet ſpeciei poſſibile eſt eſſe aliquod individuum in actu; ſed ſpecies figuræ ſunt infinitæ: ergo poſſibile eſt eſſe infinitas in actu.

¶ 3. Præterea, Ea quæ non opponuntur ad invicem, non impediunt ſe invicem; ſed poſitâ aliquâ multitudine rerum, adhuc poſſunt fieri alia multa quæ eis non opponuntur; ergo non eſt impoſſibile aliqua iterum ſimul eſſe cum eis, & ſic in infinitum: ergo poſſibile eſt eſſe infinita in actu.

SED CONTRA eſt, quòd dicitur Sapient. 11. Omnia in pondere numero & menſura diſpoſuiſti.

CONCLUSIO.

Impoſſibile eſt eſſe multitudinem per ſe, vel per accidens actu infinitam, poſſibile eſt autem eam eſſe in potentia.

RESPONDEO dicendum, quòd circa hoc fuit duplex opinio. Quidam enim ſicut Avicen. & Algazel dixerunt*, quod impoſſibile eſt eſſe multitudinem actu infinitam per ſe, ſed infinitam per accidens multitudinem eſſe non eſt impoſſibile. Dicitur enim multitudo eſſe infinita per ſe, quando requiritur ad aliquid ut multitudo infinita ſit: & hoc eſt impoſſibile eſſe, quia ſic oporteret quod aliquid dependeret ex infinitis: unde ejus generatio nunquam compleretur, cùm non ſit infinita pertranſire.

** Super 3. Phyſic.*

Per accidens autem dicitur multitudo infinita, quando non requiritur ad aliquid infinitas multitudinis, ſed accidit ita eſſe. Et hoc ſic manifeſtari poteſt in operatione fabri, ad quam quædam multitudo requiritur per ſe, ſcilicet quòd ſit ars in anima, & manus movens, & martellus: & ſi hæc in infinitum multiplicarentur, nunquam opus fabrile compleretur, quia dependeret ex infinitis cauſis, ſed multitudo martellorum, quæ accidit ex hoc quod unum frangitur & accipitur aliud; eſt multitudo per accidens: accidit enim quòd multis martellis operetur, & nihil differt utrum uno, vel duobus, vel pluribus operetur, vel infinitis, ſi infinito tempore operaretur: per hunc igitur modum poſuerunt, quòd poſſibile eſt eſſe actu multitudinem infinitam per accidens. Sed hoc eſt impoſſibile, quia omnem multitudinem oportet eſſe in aliqua ſpecie multitudinis. Species autem multitudinis ſunt ſecundum ſpecies numerorum. Nulla autem ſpecies numeri eſt infinita; quia quilibet numerus eſt multitudo menſurata per unum: Unde impoſſibile eſt eſſe multitudinem infinitam actu, ſive per ſe, ſive per accidens. Item omnis multitudo in rerum natura exiſtens eſt creata: & omne creatum ſub aliqua certa intentione creantis comprehenditur; non enim in vanum agens aliquod operatur. Unde neceſſe eſt quod ſub certo numero omnia creata comprehendantur, impoſſibile eſt ergo eſſe multitudinem infinitam in actu, etiam per accidens. Sed eſſe multitudinem infinitam in potentia poſſibile eſt, quia augmentum multitudinis conſequitur diviſionem magnitudinis. Quantò enim aliquid plus dividitur, tantò plura ſecundum numerum reſultant. Unde ſicut infinitum invenitur in potentia in diviſione continui, quia proceditur ad materiam, ut ſuprà oſtenſum eſt*; eadem ratione etiam infinitum invenitur in potentia in additione multitudinis.

** Ar. præced.*

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd unumquodque quod eſt in potentia, reducitur in actum ſecundum modum ſui eſſe: dies enim non reducitur in actum ut ſit tota ſimul, ſed ſucceſſivè: & ſimiliter infinitum multitudinis non reducitur in actum, ut ſit totum ſimul, ſed ſucceſſivè: quia poſt quamlibet multitudinem poteſt ſumi alia multitudo in infinitum.

AD SECUNDUM dicendum, quòd ſpecies figurarum habent infinitatem ex infinitate numeri. Sunt enim ſpecies figurarum, ut trilaterum, quadrilaterum, & ſic inde. Unde ſicut multitudo infinita numerabilis non reducitur in actum, quòd ſit tota ſimul: ita nec multitudo figurarum.

AD TERTIUM dicendum, quòd licet quibuſdam poſitis alia poni non ſit eis oppoſitum: tamen infinita poni opponuntur cuilibet ſpeciei multitudinis. Unde non eſt poſſibile eſſe aliquam multitudinem actu infinitam.

QUÆSTIO VIII.

De exiſtentia Dei in rebus, in quatuor articulos diviſa.

QUIA verò infinito convenire videtur quòd ubique & in omnibus ſit: conſiderandum eſt, utrum hoc Deo conveniat.

¶ Et circa hoc quæruntur quatuor.

¶ Primò, utrum Deus ſit in omnibus rebus.

¶ Secundò, utrum Deus ſit ubique.

¶ Tertiò, utrum Deus ſit ubique per eſſentiam & potentiam & præſentiam.

¶ Quartò, utrum eſſe ubique ſit proprium Dei.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum Deus ſit in omnibus rebus.

AD PRIMUM ſic proceditur. Videtur quod Deus non ſit in omnibus rebus. Quod enim eſt ſupra omnia non eſt in omnibus rebus: ſed Deus eſt ſupra omnia, ſecundum illud Pſal.* Excelſus ſuper omnes gentes Dominus, &c. ergo Deus non eſt in omnibus rebus.

1. d. 37. q. 1. ar. 1. Et 3. cōt. gẽt. c. 68.

** Pſ. 112.*

¶ 2. Præterea, Quod eſt in aliquo, continetur ab eo: ſed Deus non continetur à rebus, ſed magis continet res: ergo Deus non eſt in rebus, ſed magis res ſunt in eo. Unde Auguſt. in lib. 83. quæſt. dicit*, quòd in ipſo potiùs ſunt omnia, quàm ipſe alicubi.

** lib. 83. qq. q. 20. in princ. habetur tom. 4.*

¶ 3. Præterea, Quantò aliquod agens eſt virtuoſius, tantò ad magis diſtans ejus actio procedit; ſed Deus eſt virtuoſiſſimum agens; ergo ejus actio pertingere poteſt ad ea etiam quæ ab ipſo diſtant; nec oportet quod ſit in omnibus.

¶ 4. Præterea, Dæmones res aliquæ ſunt, nec tamen Deus eſt in Dæmonibus: non enim eſt conventio lucis ad tenebras, ut dicitur 2. ad Cor. 6. Ergo Deus non eſt in omnibus rebus.

SED CONTRA: Ubicumque operatur aliquid, ibi eſt: ſed Deus operatur in omnibus, ſecundũ illud Iſa. 26. Omnia opera noſtra operatus es in nobis Domine: ergo Deus eſt in omnibus rebus.

CONCLUSIO.

Deus, cùm ſit ipſum eſſe per eſſentiam, eſt intimè in omnibus rebus.

RESPONDEO dicendum quòd Deus eſt in omnibus rebus, non quidẽ ſicut pars eſſentiæ, vel ſicut accidens, ſed ſicut agens adeſt ei in quod agit. Oportet enim omne agẽs cõjungi ei in quod immediatè agit, & ſuâ virtute illud cõtingere. Unde in 7. Phyſic.* probatur, quòd motum & movẽs oportet eſſe ſimul. Cùm autem Deus ſit ipſum eſſe per ſuam eſſentiam, oportet quod eſſe cauſa-

** lib. 7. Phyſic. à text. 10. uſque ad 13. incluſivè tom. 2.*

Digitized by Google

eum ſit proprius effectus ejus: ſicut ignire eſt proprius effectus ipſius ignis. Hunc autem effectum cauſat Deus in rebus, non ſolùm quando primò eſſe incipiunt, ſed quandiu in eſſe conſervantur: ſicut lumen cauſatur in aëre à ſole, quamdiu aër illuminatus manet. Quamdiu igitur res habet eſſe, tandiu oportet quod Deus adſit ei ſecundum modum quo eſſe habet: eſſe autem eſt illud quod eſt magis intimum cuilibet, & quod profundius omnibus ineſt, cùm ſit formale reſpectu omnium quæ in re ſunt (ut ex ſupradictis patet.*) unde oportet quòd Deus ſit in omnibus rebus & intimè.

* qu. 7. art. 1.

Ad primum ergo dicendum, quòd Deus eſt ſupra omnia per excellentiam ſuæ naturæ, & tamen eſt in omnibus rebus, ut cauſans omnium eſſe, ut ſuprà dictum eſt *.

* In corp. art.

Ad secundum dicendum, quòd licet corporalia dicantur eſſe in aliquo ſicut in continente, tamen ſpiritualia continent ea in quibus ſunt, ſicut anima continet corpus. Unde & Deus eſt in rebus, ſicut continens res, tamen per quandam ſimilitudinem corporalium dicuntur omnia eſſe in Deo, inquantum continentur ab ipſo.

Ad tertium dicendum, quòd nullius agentis, quantumcunque virtuoſi actio procedit ad aliquid diſtans, niſi inquantum in illud per medium agit. Hoc autem ad maximam virtutem Dei pertinet, quod immediatè in omnibus agit: Unde nihil eſt diſtans ab eo, quaſi in ſe illud Deum non habeat. Dicuntur tamen res diſtare à Deo, per diſſimilitudinem naturæ vel gratiæ: ſicut & ipſe eſt ſuper omnia, per excellentiam ſuæ naturæ.

Ad quartum dicendum, quòd in Dæmonibus intelligitur & natura, quæ eſt à Deo, & deformitas culpæ, quæ non eſt ab ipſo. Et ideo non eſt abſolutè concedendum, quòd Deus ſit in dæmonibus, ſed cum hac additione, inquantum ſunt res quædam. In rebus autem, quæ nominant naturam non deformatam, abſolutè dicendum eſt Deum eſſe.

Articulus II.

Utrum Deus ſit ubique.

1. d. 37. q. 2. ar. 1. & 3. Et 3. cont. c. 68.

Ad secundum ſic proceditur. Videtur quòd Deus non ſit ubique. Eſſe enim ubique, ſignificat eſſe in omni loco. Sed eſſe in omni loco non convenit Deo, cui non convenit eſſe in loco; nam incorporalia, ut dicit Boët. * in lib. de hebd. non ſunt in loco. Ergo Deus non eſt ubique.

* Hujus libri titulus eſt, An omne quod eſt, bonum ſit. circa principium.

¶ 2. Præterea, Sicut ſe habet tempus ad ſucceſſiva, ita ſe habet locus ad permanentia. Sed unum indiviſibile actionis vel motus, non poteſt eſſe in diverſis temporibus: ergo nec unum indiviſibile in genere rerum permanentium poteſt eſſe in omnibus locis. Eſſe autem divinum non eſt ſucceſſivum, ſed permanens. Ergo Deus non eſt in pluribus locis. Et ita non eſt ubique.

¶ 3. Præterea, Quod eſt totum alicubi, nihil ejus eſt extra locum illum: ſed Deus ſi eſt in aliquo loco, totus eſt ibi; non enim habet partes: ergo nihil ejus eſt extra locum illum: ergo Deus non eſt ubique.

Sed contra eſt, quod dicitur Hierem. 23. Cœlum & terram ego impleo.

Conclusio.

Deus eſt in omnibus locis, tanquàm in rebus quibus confert virtutem conſervativam locati, & eſt in omnibus locis replens omnia loca, non ſicut corpus impediens alia locari, ſed cauſando quòd omnia alia ſint in loco, & illum repleant.

Respondeo dicendum, quòd cùm locus ſit res quædam, eſſe aliquid in loco, poteſt intelligi dupliciter. Vel per modum aliarum rerum, id eſt, ſicut dicitur aliquid eſſe in aliis rebus quocunque modo, ſicut accidentia loci ſunt in loco. Vel per modum proprium loci, ſicut locata ſunt in loco. Utroque autem modo ſecundum aliquid Deus eſt in omni loco; quod eſt eſſe ubique. Primò quidem ſic eſt in omnibus rebus, ut dans eis eſſe, & virtutem, & operationem: ſic enim eſt in omni loco, ut dans ei eſſe, & virtutem locativam. Item locata ſunt in loco inquantum replent locum: & Deus omnem locum replet, non ſicut corpus (corpus enim dicitur replere locum, inquantum non compatitur ſecum aliud corpus:) ſed per hoc quod Deus eſt in aliquo loco, non excluditur quin alia ſint ibi; imò per hoc replet omnia loca, quod dat eſſe omnibus locatis quæ replent omnia loca.

Ad primum ergo dicendum, quòd incorporalia non ſunt in loco per contactum quantitatis dimenſivæ, ſicut corpora, ſed per contactum virtutis.

Ad secundum dicendum, quòd indiviſibile eſt duplex: unum quod eſt terminus continui, ut punctus in permanentibus, & momentum in ſucceſſivis. Et hujuſmodi indiviſibile in permanentibus, quia habet determinatum ſitum non poteſt eſſe in pluribus partibus loci, vel in pluribus locis: & ſimiliter indiviſibile actionis vel motus, quia habet determinatum ordinem in motu vel actione, non poteſt eſſe in pluribus partibus temporis. Aliud autem indiviſibile eſt, quod eſt extra totum genus continui; & hoc modo ſubſtantiæ incorporeæ, ut Deus, Angelus & anima, dicuntur eſſe indiviſibiles. Tale igitur indiviſibile non applicatur ad continuum, ſicut aliquid ejus; ſed inquantum contingit illud ſua virtute: unde ſecundum quod virtus ſua ſe poteſt extendere ad unum vel multa, ad parvum vel magnum; ſecundum hoc eſt in uno vel pluribus locis, & in loco parvo, vel magno.

Ad tertium dicendum, quòd totum dicitur reſpectu partiũ. Eſt autem duplex pars, ſcilicet pars eſſentiæ, ut forma & materia dicuntur partes compoſiti; & genus & differentia partes ſpeciei. Eſt pars quantitatis in quam ſcilicet dividitur aliqua quantitas. Quod ergo eſt totum in aliquo loco totalitate quantitatis, non poteſt eſſe extra locum illum quia quantitas locati commenſuratur quantitati loci: unde non eſt totalitas quantitatis, ſi non ſit totalitas loci. Sed totalitas eſſentiæ non commenſuratur totalitati loci, unde non oportet quod illud quod eſt totum totalitate eſſentiæ in aliquo, nullo modo ſit extra illud. Sicut apparet etiam in formis accidentalibus quæ ſecundum accidens quantitatem habent, albedo enim eſt tota in qualibet parte ſuperficiei, ſi accipiatur totalitas eſſentiæ: quia ſecundum perfectam rationem ſuæ ſpeciei invenitur in qualibet parte ſuperficiei. Si autem accipiatur totalitas ſecundum quantitatem, quam habet per accidens, ſic non eſt tota in qualibet parte ſuperficiei. In ſubſtantiis autem incorporeis non eſt totalitas, nec per ſe, nec per accidens; niſi ſecundum perfectam rationem eſſentiæ. Et ideo ſicut anima eſt tota in qualibet parte corporis, ita Deus totus eſt in omnibus & ſingulis.

Articulus III.

Utrum Deus ſit ubique per eſſentiam, præſentiam & potentiam.

Ad tertium ſic proceditur. Videtur quòd malè aſſignentur modi exiſtendi Deum in rebus, cùm dicitur, quòd Deus eſt in omnibus rebus per eſſentiam, potentiam & præſentiam. Id enim per eſſentiam eſt in aliquo, quod eſſentialiter eſt in eo. Deus autem non eſt eſſentialiter in rebus: non enim eſt de eſſentia alicujus rei. Ergo non debet dici quòd Deus ſit in rebus per eſſentiam, præſentiam, & potentiam.

1. d. 37. q. 1. ar. 1. & in expoſ. lit.

¶ 2. Præterea, Hoc eſt eſſe præſentem alicui rei ſcilicet non deeſſe illi: ſed hoc eſt Deum eſſe per eſſentiam in omnibus, ſcilicet non deeſſe alicui rei: ergo idem eſt eſſe Deum in omnibus per eſſentiam & præſentiam. Superfluum ergo fuit dicere, quòd Deus ſit in rebus per eſſentiam præſentiam & potentiam.

¶ 3. Præterea, Sicut Deus eſt principium omnium rerum per ſuam potentiam, ita per ſcientiam & voluntatem. Sed non dicitur Deus eſſe in rebus per ſcientiam & voluntatem. Ergo nec per potentiam.

¶ 4. Præterea, Sicut gratia eſt quædam perfectio ſuperaddita ſubſtantiæ rei; ita multæ ſunt aliæ perfectiones ſuperadditæ. Si ergo Deus dicitur eſſe ſpeciali modo in quibuſdam per gratiam, videtur quòd ſecundum quamlibet perfectionem debeat accipi ſpecialis modus eſſendi Deum in rebus.

Sed contra eſt, quòd Gregor. dicit ſuper Cant. Canticor.* quòd Deus communi modo eſt in omnibus rebus, præſentia, potentia, & ſubſtantia; tamen familiari modo dicitur eſſe in aliquibus per gratiam.

* Ho. 8. in Ezec. parum ante medium habetur in ſen.

Conclusio.

Eſt Deus in omnibus per potentiam, quà ei omnia ſubjecta ſunt. Eſt in omnibus per eſſentiam, quia omnia immediatè creavit. Et in cunctis eſt per præſentiam, quia omnia cognoſcit.

Respondeo dicendum, quòd Deus dicitur eſſe in re aliqua dupliciter. Uno modo per modum cauſæ agentis: & ſic eſt in omnibus rebus cauſatis ab ipſo. Alio modo ſicut objectum operationis eſt in operante: quod proprium eſt in operationibus animæ, ſecundum quod cognitum eſt in cognoſcente, & deſideratum in deſiderante. Hoc igitur ſecundo modo Deus ſpecialiter eſt in rationali creatura, quæ cognoſcit & diligit illum actu vel habitu. Et quia hoc habet rationalis creatura per gratiam, ut infra patebit * dicitur eſſe hoc modo in Sanctis per gratiam. In rebus verò aliis ab ipſo creatis quomodo ſit, conſiderandum eſt ex his, quæ in rebus humanis eſſe dicuntur. Rex enim dicitur eſſe in toto regno, ſcilicet per ſuam potentiam, licet non ſit ubique præſens. Per præſentiam verò ſuam dicitur aliquid eſſe in omnibus, quæ in conſpectu ipſius ſunt, ſicut omnia quæ ſunt in aliqua domo, dicuntur eſſe præſentia alicui, qui tamen non eſt ſecundum ſubſtantiam ſuam in qualibet parte domus. Secundum verò ſubſtantiam vel eſſentiam dicitur aliquid eſſe in loco, in quo ejus ſubſtantia habetur.

* qu. 12. art. 4.

Fuerunt ergo aliqui ſcilicet Manichæi *, qui dixerunt divinæ poteſtati ſubjecta eſſe ſpiritualia & incorporalia, viſibilia verò & corporalia ſubjecta eſſe dicebant poteſtati principij contrarij. Contra hos ergo oportet dicere, quòd Deus ſit in omnibus per potentiam ſuam.

* Epiph. hæreſ. 66.

Fuerunt verò alij, qui licet crederent omnia eſſe ſubjecta divinæ Potentiæ, tamen Providentiam divinam uſque ad hæc inferiora non extendebant: ex quorũ perſona dicitur Job. 22. Circa cardines cœli perambulat, nec noſtra cõſiderat. Et cõtra hos oportuit dicere, quòd ſit in omnibus per ſuam præſentiam.

Fuerunt verò alij, qui licet dicerent omnia ad Dei providentiam pertinere, tamen poſuerunt omnia non immediatè eſſe à Deo creata: ſed quòd immediatè creavit primas creaturas, & illæ creaverunt alias. Et contra hos oportet dicere quòd ſit in omnibus per eſſentiam. Sic ergo eſt in omnibus per potentiam, inquantum omnia ejus poteſtati ſubduntur. Eſt per præſentiam in omnibus inquantum omnia nuda ſunt & aperta oculis ejus. Eſt in omnibus per eſſentiam, inquantum adeſt omnibus ut cauſa eſſendi, ſicut dictum eſt *.

* Art. 1. hujus q.

Ad primum ergo dicendum, quòd Deus dicitur eſſe in omnibus per eſſentiam, non quidem rerum, quaſi ſit de eſſentia earum: ſed per eſſentiam ſuam, quia ſubſtantia ſua adeſt omnibus ut cauſa eſſendi, ſicut dictum eſt *.

* Ibid.

Ad secundum dicendum, quòd aliquid poteſt dici præſens alicui, inquantum ſubjacet ejus conſpectui, quod tamẽ diſtat ab eo ſecundum ſuam ſubſtantiam, ut dictum eſt *. Et ideo oportuit

* In corp. art.

duos

Digitized by Google

duos modos poni, ſcilicet per eſſentiam & præſentiam.

AD TERTIUM dicendum, quòd de ratione ſcientiæ & voluntatis eſt: quod ſcitum eſt in ſciente, & volitum in volente. Unde ſecundum ſcientiam & voluntatem magis res ſunt in Deo, quàm Deus in rebus. Sed de ratione potentiæ eſt, quòd ſit principium agendi in aliud, unde ſecundum potentiam agens operatur & applicatur rei exteriori, & ſic per potentiam poteſt dici, agens eſſe in altero.

AD QUARTUM dicendum, quòd nulla alia perfectio ſuperaddita ſubſtantiæ, facit Deum eſſe in aliquo ſicut objectum cognitum & amatum, niſi gratia, & ideo ſola gratia facit ſingularem modum eſſendi Deum in rebus. Eſt autem alius ſingularis modus eſſendi Deum in homine per unionem, de quo modo ſuo loco agetur, tertia parte, quæſtione ſecunda.

ARTICULUS IV.
Utrum eſſe ubique ſit proprium Dei.

1.d.37.q.2.art.2. & 3.cont. gent.c.68. & lib.4. c.17.19. & quodl. 11.q.1. art.1. * lib.1. Poſter. text.43. tom.1. † q.3.ar.2. uſque ad 5. incluſ. * lib.1. text.4. tom.2. † lib.6. de Trin. c.6. non procul à fin.t.3. * Epiſt.3. aliquantulum à princip. tom.2. † lib.1. c.7. circa princip. tom.1.

AD QUARTUM ſic proceditur. Videtur quòd eſſe ubique non ſit proprium Dei. Univerſale enim ſecundum Philoſophum * eſt ubique, & ſemper; materia etiam prima, cùm ſit in omnibus corporibus, eſt ubique. Neutrum autem horum eſt Deus, ut ex præmiſſis patet †. Ergo eſſe ubique non eſt proprium Dei.

¶ 2. Præterea, Numerus eſt in numeratis: Sed totum univerſum eſt conſtitutum in numero, ut patet Sapient. 11. Ergo aliquis numerus eſt, qui eſt in toto univerſo: & ita ubique.

¶ 3. Præterea, Totum univerſum eſt quoddam totum corpus perfectum, ut dicitur in primo * Cæl. & mun. Sed totum univerſum eſt ubique; quia extra ipſum nullus locus eſt. Non ergo ſolus Deus eſt ubique.

¶ 4. Præterea, Si aliquod corpus eſſet infinitum, nullus locus eſſet extra ipſum: ergo eſſet ubique. Et ſic eſſe ubique non videtur proprium Dei.

¶ 5. Præterea, Anima, ut dicit Auguſt. † in 6. de Trinit. eſt tota in toto corpore, & tota in qualibet ejus parte. Si ergo non eſſet in mundo niſi unum ſolum animal, anima ejus eſſet ubique. Et ſic eſſe ubique non eſt proprium Dei.

¶ 6. Præterea, ut Auguſt. * dicit in epiſt. ad Voluſianum, Anima ubi videt, ibi ſentit: & ubi ſentit, ibi vivit: & ubi vivit, ibi eſt. Sed anima mea videt quaſi ubique: quia ſucceſſivè videt etiam totum cœlum. Ergo anima eſt ubique.

SED CONTRA eſt, quod Ambr. † dicit in lib. de Spiritu ſancto: Quis audeat creaturam dicere Spiritum ſanctum, qui in omnibus & ubique & ſemper eſt? quod utique divinitatis eſt proprium.

CONCLUSIO.
Deum ubique eſſe oportet, ac primò id eſt, non ſecundum partem.

RESPONDEO dicendum, quòd eſſe ubique primò & per ſe, eſt proprium Dei. Dico autem eſſe ubique primò, quod ſecundum ſe totum eſt ubique: ſi quid enim eſſet ubique ſecundum diverſas partes in diverſis locis exiſtens, non eſſet primò ubique: quia quod convenit alicui ratione partis ſuæ, non convenit ei primò: ſicut ſi homo eſt albus dente, albedo non convenit primò homini, ſed denti. Eſſe autem ubique per ſe dico id, cui non convenit eſſe ubique per accidens, id eſt, propter aliquam ſuppoſitionem factam: quia ſic granum milii eſſet ubique, ſuppoſito quòd nullum aliud corpus eſſet. Per ſe igitur convenit eſſe ubique alicui, quando tale eſt, quod qualibet poſitione facta ſequitur illud eſſe ubique. Et hoc propriè convenit Deo; quia quotcumque loca ponantur, etiam ſi ponerentur infinita præter iſta quæ ſunt, oporteret in omnibus eſſe Deum: quia nihil poteſt eſſe, niſi per ipſum. Sic igitur eſſe ubique primò & per ſe convenit Deo, & eſt proprium ejus: quia quotcumque loca ponantur, oportet quòd in quolibet ſit Deus, non ſecundum partem, ſed ſecundum ſeipſum.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd univerſale & materia prima ſunt quidem ubique, ſed non ſecundum idem eſſe.

AD SECUNDUM dicendum, quòd numerus cum ſit accidens, non eſt per ſe, ſed per accidens in loco. Nec eſt totus in quolibet numeratorum, ſed ſecundum partem; & ſic non ſequitur quòd ſit primò & per ſe ubique.

AD TERTIUM dicendum, quòd totum corpus univerſi eſt ubique, ſed non primò, quia non totum eſt in quolibet loco, ſed ſecundum ſuas partes. Nec iterum per ſe, quia ſi ponerentur aliqua alia loca, non eſſet in eis.

AD QUARTUM dicendum, quòd ſi eſſet corpus infinitum, eſſet ubique, ſed ſecundum ſuas partes.

AD QUINTUM dicendum, quòd ſi eſſet unum ſolum animal, anima ejus eſſet ubique non primò quidem, ſed per accidens.

AD SEXTUM dicendum, quòd cum dicitur anima alicubi videre, poteſt intelligi dupliciter. Uno modo ſecundum quod hoc adverbium (alicubi) determinat actum videndi ex parte objecti. Et ſic verum eſt quòd dum cœlum videt, in cœlo videt: & eadem ratione in cœlo ſentit: non tamen ſequitur quòd in cœlo vivat, vel ſit, quia vivere & eſſe non important actum tranſeuntem in exterius objectum. Alio modo poteſt intelligi ſecundum quod adverbium determinat actum videntis, ſecundum quod exit à vidente. Et ſic verum eſt quòd anima ubi ſentit & videt, ibi eſt & vivit ſecundum iſtum modum loquendi; & ita non ſequitur quòd ſit ubique.

QUÆSTIO IX.
De Dei immutabilitate, in duos articulos diviſa.

CONSEQUENTER conſiderandum eſt de immutabilitate & æternitate divina, quæ immutabilitatem conſequitur.

¶ Circa immutabilitatem verò quæruntur duo.
¶ Primò, utrum Deus ſit omnino immutabilis.
¶ Secundò, utrum eſſe immutabile ſit proprium Dei.

ARTICULUS PRIMUS.
Utrum Deus ſit omnino immutabilis.

AD PRIMUM ſic proceditur. Videtur quòd Deus non ſit omnino immutabilis. Quicquid enim movet ſeipſum, eſt aliquo modo mutabile. Sed ſicut dicit Auguſt. * ſuper Gen. ad literam: Spiritus creator movet ſe, nec per tempus, nec per locum. Ergo Deus eſt aliquo modo mutabilis.

1.d.8.q.3. art.1. & opuſc.3. c.4. * l.8. ſuper Gen. c.20. in fin. t.3.

¶ 2. Præterea, Sap. 7. dicitur de Sapientia, quòd eſt mobilior omnibus mobilibus. Sed Deus eſt ipſa ſapientia: Ergo Deus eſt mobilis.

¶ 3. Præterea, Appropinquare & elongari, motum ſignificant: hujuſmodi autem dicuntur de Deo in ſcriptura, Jac. 4. Appropinquate Deo, & appropinquabit vobis, ergo Deus eſt mutabilis.

SED CONTRA * eſt, quòd dicitur Malac. 3. Ego Deus & non mutor.

* Vide Conc. Lat. ſub Innoc. III. c.1. extra de ſumma Trin. ibi, & incommutabilis. * qu.2. art.3.

CONCLUSIO.
Deus cùm ſit primum ens, omnino ſimplex, & per eſſentiam infinitus, eſt ſimpliciter immutabilis.

RESPONDEO dicendum, quòd ex præmiſſis oſtenditur Deum eſſe omnino immutabilem.

Primò quidem, quia ſupra oſtenſum eſt * eſſe aliquod primum ens, quod Deum dicimus: & quod hujuſmodi primum ens oportet eſſe purum actum abſque permiſtione alicujus potentiæ; eò quod potentia ſimpliciter eſt poſterior actu. Omne autem quod quocunque modo mutatur, eſt aliquo modo in potentia. Ex quo patet, quòd impoſſibile eſt Deum aliquo modo mutari.

Secundò, quia omne quod movetur, quantum ad aliquid manet, & quantum ad aliquid tranſit: ſicut quod movetur de albedine in nigredinem, manet ſecundum ſubſtantiam, & ſic in omni eo quod movetur, attenditur aliqua compoſitio. Oſtenſum eſt autem ſuprà, * quòd in Deo nulla eſt compoſitio, ſed eſt omnino ſimplex. Unde manifeſtum eſt, quòd Deus moveri non poteſt.

* qu.3. art.7.

Tertiò, quia omne quod movetur, motu ſuo aliquid acquirit, & pertingit ad illud ad quod prius non pertingebat: Deus autem, cùm ſit infinitus comprehendens in ſe omnem plenitudinem perfectionis totius eſſe, non poteſt aliquid acquirere, nec extendere ſe in aliquid ad quod prius non pertingebat. Unde nullo modo ſibi competit motus. Et inde eſt quod quidam Antiquorum, quaſi ab ipſa veritate coacti, poſuerunt primum principium eſſe immobile.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd Aug. * ibi loquitur ſecundum modum, quo Plato dicebat primum movens movere ſeipſum, omnem operationem nominans motum, ſecundum quod etiã ipſũ intelligere & velle & amare, motus quidã dicuntur. Quia ergo Deus intelligit & amat ſeipſum, ſecundũ hoc dixerũt, quòd Deus movet ſeipſum, non autẽ ſecundũ quod motus & mutatio eſt exiſtentis in potẽtia: ut nũc loquimur de mutatione & motu.

* Loco citato in arg.

AD SECUNDUM dicendum, quòd ſapientia dicitur mobilis eſſe ſimilitudinariè: ſecundum quod ſuam ſimilitudinem diffundit uſque ad ultima rerum, nihil enim eſſe poteſt quod nõ procedat à divina Sapientia per quandam imitationem, ſicut à primo principio effectivo & formali, prout etiã artificiata procedunt à ſapientia artificis. Sic igitur inquantum ſimilitudo divinæ ſapientiæ gradatim procedit à ſupremis, quæ magis participãt de ejus ſimilitudine, uſque ad infima rerũ, quæ minus participant, dicitur eſſe quidam proceſſus & motus divinæ Sapientiæ in res, ſicut ſi dicamus Solem procedere uſque ad terram, inquantum radius luminis ejus uſque ad terram pertingit. Et hoc modo exponit Dionyſ. * c. 1. cæleſt. hierarch. dicens, quòd omnis proceſſus divinæ manifeſtationis venit ad nos à Patre luminum moto.

* cap. 1. in princ.

AD TERTIUM dicendum, quòd hujuſmodi dicuntur de Deo in Scripturis metaphoricè. Sicut enim dicitur Sol intrare domũ vel exire, inquantum radius ejus pertingit ad domum: ſic dicitur Deus appropinquare ad nos, vel recedere à nobis, inquantũ participamus influentiam bonitatis ipſius, vel ab eo deficimus.

ARTICULUS II.
Utrum eſſe immutabile ſit proprium Dei.

1.qu.14. ar.15. & 9.19. art.7. & 1.d.8.q.3.ar.1.& 2.& d.19.q.5. art.3. & 1.cont.c.13.14. & 15. Et opuſc.3. c.4.16. 19.134. & 222. * 2. Met. text.12. tom.3. † cap. de forma, in prin. t.1. * De natu boni c.1. tom.6. & Conc. Lat. præced. art. cit.

AD SECUNDUM ſic proceditur. Videtur quòd eſſe immutabile non ſit propriũ Dei. Dicit enim Philoſ. in 2. Metaph. * quòd materia eſt in omni eo quod movetur: ſed ſubſtantiæ quædam creatæ, ſicut angeli & animæ, non habent materiam, ut quibuſdam videtur: ergo eſſe immutabile non eſt proprium Dei.

¶ 2. Præterea, Omne quod movetur, movetur propter aliquem finem; quod ergo jam pervenit ad ultimum finem, non movetur: ſed quædam creaturę jam pervenerunt ad ultimum finem, ſicut omnes beati. Ergo aliquæ creaturæ ſunt immobiles.

¶ 3. Præterea, Omne quod eſt mutabile, eſt variabile; ſed formæ ſunt invariabiles: dicitur enim in libro ſexto principiorum †, quòd forma eſt ſimplici & invariabili eſſentia conſiſtens: ergo non eſt ſolius Dei proprium eſſe immutabile.

SED CONTRA eſt, quòd dicit Auguſt. * in lib. de natura boni, Solus Deus immutabilis eſt: quæ autem fecit, quia ex nihilo ſunt, mutabilia ſunt.

CONCLUSIO.
Solus Deus immutabilis eſt, omnia verò alia aliquo modo mutabilia, vel per potentiam in alio, vel per potentiam in ſe, vel ſecundum eſſe ſubſtantiale & accidentale, ſeu ſecundum eſſe accidentale quocunque modo.

Digitized by Google

Respondeo dicendum, quòd ſolus Deus eſt omnino immutabilis, omnis autem creatura aliquo modo eſt mutabilis. Sciendum eſt enim, quòd mutabile poteſt aliquid dici dupliciter. Uno modo per potentiam, quæ in ipſo eſt. Alio modo per potentiam quæ in altero eſt: omnes enim creaturæ, antequam eſſent, non erant poſſibiles eſſe per aliquam potentiam creatam, cùm nullum creatum ſit æternum, ſed per ſolam potentiam divinam, inquantum Deus poterat eas in eſſe producere. Sicut autem ex voluntate Dei dependet quòd res in eſſe producit; ita ex voluntate ejus dependet quòd res in eſſe conſervat: non enim aliter eas in eſſe conſervat, quàm ſemper eis eſſe dando: unde ſi ſuam actionem eis ſubtraheret, omnia in nihilum redigerentur, ut patet per Auguſtinum 4.* ſuper Geneſ. ad litteram. Sicut igitur in potentia creatoris fuit ut res eſſent, antequam eſſent in ſeipſis; ita in potentia creatoris eſt, poſtquàm ſunt in ſeipſis, ut non ſint. Sic igitur, per potentiam quæ eſt in altero, ſcilicet in Deo, ſunt mutabiles, inquantum ab ipſo ex nihilo potuerunt produci in eſſe, & de eſſe poſſunt reduci in non eſſe. Si autem dicatur aliquid mutabile per potentiam in ipſo exiſtentem; ſic etiam aliquo modo omnis creatura eſt mutabilis. Eſt enim in creatura duplex potentia, ſcilicet activa & paſſiva: dico autem potentiam paſſivam, ſecundum quam aliquid aſſequi poteſt ſuam perfectionem, vel in eſſendo, vel in conſequendo finem. Si igitur attendatur mutabilitas rei ſecundum potentiam ad eſſe, ſic non in omnibus creaturis eſt mutabilitas, ſed in illis ſolùm, in quibus illud quod eſt poſſibile in eis, poteſt ſtare cum non eſſe. Unde in corporibus inferioribus eſt mutabilitas & ſecundum eſſe ſubſtantiale (quia materia eorum poteſt eſſe cum privatione formæ ſubſtantialis ipſorum) & quantum ad eſſe accidentale, ſi ſubjectum compatiatur ſecum privationem accidentis, ſicut hoc ſubjectum, homo, compatitur ſecum nòn album; & ideo poteſt mutari de albo in non album. Si verò ſit tale accidens, quod conſequatur principia eſſentialia ſubjecti; privatio illius accidentis non poteſt ſtare cum ſubjecto; unde ſubjectum non poteſt mutari ſecundum illud accidens; ſicut nix non poteſt fieri nigra. In corporibus verò cœleſtibus materia non compatitur ſecum privationem formæ: quia forma perficit totam potentialitatem materiæ: & ideo non ſunt mutabilia ſecundum eſſe ſubſtantiale, ſed ſecundum eſſe locale; quia ſubjectum compatitur ſecum privationem hujus loci, vel illius. Subſtantiæ verò incorporeæ, quia ſunt ipſæ formæ ſubſiſtentes, quæ tamen ſe habent ad eſſe ipſarum, ſicut potentia ad actum, non compatiuntur ſecum privationem hujus actus: quia eſſe conſequitur formam, & nihil corrumpitur, niſi per hoc quod amittit formam. Unde in ipſa forma non eſt potentia ad non eſſe: & ideo hujuſmodi ſubſtantiæ ſunt immutabiles & invariabiles ſecundum eſſe; & hoc eſt quod dicit Dionyſ. 4.* cap. de divin. nom. quòd ſubſtantiæ intellectuales creatæ, mundæ ſunt à generatione, & ab omni variatione; ſicut incorporales & immateriales, ſed tamen remanet in eis duplex mutabilitas: una ſecundum quod ſunt in potentia ad finem, & ſic eſt in eis mutabilitas ſecundum electionem de bono in malum, ut Damaſc. † dicit: Alia ſecundum locum, inquantum virtute ſua finita poſſunt attingere quædam loca, quæ prius non attingebant; quod de Deo dici non poteſt, qui ſua infinitate omnia loca replet, ut ſuprà dictum eſt.* Sic igitur in omni creatura eſt potentia ad mutationem: vel ſecundum eſſe ſubſtantiale, ſicut corpora corruptibilia: vel ſecundum eſſe locale tantum, ſicut corpora cœleſtia: vel ſecundum ordinem ad finem & applicationem virtutis ad diverſa ſicut in angelis. & univerſaliter omnes creaturæ communiter ſunt mutabiles ſecundum potentiam creantis, in cujus poteſtate eſt eſſe & non eſſe earum. Unde, cum Deus nullo iſtorum modorum ſit mutabilis, proprium ejus eſt omnino immutabilem eſſe.

** lib. 4. c. 12. circa princ. tom. 3.*

** cap. 4. de divin. nom. parum à princ.*

† lib. 2. c. 3. & 4.

** qu. 8. art. 2.*

Ad primum ergo dicendum, quod objectio illa procedit de eo quod eſt mutabile ſecundum eſſe ſubſtantiale, vel accidentale. De tali enim motu Philoſophi tractaverunt.

Ad secundum dicendum, quòd angeli beati ſupra immutabilitatem eſſendi, quæ competit eis ſecundum naturam, habeant immutabilitatem electionis ex divina virtute; tamen remanet in eis mutabilitas ſecundum locum.

Ad tertium dicendum, quod formæ dicuntur invariabiles, quia non poſſunt eſſe ſubjectum variationis: ſubjiciuntur tamen variationi, inquantum ſubjectum ſecundum eas variatur. Unde patet, quòd ſecundum quod ſunt, ſic variantur: non enim dicuntur entia quaſi ſint ſubjectum eſſendi, ſed quia eis aliquid eſt.

QUÆSTIO X.

De Dei Æternitate, in ſex articulos diviſa.

Deinde quæritur de æternitate. Et circa hoc quæruntur ſex.

¶ Primò, quid ſit æternitas.

¶ Secundò, utrum Deus ſit æternus.

¶ Tertiò, utrum eſſe æternum ſit proprium Dei.

¶ Quartò, utrum æternitas differat ab ævo, & tempore.

¶ Quintò, de differentia ævi, & temporis.

¶ Sextò, utrum ſit unum ævum tantùm, ſicut eſt unum tempus & una æternitas.

Articulus Primus.

1. d. 8. q. 2. ar. 1 & d. 19 q. 2. a. 1. & pot. q. 3. ar. 14. 10

Utrum convenienter diffiniatur æternitas, quòd eſt interminabilis vitæ tota ſimul & perfecta poſſeſſio.

Ad primum ſic proceditur. Videtur quod non ſit conveniens diffinitio æternitatis, quam Boët.* ponit 3. de conſol. dicens, quòd æternitas eſt interminabilis vitæ tota ſimul & perfecta poſſeſſio. Interminabile enim negativè dicitur: Sed negatio non eſt de ratione, niſi eorum quæ ſunt deficientia; quod æternitati non competit: Ergo in diffinitione æternitatis non debet poni interminabile.

** l. 3. proſa 2. circa princ.*

¶ 2. Præterea, Æternitas durationem quandam ſignificat, duratio autem magis reſpicit eſſe, quàm vitam: Ergo non debuit poni in diffinitione æternitatis vita, ſed magis eſſe.

¶ 3. Præterea, Totum dicitur quod habet partes. Hoc autem æternitati non convenit, cùm ſit ſimplex: Ergo inconvenienter dicitur tota.

¶ 4. Præterea, Plures dies non poſſunt eſſe ſimul, nec plura tempora. Sed in æternitate pluraliter dicuntur dies & tempora, dicitur enim Michææ 5. Egreſſus ejus ab initio à diebus æternitatis, & ad Rom. 16. cap. Secundum revelationem myſterii temporibus æternis taciti: Ergo æternitas non eſt tota ſimul.

¶ 5. Præterea, Totum & perfectum ſunt idem. Poſito igitur quòd ſit tota, ſuperfluè additur quòd ſit perfecta.

¶ 6. Præterea, Poſſeſſio ad durationem non pertinet, æternitas autem quædam duratio eſt: Ergo æternitas non eſt poſſeſſio.

Diffinitio.

Æternitas eſt interminabilis vitæ tota ſimul & perfecta poſſeſſio.

Respondeo dicendum, quòd ſicut in cognitionem ſimplicium oportet nos venire per compoſita, ita in cognitionem æternitatis oportet nos venire per tempus, quod nihil aliud eſt quàm numerus motus ſecundum prius & poſterius. Cùm enim in quolibet motu ſit ſucceſſio, & una pars poſt alteram; ex hoc quod numeramus prius & poſterius in motu, apprehendimus tempus, quod nihil aliud eſt quàm numerus prioris & poſterioris in motu. In eo autem quod caret motu, & ſemper eodem modo ſe habet, non eſt accipere prius & poſterius. Sicut igitur ratio temporis conſiſtit in numeratione prioris & poſterioris in motu, ita in apprehenſione uniformitatis ejus, quod eſt omnino extra motum, conſiſtit ratio æternitatis. Item ea dicuntur tempore menſurari, quæ principium & finem habent in tempore, ut dicitur in 4. Phyſic.* & hoc ideo: quia in omni eo quod movetur, eſt accipere aliquod principium & aliquem finem. Quod verò eſt omnino immutabile, ſicut nec ſucceſſionem, ita nec principium, aut finem habere poteſt. Sic ergo ex duobus notificatur æternitas. Primò ex hoc, quòd id quod eſt in æternitate, eſt interminabile, id eſt principio & fine carens: ut terminus ad utrumque referatur. Secundò per hoc, quod ipſa æternitas ſucceſſione caret tota ſimul exiſtens.

** lib. 4. Phyſic. tex. 120. tom. 2.*

Ad primum ergo dicendum, quod ſimplicia conſueverunt per negationem diffiniri, ſicut punctus eſt cujus pars non eſt; quod non ideo eſt, quod negatio ſit de eſſentia eorum: ſed quia intellectus noſter, qui primò apprehendit compoſita, in cognitionem ſimplicium pervenire non poteſt, niſi per remotionem compoſitionis.

Ad secundum dicendum, quòd illud, quod eſt verè æternum, non ſolùm eſt ens, ſed vivens: & ipſum vivere ſe extendit quodammodo ad operationem, non autem eſſe; protenſio autem durationis videtur attendi ſecundum operationem magis quam ſecundum eſſe: unde & tempus eſt numerus motus.

Ad tertium dicendum, quòd æternitas dicitur tota, non quia habet partes, ſed inquantum nihil ei deeſt.

Ad quartum dicendum, quòd ſicut Deus cùm ſit incorporeus, nominibus rerum corporalium metaphoricè in ſcripturis nominatur, ſic æternitas tota ſimul exiſtens nominibus temporalibus ſucceſſivis.

Ad quintum dicendum, quòd in tempore eſt duo conſiderare, ſcilicet ipſum tempus, quòd eſt ſucceſſivum: & nunc temporis, quod eſt imperfectum: Dicit ergo tota ſimul, ad removendum tempus; & perfecta, ad excludendum nunc temporis.

Ad sextum dicendum, quòd illud quod poſſidetur, firmiter & quietè habetur. Ad deſignandam ergo immutabilitatem & indeficientiam æternitatis, uſus eſt nomine poſſeſſionis.

Articulus II.

Utrum Deus ſit æternus.

Ad secundum ſic proceditur. Videtur quòd Deus non ſit æternus. Nihil enim factum poteſt dici de Deo: ſed æternitas eſt aliquid factum. Dicit enim Boët.* quod nunc fluens facit tempus, nunc ſtans facit æternitatem, & Auguſt.† dicit in lib. 83. quæſtionum, quod Deus eſt auctor æternitatis. Ergo Deus non eſt æternus.

2. d. 2. q 1. ar. 1. c. Et 1. cont. c. 15. Et pot. qu. 3. ar. 17. 23. & opuſc. 3. c. 5. 6. 7. & 8.

** l. 5. de conſol. ex proſ. ult.*

† q. 23.

¶ 2. Præterea, Quod eſt ante æternitatem, & poſt æternitatem non menſuratur æternitate. Sed Deus eſt ante æternitatem (ut dicitur in lib.* de cauſis) & poſt æternitatem; dicitur enim Exod. 3. quòd Dominus regnabit in æternum, & ultra: Ergo eſſe æternum non convenit Deo.

** Propoſ. 2. inter opera Ariſt. t. 3.*

¶ 3. Præterea, Æternitas menſura quædam eſt; Sed Deo non convenit eſſe menſuratum. Ergo non competit ei eſſe æternum.

¶ 4. Præterea, In æternitate non eſt præſens, præteritum vel futurum, cùm ſit tota ſimul, ut dictum eſt †: Sed de Deo dicuntur in ſcripturis verba præſentis temporis, præteriti, vel futuri: Ergo Deus non eſt æternus.

† ar. præced.

Sed contra eſt, quòd dicit Athanaſius*, Æternus Pater, æternus Filius, æternus Spiritus ſanctus.

** In ſuo ſymbolo de confeſſ. fidei. Idem Conc. Lat. ſub Innocent. III c. 1.*

Conclusio.

Deus immutabilis exiſtens, æternus non ſolùm eſt, ſed etiam ſua æternitas.

Respon

Digitized by Google

RESPONDEO dicendum, quòd ratio æternitatis conſequitur immutabilitatem, ſicut ratio temporis conſequitur motum, ut ex dictis patet.* Unde cùm Deus ſit maximè immutabilis, ſibi maximè competit eſſe æternum. Nec ſolùm eſt æternus, ſed eſt ſua æternitas: cùm tamen nulla alia res ſit ſua duratio: quia non eſt ſuum eſſe. Deus autem eſt ſuum eſſe uniforme. Unde ſicut eſt ſua eſſentia, ita eſt ſua æternitas.

* ar. præced.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod nunc ſtans dicitur facere æternitatem, ſecundum noſtram apprehenſionem. Sicut enim cauſatur in nobis apprehenſio temporis, eo quòd apprehendimus fluxum ipſius nunc, ita cauſatur in nobis apprehenſio æternitatis, in quantum apprehendimus nunc ſtans. Quod autem dicit Auguſt.* quòd Deus eſt auctor æternitatis, intelligitur de æternitate participata. Eo enim modo communicat Deus ſuam æternitatem aliquibus, quo & ſuam immutabilitatem.

* Loco citato in arg.

Et per hoc patet ſolutio AD SECUNDUM.

Nam Deus dicitur eſſe ante æternitatem, prout participatur à ſubſtantiis immaterialibus. Unde & ibidem* dicitur, quod intelligentia parificatur æternitati. Quod autem dicitur in Exod. Dominus regnabit in æternum, & ultrà: ſciendum, quòd æternum accipitur ibi pro ſæculo: ſicut habet alia tranſlatio. Sic igitur dicitur quod regnabit ultra æternum; quia durat ultra quodcunque ſæculum, id eſt ultra quamcunque durationem datam. Nihil eſt enim aliud ſæculum quàm periodus cujuſlibet rei, ut dicitur in libro primo de cœlo.* Vel dicitur etiam ultra æternum regnare: quia ſi etiam aliquid aliud ſemper eſſet, (ut motus cœli, ſecundum quoſdam Philoſophos,) tamen Deus ultra regnat: inquantum ejus regnum eſt totum ſimul.

* Eadem propoſ. 2. circa fin. tom. 3.
* lib. 1. de cœlo. text. 100. tom. 2.

AD TERTIUM dicendum, quòd æternitas non eſt aliud quam ipſe Deus. Unde non dicitur Deus æternus: quaſi aliquo modo menſuratus; ſed accipitur ibi ratio menſuræ ſecundum apprehenſionem noſtram tantum.

AD QUARTUM dicendum, quòd verba diverſorum temporum attribuuntur Deo inquantum ejus æternitas omnia tempora includit: non quòd ipſe varietur per præſens, præteritum & futurum.

ARTICULUS III.

Utrum eſſe æternum ſit proprium Dei.

1. d. 8. q. 2. art. 2. & d. 19. q. 2. ar. 1. & 4. d. 49. q. 1. ar. 2. q. 3. Et 1. contr. gen. c. 15. & cauſis l. 2. col. 1.

AD TERTIUM ſic proceditur. Videtur quòd eſſe æternum non ſit ſoli Deo proprium. Dicitur enim Dan. 12. quòd qui ad juſtitiam erudiunt plurimos, erunt quaſi ſtellæ in perpetuas æternitates. Non autem eſſent plures æternitates, ſi ſolus Deus eſſet æternus, non igitur ſolus Deus eſt æternus.

¶ 2. Præterea, Matth. 25. dicitur: ite maledicti in ignem æternum. Non igitur ſolus Deus eſt æternus.

¶ 3. Præterea, Omne neceſſarium eſt æternum. Sed multa ſunt neceſſaria, ſicut omnia principia demonſtrationis, & omnes propoſitiones demonſtrativæ: ergo non ſolus Deus eſt æternus.

SED CONTRA eſt, quòd dicit Auguſt.* ad Marcellam: Deus ſolus eſt, qui exordium non habet: quicquid autem exordium habet, non eſt æternum: ergo ſolus Deus eſt æternus.

* Id habet Hieronymus ad Damaſum in epiſt. Quæ vetuſto. à med. t. 3. refert etiam 1. ſent. d. 8. para. A.

CONCLUSIO.

Solus Deus verè & propriè immutabilis cum ſit, æternus eſt, cætera verò eò æterna ſunt, quò aliquam immutabilitatem participant.

* ar. præced.
† q. 9. ar. 1. & 2.

RESPONDEO dicendum quòd æternitas verè & propriè in ſolo Deo eſt: quia æternitas immutabilitatem conſequitur: ut ex dictis patet*. Solus autem Deus eſt omnino immutabilis, ut eſt ſuperius oſtenſum † Secundùm tamen quòd aliqua ab ipſo immutabilitatem percipiunt, ſecundum hoc aliqua ejus æternitatem participant. Quædam ergo quantum ad hoc immutabilitatem ſortiuntur à Deo, quòd nunquam eſſe deſinunt: & ſecundum hoc dicitur Eccleſ. primo, de terra, quòd in æternum ſtat: & ſic æternitas angelis attribui poteſt: ſecundum illud Pſal. 75. Illuminans tu mirabiliter à montibus æternis. Quædam etiam æterna in ſcripturis dicuntur propter diuturnitatem durationis: licet corruptibilia ſint: ſicut in Pſal. dicuntur montes æterni: & Deut. 33. etiam dicitur, de pomis collium æternorum. Quædam autem amplius participant de ratione æternitatis, inquantum habent intranſmutabilitatem, vel ſecundum eſſe, vel ulterius ſecundum operationem, ſicut angeli, & beati, qui Verbo fruuntur: quia quantum ad illam viſionem Verbi non ſunt in Sanctis volubiles cogitationes, ut dicit Auguſt.* 15. de Trinit. Unde & videntes Deum dicuntur habere vitam æternam: ſecundum illud Joan. 17. Hæc eſt vita æterna, ut cognoſcant, &c.

* lib. 15. de Trin. c. 16. in fin. t. 3.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd dicuntur multæ æternitates ſecundum, quod ſunt multi participantes æternitatem ex ipſa Dei contemplatione.

AD SECUNDUM dicendum, quòd ignis inferni dicitur æternus propter interminabilitatem tantùm. Eſt tamen in pœnis eorum tranſmutatio; ſecundum illud Job. 24. Ad nimium calorem tranſibunt ab aquis nivium: Unde in inferno non eſt vera æternitas, ſed magis tempus; ſecundum illud Pſal. 80. Erit tempus eorum in ſæcula.

AD TERTIUM dicendum, quòd neceſſarium ſignificat quendam modum veritatis. Verum autem, ſecundum Philoſoph. 6. Metaph.* eſt in intellectu. Secundum hoc igitur vera & neceſſaria ſunt æterna, quia ſunt in intellectu æterno, qui eſt intellectus divinus ſolus. Unde non ſequitur, quòd aliquid extra Deum ſit æternum.

* lib. 6. Metaph. text 8. tom. 3.

ARTICULUS IV.

Utrum æternitas differat à tempore.

Inf. art. 5 & 1. d. 19. q. 2. art. 1 & 2. d. 2. q. 1. ar. 1. Et quodl. 5. qu. 4. & quodlib. 10. q. 2 & pot. q. 3. art. 4 & 18.

AD QUARTUM ſic proceditur. Videtur quòd æternitas non ſit aliud à tempore. Impoſſibile eſt enim duas eſſe menſuras durationis ſimul; niſi una ſit pars alterius. Non enim ſunt ſimul duo dies, vel duæ horæ: ſed dies & hora ſunt ſimul, quia hora eſt pars diei. Sed æternitas & tempus ſunt ſimul: quorum utrumque menſuram quandam durationis importat. Cum igitur æternitas non ſit pars temporis, quia æternitas excedit tempus & includit ipſum, videtur quod tempus ſit pars æternitatis, & non aliud ab æternitate.

* lib. 4. Phyſic. text. 121 & 104. tom. 2.

¶ 2. Præterea, Secundum Philoſophum in 4. Phyſic.* nunc temporis manet idem in toto tempore. Sed hoc videtur conſtituere rationem æternitatis, quod ſit idem indiviſibiliter ſe habens in toto decurſu temporis. Ergo æternitas eſt nunc temporis. Sed nunc temporis non eſt aliud ſecundum ſubſtantiam à tempore. Ergo æternitas non eſt aliud ſecundum ſubſtantiam à tempore.

¶ 3. Præterea, Sicut menſura primi motus eſt menſura omnium motuum, ut dicitur in 4. Phyſic.* ita videtur quod menſura primi eſſe, ſit menſura omnis eſſe. Sed æternitas eſt menſura primi eſſe, quod eſt eſſe divinum. Ergo æternitas eſt menſura omnis eſſe. Sed eſſe rerum corruptibilium menſuratur tempore. Ergo tempus eſt vel æternitas, vel aliquid æternitatis.

* lib. 4. Phyſic. text. 133. tom. 2.

SED CONTRA eſt, quòd æternitas eſt tota ſimul. In tempore autem eſt prius & poſterius. Ergo tempus & æternitas non ſunt idem.

DIFFERENTIA.

Differt æternitas à tempore, quòd ea eſt tota ſimul, tempus verò ſucceſſivum eſt: non autem differunt quòd æternitas principio & fine careat, tempus verò non: niſi quoad menſurata, vel in potentia intelligendo ea ſit differre.

RESPONDEO dicendum, quòd manifeſtum eſt tempus & æternitatem non eſſe idem. Sed hujus diverſitatis rationem quidam aſſignaverunt ex hoc quòd æternitas caret principio & fine, tempus autem habet principium & finem. Sed hæc eſt differentia per accidens, & non per ſe: quia dato quod tempus ſemper fuerit, & ſemper futurum ſit; ſecundum poſitionem eorum qui motum cœli ponunt ſempiternum, adhuc remanebit differentia inter æternitatem & tempus, ut dicit Boet.* in libro de conſolatione, ex hoc quòd æternitas eſt tota ſimul, quod tempori non convenit: & iterum quia æternitas eſt menſura eſſe permanentis, tempus verò eſt menſura motus. Si tamen prædicta differentia attendatur quantum ad menſurata, & non quantum ad menſuras, ſic habet aliam rationem: quia ſolum illud menſuratur tempore, quod habet principium & finem in tempore, ut dicitur in 4.* Phyſicor. Unde ſi motus cœli ſemper duraret, tempus non menſuraret ipſum ſecundum ſuam totam durationem, cùm infinitum non ſit menſurabile; ſed menſuraret quamlibet circulationem, quæ habet principium & finem in tempore. Poteſt tamen & aliam rationem habere ex parte iſtarum menſurarum, ſi accipiatur finis & principium in potentia: quia etiam dato quod tempus ſemper duret, tamen poſſibile eſt ſignare in tempore & principium & finem accipiendo aliquas partes ipſius, ſicut dicimus principium & finem diei vel anni; quod non contingit in æternitate. Sed tamen iſtæ differentiæ conſequuntur eam, quæ eſt per ſe & primò differentiam, ex hoc ſcilicet quod æternitas eſt tota ſimul, non autem tempus.

* Proſ. 6. lib. 5. de conſol.
* lib. 4. Phyſic. text. 120. tom. 2.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd ratio illa procederet, ſi tempus & æternitas eſſent menſuræ unius generis: quod patet eſſe falſum ex his, quorum eſt tempus & æternitas menſura.

AD SECUNDUM dicendum, quod nunc temporis eſt idem ſubjecto in toto tempore, ſed differens ratione: eò quòd ſicut tempus reſpondet motui, ita nunc temporis reſpondet mobili: mobile autem eſt idem ſubjecto in toto decurſu temporis, ſed differens ratione inquantum eſt hic & ibi: & iſta alternatio eſt motus. Similiter fluxus ipſius nunc, ſecundum quod alternatur ratione, eſt tempus. Æternitas autem manet eadem & ſubjecto & ratione. Unde æternitas non eſt idem quod nunc temporis.

AD TERTIUM dicendum, quòd ſicut æternitas eſt propria menſura ipſius eſſe permanentis, ita tempus eſt propria menſura motus. Unde ſecundum quod aliquod eſſe recedit à permanentia eſſendi, & ſubditur tranſmutationi, ſecundum hoc recedit ab æternitate, & ſubditur tempori. Eſſe ergo rerum corruptibilium quia eſt tranſmutabile, non menſuratur æternitate, ſed tempore: tempus enim menſurat non ſolum quæ tranſmutantur in actu, ſed etiam quæ ſunt tranſmutabilia. Unde non ſolùm menſurat motum, ſed etiam quietem: quæ eſt ejus quod natum eſt moveri, & non movetur.

ARTICULUS V.

De differentia ævi & temporis.

Locis ſupra ar. 4. notatis.

AD QUINTUM ſic proceditur. Videtur quod ævum non ſit aliud à tempore. Dicit enim Aug.* 8. ſuper Gen. ad lit. quod Deus movet creaturam ſpiritualem per tempus: ſed ævum dicitur eſſe menſura ſpiritualium ſubſtantiarum. Ergo tempus non differt ab ævo.

¶ 2. Præterea, De ratione temporis eſt quod habeat prius & poſterius: de ratione verò æternitatis eſt quod ſit tota ſimul, ut dictum eſt†: ſed ævum non eſt æternitas, dicitur enim Eccleſiaſt. 1.

* l. 8. ſuper Gen. c. 20. 22. 21. t. 3.
† ar. præced.

Digitized by Google

quod ſapientia æterna eſt ante ævum. Ergo non eſt totum ſimul, ſed habet prius & poſterius, & ita tempus.

¶ 3. Præterea, ſi in ævo non eſt prius & poſterius: ſequitur quod in æviternis non differat eſſe vel fuiſſe, vel futurum eſſe. Cùm igitur ſit impoſſibile æviterna non fuiſſe, ſequitur quod impoſſibile ſit ea non futura eſſe. Quod falſum eſt, cùm Deus poſſit ea reducere in nihilum.

¶ 4. Præterea, cùm duratio æviternorum ſit infinita ex parte poſt, ſi ævum ſit totum ſimul, ſequitur quod aliquid creatum ſit infinitum in actu: quod eſt impoſſibile; non igitur ævum differt à tempore.

* lib. 1. de conſ. metro 9. in princ. Sed contra eſt, quod dicit Boët.* qui tempus ab ævo ire jubes.

Conclusio.

Ævum ipſum eſt medium inter æternitatem & tempus, utroque participans.

Respondeo dicendum, quòd ævum differt à tempore & ab æternitate, ſicut medium exiſtens inter illa. Sed horum differentiam aliqui ſic aſſignant dicentes, quòd æternitas principio & fine caret: Ævum habet principium, ſed non finem; tempus autem habet principium & finem. Sed hæc differentia eſt per accidens, ſicut ſupradictum eſt*: [* ar. præced.] quia etiamſi ſemper æviterna fuiſſent, & ſemper futura eſſent, ut aliqui ponunt; vel etiamſi quandoque deficerent (quod Deo poſſibile eſſet) adhuc ævum diſtingueretur ab æternitate & tempore. Alij verò aſſignant differentiam inter hæc tria per hoc, quòd æternitas non habet prius & poſterius, tempus autem habet prius & poſterius cum innovatione & veteratione, ævum habet prius & poſterius ſine innovatione & veteratione. Sed hæc poſitio implicat contradictoria. Quod quidem manifeſtè apparet, ſi innovatio & veteratio referantur ad ipſam menſuram. Cùm enim prius & poſterius durationis non poſſit eſſe ſimul, ſi ævum habet prius & poſterius, oportet quod priore parte ævi recedente poſterior de novo adveniat: & ſic erit innovatio in ipſo ævo ſicut in tempore. Si verò referatur ad menſurata, adhuc ſequitur inconveniens. Ex hoc enim res temporalis inveteratur tempore, quod habet eſſe tranſmutabile, & ex tranſmutabilitate menſurati eſt prius & poſterius in menſura, ut patet ex 4. Phyſ.* [* tex. 120. t. 2.] Si igitur ipſum æviternum non ſit inveterabile nec innovabile, hoc erit, quia eſſe ejus eſt intranſmutabile. Menſura ergo ejus non habebit prius & poſterius. Eſt ergo dicendum, quod, cum æternitas ſit menſura eſſe permanentis, ſecundum quod aliquid recedit à permanentia eſſendi ſecundum hoc recedit ab æternitate. Quædam autem ſic recedunt à permanentia eſſendi quod eſſe eorum eſt ſubjectum tranſmutationi, vel in tranſmutatione conſiſtit, & hujuſmodi menſurantur tempore: ſicut omnis motus, & etiam eſſe omnium corruptibilium. Quædam verò recedunt minus à permanentia eſſendi, quia eſſe eorum nec in tranſmutatione conſiſtit, nec eſt ſubjectum tranſmutationi, tamen habent tranſmutationem adjunctam, vel in actu, vel in potentia: ſicut patet in corporibus cœleſtibus, quorum eſſe ſubſtantiale eſt intranſmutabile, tamen eſſe intranſmutabile habent cum tranſmutabilitate ſecundum locum: ut ſimiliter patet de angelis, quòd habent eſſe intranſmutabile quantum ad eorum naturam pertinet, cum tranſmutabilitate ſecundum electionem, & cum tranſmutabilitate intelligentiarum & affectionum & locorum ſuo modo. Et ideo hujuſmodi menſurantur ævo, quod eſt medium inter æternitatem & tempus. Eſſe autem quod menſurat æternitas, nec mutabile, nec mutabilitati adjunctum. Sic ergo tempus habet prius & poſterius: ævum autem non habet in ſe prius & poſterius, ſed ei conjungi poſſunt; æternitas autem non habet prius neque poſterius, neque ea compatitur.

Ad primum ergo dicendum, quòd creaturæ ſpirituales quantum ad affectiones & intelligentias, in quibus eſt ſucceſſio, menſurantur tempore. Unde & Auguſt.* [* l. 8. ſuper Gen. c. 20. t. 3.] ibidem dicit, quod per tempus moveri, eſt per affectiones moveri. Quantum verò ad eorum eſſe naturale, menſurantur ævo. Sed quantum ad viſionem gloriæ participant æternitatem.

Ad ſecundum dicendum, quòd ævum eſt totum ſimul, non tamen eſt æternitas: quia compatitur ſecum prius & poſterius.

Ad tertium dicendum, quòd in ipſo eſſe angeli in ſe conſiderato non eſt differentia præteriti & futuri, ſed ſolùm ſecundum adjunctas mutationes: Sed quod dicimus angelum eſſe vel fuiſſe, vel futurum eſſe, differt ſecundum acceptionem intellectus noſtri qui accipit eſſe angeli per comparationem ad diverſas partes temporis. Et cùm dicit angelum eſſe, vel fuiſſe, ſupponit aliquid cum quo ejus oppoſitum non ſubditur divinæ potentiæ; Cùm verò dicit futurum eſſe, nondum ſupponit aliquid: Unde cum eſſe & non eſſe angeli ſubſit divinæ potentiæ: abſolutè conſiderando poteſt Deus facere quod eſſe angeli non ſit futurum, tamen non poteſt facere quod non ſit dum eſt, vel quod non fuerit poſtquam fuit.

Ad quartum dicendum, quòd duratio ævi eſt infinita, quia non finitur tempore. Sic autem eſſe aliquod creatum infinitum quod non finiatur quodam alio, non eſt inconveniens.

Articulus VI.

Utrum ſit unum ævum tantùm.

[1. d. 2. q. 2. art. 2. & 3. q. 1. art. 4.] Ad ſextum ſic proceditur. Videtur quòd non ſit tantum unum ævum. Dicitur enim in apocryphis Eſdræ, Majeſtas & poteſtas ævorum eſt apud te Domine.

¶ 2. Præterea, Diverſorum generum diverſæ ſunt menſuræ. Sed quædam æviterna ſunt in genere corporalium, ſcilicet corpora cœleſtia, quædam verò ſunt ſpirituales ſubſtantiæ, ſcilicet angeli. Non ergo eſt unum ævum tantùm.

¶ 3. Præterea, Cùm ævum ſit nomen durationis, quorum eſt unum ævum, eſt una duratio. Sed non omnium æviternorum eſt una duratio: quia quædam poſt alia eſſe incipiunt, ut maximè patet in animabus humanis. Non eſt ergo unum ævum tantum.

¶ 4. Præterea, Ea quæ non dependent ab invicem, non videntur habere unam menſuram durationis. Propter hoc enim omnium temporalium videtur eſſe unum tempus, quia omnium motuum quodammodo cauſa eſt primus motus qui primo tempore menſuratur. Sed æviterna non dependent ab invicem: quia unus angelus non eſt cauſa alterius. Non ergo eſt unum ævum tantum.

Sed contra, Ævum eſt ſimplicius tempore & propinquius ſe habens ad æternitatem. Sed tempus eſt unum tantùm. Ergo multò magis ævum.

Conclusio.

Quò plura æterna ſunt, æva etiam plura ſunt, magis tamen unum tantùm ævum eſt menſura unius primi æviterni quod ſimpliciſſimum eſt.

Respondeo dicendum, quòd circa hoc eſt duplex opinio. Quidam enim dicunt, quod eſt unum ævum tantùm: quidam quòd multa. Quid autem horum verius ſit, oportet conſiderare ex cauſa unitatis temporis. In cognitionem enim ſpiritualium per corporalia devenimus: Dicunt autem quidam eſſe unum tempus omnium temporalium propter hoc, quòd eſt unus numerus omnium numeratorum; cùm tempus ſit numerus ſecundum Philoſophum*. [* lib. 4. Phyſic. tex. 101. tom. 2.] Sed hoc non ſufficit, quia tempus non eſt numerus, ut abſtractus extra numeratum: ſed ut in numerato exiſtens, alioquin non eſſet continuus, quia 10. ulnæ panni continuitatem habent non ex numero ſed ex numerato. Numerus autem in numerato exiſtens non eſt idem omnium, ſed diverſus diverſorum. Unde alij aſſignant cauſam unitatis temporis ex unitate æternitatis, quæ eſt principium omnis durationis. Et ſic omnes durationes ſunt unum, ſi conſideretur eorum principium: ſunt verò multæ, ſi conſideretur diverſitas eorum quæ recipiunt durationem ex influxu primi principij. Alij verò aſſignant cauſam unitatis temporis ex parte materiæ primæ, quæ eſt primum ſubjectum motus, cujus menſura eſt tempus. Sed neutra aſſignatio ſufficiens videtur: quia ea, quæ ſunt unum principio, vel ſubjecto, & maximè remoto, non ſunt unum ſimpliciter, ſed ſecundum quid. Eſt ergo vera ratio unitatis temporis unitas primi motus, ſecundum quem, cùm ſit ſimpliciſſimus, omnes alij menſurantur ut dicitur in 10. Metaph.* [* tex. 4. tom. 3.] Sic ergo tempus ad illum motum comparatur non ſolum ut menſura ad menſuratum, ſed etiam ut accidens ad ſubjectum: & ſic ab eo recipit unitatem: Ad alios autem motus comparatur ſolùm ut menſura ad menſuratum, unde ſecundum eorum multitudinem non multiplicatur, quia una menſura ſeparata multa menſurari poſſunt. Hoc igitur habito, ſciendum quod de ſubſtantiis ſpiritualibus duplex fuit opinio. Quidam enim dixerunt, quòd omnes proceſſerunt à Deo in quadam æqualitate, ut Orig. dixit*; [* lib. 1. periarch. c. 8. t. 4.] vel multæ earum, ut quidam poſuerunt. Alij verò dixerunt, quòd omnes ſubſtantiæ ſpirituales proceſſerunt à Deo quodam gradu & ordine. Et hoc videtur ſentire Dion.† [† cap. 10. & 4. à medio.] qui dicit 10. cap. cæl. hierar. quòd inter ſubſtantias ſpirituales ſunt primæ, mediæ & ultimæ, etiam in uno ordine angelorum. Secundum igitur primam opinionem neceſſe eſt dicere quod ſunt plura æva ſecundum quod ſunt plura æviterna prima æqualia. Secundum autem ſecundam opinionem oportet dicere, quòd ſit unum ævum tantùm, quia, cùm unumquodque menſuretur ſimpliciſſimo ſui generis (ut dicitur in 10. Metaph.* [* tex. 3. & 4. t. 3.]) oportet quod eſſe omnium æviternorum menſuretur per eſſe primi æviterni, quod tanto eſt ſimplicius, quanto prius. Et quia ſecunda opinio verior eſt, (ut infrà oſtendetur†:) [† qu. 50. art. 4.] concedimus ad præſens unum eſſe ævum tantùm.

Ad primum ergo dicendum, quòd ævum aliquando accipitur pro ſæculo; quod eſt periodus durationis alicujus rei: & ſic dicuntur multa æva, ſicut multa ſæcula.

Ad ſecundum dicendum, quòd licet corpora cœleſtia & ſpiritualia differant in genere naturæ, tamen conveniunt in hoc, quod habent eſſe intranſmutabile. Et ſic menſurantur ævo.

Ad tertium dicendum, quòd nec omnia temporalia ſimul incipiunt, & tamen omnium eſt unum tempus, propter primum, quod menſuratur tempore. Et ſic omnia æviterna habent unum ævum propter primum, etiamſi non omnia ſimul incipiant.

Ad quartum dicendum, quòd ad hoc quòd aliqua menſurentur per aliquod unum, non requiritur quod illud unum ſit cauſa omnium eorum, ſed quod ſit ſimplicius.

Quæstio XI.

De unitate Dei, in quatuor articulos diviſa.

Post præmiſſa conſiderandum eſt de divina unitate.

¶ Et circa hoc quæruntur quatuor.

¶ Primò, utrum unum addat aliquid ſupra ens.

¶ Secundò, utrum opponantur unum & multa.

¶ Tertiò, utrum Deus ſit unus. [q. 30. art. 3. c. & 1. d. 24. 3. c. & 3. met. lib. 12. & 13. fin.]

¶ Quartò, utrum ſit maximè unus.

Articulus Primus.

Utrum Unum addat aliquid ſupra ens.

Ad primum ſic proceditur. Videtur quòd unum addat aliquid ſupra ens. Omne enim quod eſt in aliquo genere determinato

Digitized by Google

minato, ſe habet ex additione ad ens, quod circuit omnia genera. Sed vnum eſt in genere determinato: eſt enim principium numeri qui eſt ſpecies quantitatis. Ergo vnum addit aliquid ſupra ens.

¶ 2. Præterea, Quod dividit aliquod commune, ſe habet ex additione ad illud. Sed ens dividitur per vnum & multa. Ergo vnum addit aliquid ſupra ens.

¶ 3. Præterea, Si vnum non addit ſupra ens, idem eſſet dicere vnum, & ens. Sed nugatoriè dicitur ens ens. Ergo nugatio eſſet dicere ens vnum. Quod falſum eſt. Addit igitur vnum ſupra ens.

* c. 9. non multum procul à princ.

Sed contra eſt, quod dicit Dionyſ.* vlt. cap. de diu. nom. Nihil eſt exiſtentium non participans vno: Quod non eſſet, ſi vnum adderet ſupra ens, quod contraheret ipſum: ergo vnum non habet ſe ex additione ad ens.

Conclusio.

Vnum non addit ſuper ens aliquid reale, ſed tantùm diviſionis negationem.

Respondeo dicendum, quòd vnum non addit ſupra ens rem aliquam, ſed tantum negationem diviſionis. Vnum enim nihil aliud ſignificat, quàm ens indiviſum. Et ex hoc ipſo apparet quòd vnum convertitur cum ente. Nam omne ens aut eſt ſimplex, aut compoſitum. Quod autem eſt ſimplex, eſt indiviſum, & actu & potentia. Quod autem eſt compoſitum, non habet eſſe quandiu partes eius ſunt diviſæ, ſed poſtquam conſtituunt & componunt ipſum compoſitum: Vnde manifeſtum eſt, quòd eſſe cuiuſlibet rei conſiſtit in indiviſione. Et inde eſt, quòd vnumquodque ſicut cuſtodit ſuum eſſe, ita cuſtodit vnitatem.

Ad primum ergo dicendum, quòd quidam putantes idem eſſe vnum quod convertitur cum ente, & quod eſt principium numeri, diviſi ſunt in contrarias poſitiones. Pythagoras enim & Plato videntes, quòd vnum quod convertitur cum ente, non addit aliquam rem ſupra ens, ſed ſignificat ſubſtantiam entis, prout eſt indiviſa, exiſtimaverunt ſic ſe habere de vno quod eſt principium numeri. Et quia numerus componitur ex vnitatibus, crediderunt quod numeri eſſent ſubſtantiæ omnium rerum. E contrario autem Avicen. conſiderans quod vnum quod eſt principium numeri addit aliquam rem ſupra ſubſtantiam entis (aliàs numerus ex vnitatibus compoſitus non eſſet ſpecies quantitatis) credidit quòd vnum quod convertitur cum ente, addat rem aliquam ſuper ſubſtantiam entis: ſicut album ſupra hominem. Sed hoc manifeſtè falſum eſt quia quælibet res eſt vna per ſuam ſubſtantiam. Si enim per aliquid aliud eſſet vna quælibet res, cùm illud iterum ſit vnum, ſi eſſet iterum vnum per aliquid aliud, eſſet abire in infinitum. Vnde ſtandum eſt in primo. Sic igitur dicendum eſt, quòd vnum quod convertitur cum ente, non addit aliquam rem ſupra ens: ſed vnum quod eſt principium numeri addit aliquid ſupra ens, ad genus quantitatis pertinens.

Ad secundum dicendum, quòd nihil prohibet id quod eſt vno modo diviſum, eſſe aliò modo indiviſum: ſicut quod eſt diviſum numero, eſt indiviſum ſecundùm ſpeciem: & ſic contingit aliquid eſſe vno modo vnum, alio modo multa. Sed tamen ſi ſit indiviſum ſimpliciter, vel quia eſt indiviſum ſecundum id quod pertinet ad eſſentiam rei, licet ſit diviſum quantum ad ea quæ ſunt extra eſſentiam rei, ſicut quod eſt vnum ſubiecto & multa ſecundum accidentia; vel quia eſt indiviſum in actu, & diviſum in potentia, ſicut quod eſt vnum toto & multa ſecundum partes: huiuſmodi erunt vnum ſimpliciter & multa ſecundum quid. Si verò aliquid è converſo ſit indiviſum ſecundum quid & diviſum ſimpliciter, vtpote quia eſt diviſum ſecundum eſſentiam, & indiviſum ſecundum rationem, vel ſecundum principium ſive cauſam, erunt multa ſimpliciter, & vnum ſecundum quid: vt quæ ſunt multa numero, & vnum ſpecie, vel vnum principio. Sic igitur ens dividitur per vnum & multa, quaſi per vnum ſimpliciter, & multa ſecundum quid. Nam & ipſa multitudo non contineretur ſub ente, niſi contineretur aliquo modo ſub vno. Dicit enim Dion. vlt. capite de diu. nom. quòd non eſt multitudo non participans vno, ſed quæ ſunt multa partibus, ſunt vnum toto: & quæ ſunt multa accidentibus ſunt vnum ſubiecto, & quæ ſunt multa numero, ſunt vnum ſpecie: & quæ ſunt ſpeciebus multa, ſunt vnum genere: & quæ ſunt multa proceſſibus, ſunt vnum principio.

Ad tertium dicendum, quòd ideo non eſt nugatio, cùm dicitur ens vnum, quia vnum addit aliquid ſecundùm rationem ſupra ens.

Articulus II.

Vtrum Vnum & multa opponantur.

2. d. 24. q. 1. ar. 3. 4. Et 10. Metaph. 4. * ar. præced.

Ad secundum ſic proceditur. Videtur quòd vnum & multa non opponantur. Nullũ enim oppoſitum prædicatur de ſuo oppoſito: ſed omnis multitudo eſt quodammodo vnum, vt ex * prædictis patet. Ergo vnum non opponitur multitudini.

¶ 2. Præterea, Nullum oppoſitum conſtituitur ex ſuo oppoſito: ſed vnum conſtituit multitudinem. Ergo non opponitur multitudini.

¶ 3. Præterea, Vnum vni eſt oppoſitum. Sed multo opponitur paucum. Ergo non opponitur ei vnum.

¶ 4. Præterea, Si vnum opponitur multitudini, opponitur ei ſicut indiviſum diviſo: & ſic opponetur ei vt privatio habitui. Hoc autem videtur inconveniens, quia ſequeretur quòd vnum ſit poſterius multitudine, & diffiniatur per eã, cùm tamen multitudo diffiniatur per vnum. Vnde erit circulus in diffinitione: quod eſt inconveniens. Non ergo vnum & multa ſunt oppoſita.

Sed contra, Quorũm rationes ſunt oppoſitæ, ipſa ſunt oppoſita. Sed ratio vnius cõſiſtit in indiviſione, ratio verò multitudinis diviſionem cõtinet. Ergo vnum & multa ſunt oppoſita.

Conclusio.

Vnum & multa non eodem modo opponuntur: vnum enim numeri principium multis opponitur, vt menſura menſurato: vnum autem quod convertitur cum ente, multis opponitur, vt indiviſum diviſo.

Respondeo dicendum, quòd vnum opponitur multis, ſed diverſimodè. Nam vnum quod eſt principium numeri, opponitur multitudini quæ eſt numerus; vt menſura menſurato. Vnum enim habet rationem primæ menſuræ, & numerus eſt multitudo menſurata per vnum, vt patet ex 10. * Metaphyſic. Vnum verò quod convertitur cum ente, opponitur multitudini per modum privationis, vt indiviſum diviſo.

* lib. 10. Metaph. text. 2. com. 3.

Ad primum ergo dicendum, quòd nulla privatio tollit totaliter eſſe, quia privatio eſt negatio in ſubiecto ſecundum Philoſophum *: ſed tamẽ omnis privatio tollit aliquod eſſe. Et ideò in ente, ratione ſuæ communitatis accidit, quod privatio entis fundatur in ente: quod non accidit in privationibus formarum ſpecialium, vt viſus, vel albedinis, vel alicuius huiuſmodi. Et ſicut eſt de ente, ita eſt de vno & bono, quæ convertuntur cũ ente. Nam privatio boni fundatur in aliquo bono: & ſimiliter remotio vnitatis fundatur in aliquo vno. Et exinde cõtingit quod multitudo eſt quoddam vnum: & malum eſt quoddam bonum: & nõ ens eſt quoddam ens. Non tamen oppoſitum prædicatur de oppoſito: quia alterum horum eſt ſimpliciter, & alterum ſecundum quid. Quod enim ſecundum quid eſt ens, id eſt in potentia, eſt non ens ſimpliciter, id [illegible] vel quod eſt ens ſimpliciter in genere ſubſtantiæ, e[illegible] ens ſecundum quid, quantum ad aliquod eſſe accide[illegible]. Similiter ergo quod eſt bonum ſecundum quid, eſt malum ſimpliciter, vel è converſo, & ſimiliter quod eſt vnum ſimpliciter eſt multa ſecundum quid: & è converſo.

* In poſtprædicamentis c. de oppoſitis, & 4. Metaph. text. 4. com. 15. & 32.

Ad secundum dicendum, quòd duplex eſt totum: Quoddam homogeneum, quod componitur ex ſimilibus partibus, quoddam verò heterogeneum, quod componitur ex diſſimilibus partibus. In quolibet autem toto homogeneo totum conſtituitur ex partibus habentibus formam totius, ſicut quælibet pars aquæ eſt aqua: & talis eſt conſtitutio continui ex ſuis partibus: In quolibet autem toto heterogeneo quælibet pars caret forma totius. Nulla enim pars domus eſt domus, nec aliqua pars hominis eſt homo. Et tale totum eſt multitudo. Inquantum ergo pars eius non habet formam multitudinis, componitur multitudo ex vnitatibus, ſicut domus ex non domibus, non quod vnitates cõſtituãt multitudinẽ ſecundum id quod habeat de ratione indiviſionis, prout opponũtur multitudini, ſed ſecundũ hoc quod habent de entitate: ſicut & partes domus cõſtituunt domũ per hoc quod ſunt quædam corpora, non per hoc quod ſunt non domus.

Ad tertium dicendum, quod multum accipitur dupliciter. Vno modo abſolutè, & ſic opponitur vni. Alio modo ſecundum quod importat exceſſum quendam, & ſic opponitur pauco. Vnde primo modo duo ſunt multa, non autem ſecundo.

Ad quartum dicendum, quòd vnum opponitur privativè multis, inquantum in ratione multorum eſt quod ſint diviſa. ¶ Vnde oportet quod diviſio ſit prius vnitate non ſimpliciter, ſed ſecundum rationem noſtræ apprehenſionis. Apprehendimus enim ſimplicia per compoſita. Vnde diffinimus punctum, cuius pars non eſt, vel principium lineæ. Sed multitudo etiam ſecundum rationem conſequenter ſe habet ad vnum: quia diviſa non intelligimus habere rationem multitudinis, niſi per hoc quòd vtrique diviſorum attribuimus vnitatem. Vnde vnum ponitur in diffinitione multitudinis, non autem multitudo in diffinitione vnius. Sed diviſio cadit in intellectu ex ipſa negatione entis, ita quod primò cadit in intellectum ens: Secundò, quod hoc ens non eſt illud ens, & ſic ſecundò apprehendimus diviſionem: tertiò, vnum: quarto multitudinem.

Articulus III.

Vtrum Deus ſit vnus.

Ad tertium ſic proceditur. Videtur quòd Deus non ſit vnus, Dicitur enim 1. ad Cor. 8. Si quidem ſunt dij multi & domini multi.

1. q. 103. art. 3. Et 1. d. 2. ar. 1. Et 2. d. 21. qu. 78 art. 1. Et 1. cont. c. 42. Et pt. q. 3. ar. 6. Et opuſc. 3. c. 15. & 12. Metaph.

¶ 2. Præterea, Vnum quod eſt principium numeri, non poteſt prædicari de Deo, cùm nulla quantitas de Deo prædicetur, ſimiliter, nec vnum quod convertitur cum ente: quia importat privationem, & omnis privatio imperfectio eſt, quæ Deo non competit. Non igitur dicendum, quòd Deus ſit vnus.

Sed contra eſt, quòd dicitur Deut. 6. Audi Iſraël, Dominus Deus noſter, Deus vnus eſt. †

Conclusio.

Deus, cùm ſit omnino ſimplex, & infinitæ perfectionis, eſt ſimpliciter vnus, à quo eſt totius vniverſi ordo.

† Idem Conc. Lat. ſub Innoc. III. c. 1. refertur in cap. 1. de ſum. Trin. & Tertull. in 5 lib. adverſ. Marc. c. 17.

Respondeo dicendum, quòd Deum eſſe vnum ex tribus demonſtratur. Primò quidem ex eius ſimplicitate. Manifeſtum eſt enim quod illud vnde aliquid ſingulare eſt hoc aliquid, nullo modo eſt multis communicabile. Illud enim vnde Socrates eſt homo, multis communicari poteſt: ſed id, vnde eſt hic homo, non poteſt communicari niſi vni tantum. Si ergo Socrates per id eſſet homo per quod eſt hic homo, ſicut non poſſunt eſſe plures Socrates, ita non poſſent eſſe plures homines. Hoc autem convenit Deo: nam ipſe Deus eſt ſua natura, vt ſuprà oſtenſum eſt *. Secundum igitur idem eſt Deus & hic Deus. Impoſſibile eſt igitur eſſe plures Deos.

* qu. 3. art. 3.

¶ Secun

Digitized by Google

¶ Secundò verò ex infinitate eius perfectionis. Oſtenſum eſt enim ſupra *, quòd Deus comprehendit in ſe totam perfectionem eſſendi. Si ergo eſſent plures dij, oporteret eos differre: aliquid ergo conveniret vni quod non alteri, & ſic ille, in quo eſſet privatio, non eſſet ſimpliciter perfectus; ſi autem hoc eſſet perfectio, alteri eorum deeſſet. Impoſſibile eſt ergo eſſe plures Deos. Vnde & antiqui Philoſophi, quaſi ab ipſa coacti veritate, ponentes principium infinitum, poſuerunt vnum tantùm principium.

* qu. 4. ar. 2.

¶ Tertiò; ab vnitate mundi. Omnia enim quæ ſunt, inveniuntur eſſe ordinata ab invicem, dum quædam quibuſdam deſerviunt. Quæ autem diverſa ſunt, in vnum ordinem non convenirent, niſi ab aliquo vno ordinarentur. Melius enim multa reducuntur in vnum ordinem per vnum, quàm per multa, quia per ſe vnius vnum eſt cauſa, & multa non ſunt cauſa vnius niſi per accidens, inquantum ſcilicet ſunt aliquo modo vnum. Cùm igitur illud, quod eſt primum, ſit perfectiſſimum & per ſe, non per accidens, oportet quod primum reducens omnia in vnum ordinem ſit vnum tantum: Et hoc eſt Deus.

Ad primum ergo dicendum, quòd dicuntur dij multi ſecundum errorem * quorundam qui multos Deos colebant, exiſtimantes planetas & alias ſtellas eſſe deos, vel etiam ſingulas partes mũdi, vnde ſubdit ibid. Apoſt. Nobis autẽ vnus Deus, &c.

* contra hunc errorẽ vide Tertull. in apol. advers. gentes c. 10. 11. & 12. & Lactant. l. 1. divin. inſtit. c. 2. & ſeq.

Ad secundum dicendum, quòd vnum, ſecundum quod eſt principium numeri, non prædicatur de Deo, ſed ſolum de his, quæ habent eſſe in materia. Vnum enim, quod eſt principium numeri, eſt de genere Mathematicorum, quæ habent eſſe in materia, ſed ſunt ſecundum rationem à materia abſtracta. Vnum verò quod convertitur cum ente, eſt quoddam Metaphyſicum, quod ſecundum eſſe non dependet à materia. Et licet in Deo non ſit aliqua privatio, tamen ſecundum modum apprehenſionis noſtræ non cognoſcitur à nobis, niſi per modum privationis & remotionis. Et ſic nihil prohibet aliqua privativè dicta de Deo prædicari, ſicut quòd eſt incorporeus, infinitus, & ſimiliter de Deo dicitur quod ſit vnus.

Articulus IV.

Vtrum Deus ſit maximè vnus.

Ad Quartum ſic proceditur. Videtur quòd Deus non ſit maximè vnus: vnum enim dicitur ſecundum privationem diviſionis. Sed privatio non recipit magis & minus. Ergo Deus non dicitur magis vnus quam alia, quæ ſunt vnum.

q. 18. art. 3. c. & q. 19. ar. 3. cap. Et cont. ſ. 1. c. 42.

¶ 2. Præterea, Nihil videtur eſſe magis indiviſibile, quam id quod eſt indiviſibile actu & potentia, cuiuſmodi eſt punctus & vnitas. Sed in tantum dicitur aliquid vnum, inquantum eſt indiviſibile. Ergo Deus nõ eſt magis vnum quàm vnitas & punctus.

¶ 3. Præterea, Quod eſt per eſſentiam bonum, eſt maximè bonum. Ergo quod eſt per eſſentiam ſuam vnum, eſt maximè vnum. Sed omne ens eſt vnum per ſuam eſſentiam, vt patet per Philoſophum in * 4. Metaph. Ergo omne ens eſt maximè vnum. Deus igitur non eſt magis vnum quàm alia entia.

* text. 3. com. 3.

Sed contra eſt quod dicit Bern. quod inter omnia quæ vnum dicuntur, arcem tenet vnitas divinæ Trinitatis.

Conclusio.

Deus cum ſit maximè ens, & maximè indiviſus, eſt etiam maximè vnus.

Respondeo dicendum, quòd cum vnum ſit ens indiviſum, ad hoc quod aliquid ſit maximè vnum, oportet quod ſit & maximè ens, & maximè indiviſum. Vtrumque autem competit Deo. Eſt enim maximè ens, inquantum eſt non habens aliquod eſſe determinatum per aliquam naturam, cui adveniat, ſed eſt ipſum eſſe ſubſiſtens omnibus modis indeterminatum. Eſt autem maximè indiviſum, inquantum neque dividitur actu, neque potentia ſecundum quemcumque modum diviſionis, cùm ſit omnibus modis ſimplex, vt ſupra * oſtenſum eſt. Vnde manifeſtum eſt quòd Deus eſt maximè vnus.

* qu. 3. art. 7.

Ad primum ergo dicendum, quod licet privatio ſecundum ſe non recipiat magis & minus, tamen ſecundum quod eius oppoſitum recipit magis & minus, etiam ipſa privativa dicuntur ſecundum magis & minus. Secundum igitur quòd aliquid eſt magis diviſum aut diviſibile, vel minus, vel nullo modo, ſecundum hoc aliquid dicitur magis, vel minus, vel maximè vnum.

Ad secundum dicendum, quòd punctus & vnitas, quæ ſunt principia quantitatis, non ſunt maximè entia, cùm non habeant eſſe niſi in ſubiecto aliquo. Vnde neutrum eorum eſt maximè vnum. Sicut enim ſubiectum, non eſt maximè vnum propter diverſitatem accidentis & ſubiecti, ita nec accidens.

Ad tertium dicendum, quòd licet omne ens ſit vnum per ſuam ſubſtantiam, non tamen ſe habet æqualiter ſubſtantia cuiuſlibet ad cauſandam vnitatem: quia ſubſtantia quorundam eſt ex multis compoſita, quorundam verò non.

QUÆSTIO XII.

Quomodo Deus à nobis cognoſcatur, in tredecim articulos diviſa.

Qvia in ſuperioribus conſideravimus qualiter Deus ſit ſecundum ſeipſum, reſtat conſiderandum qualiter ſit in cognitione noſtra, id eſt quomodo cognoſcatur à creaturis.

¶ Et circa hoc quæruntur tredecim.

¶ Primò, vtrum aliquis intellectus creatus poſſit videre eſſentiam Dei.

¶ Secundò, vtrum Dei eſſentia videatur ab intellectu per aliquam ſpeciem creatam.

¶ Tertiò, vtrum oculo corporeo Dei eſſentia poſſit videri.

¶ Quartò, vtrum aliqua ſubſtantia intellectualis creata, ex ſuis naturalibus ſufficiens ſit videre Dei eſſentiam.

¶ Quintò, vtrum intellectus creatus ad videndam Dei eſſentiam indigeat aliquo lumine creato.

¶ Sextò, vtrum videntium eſſentiam Dei vnus alio perfectius videat.

¶ Septimò, vtrum aliquis intellectus creatus poſſit comprehendere Dei eſſentiam.

¶ Octavò, vtrum intellectus creatus videns Dei eſſentiam omnia in ipſa cognoſcat.

¶ Nonò, vtrum ea quæ ibi cognoſcit, per aliquas ſimilitudines cognoſcat.

¶ Decimò, vtrum ſimul cognoſcat omnia quæ in Deo videt.

¶ Vndecimò, vtrum in ſtatu huius vitæ poſſit aliquis homo eſſentiam Dei videre.

¶ Duodecimò, vtrum per rationem naturalem Deum in hac vita poſſimus cognoſcere.

¶ Tertiodecimò, vtrum ſupra cognitionem naturalis rationis ſit in præſenti vita aliqua cognitio Dei per gratiam.

Articulus Primus.

Vtrum aliquis intellectus creatus poſſit Deum videre per eſſentiam.

Ad Primum ſic proceditur. Videtur quod nullus intellectus creatus poſſit Deum per eſſentiam videre. Chryſoſt. enim ſuper Ioan. * exponens illud quod dicitur Ioan. 1. Deũ nemo vidit vnquam: ſic dicit, Ipſum quod eſt Deus, nõ ſolùm Prophetæ, ſed nec Angeli viderũt nec Archãgeli. Quod enim creabilis eſt naturæ, qualiter videre poterit quod increabile eſt? Dion. etiam 1. cap. de diu. nom. † loquens de Deo dicit. Neque ſenſus eſt eius, neque phantaſia, neque opinio, nec ratio, nec ſcientia.

12. q. 56. art. 1. c. & q. 93. art. 2. c. 1. & 3. cont. c. 5. 54. & 57. Et ver. q. 8. art. 1 & quodl. 7. art. 1. & quodl. 10. ſ. & opuſc. 1. c. 104. & Matt. 5. c. 10. ſ.

* Homil. 14. aliquantulum à princip. tom. 3.

† cap. 1. a medio illius.

¶ 2. Præterea, Omne infinitum, inquantum huiuſmodi, eſt ignotum: ſed Deus eſt infinitus, vt ſupra * oſtenſum eſt: ergo eſt ſecundum ſe ignotus.

*. qu. 7. art. 1.

¶ 3. Præterea, Intellectus creatus non eſt cognoſcitivus niſi exiſtentium. Primum enim quod cadit in apprehenſione intellectus eſt ens. Sed Deus nõ eſt exiſtens, ſed ſupra exiſtẽtia, vt dicit Dionyſ. ergo eſt inintelligibilis, ſed eſt ſupra omnẽ intellectũ.

¶ 4. Præterea, Cognoſcentis ad cognitum oportet eſſe aliquã proportionẽ, cùm cognitum ſit perfectio cognoſcẽtis. Sed nulla eſt proportio intellectus creati ad Deum quia in infinitum diſtant, ergo intellectus creatus non poteſt videre eſſentiam Dei.

Sed contra eſt quod dicitur 1. Ioan. 3. Videbimus eum ſicuti eſt.

Conclusio.

Cum vltima hominis beatitudo in altiſſima eius operatione conſiſtat, quæ eſt clara divinæ eſſentiæ viſio per intellectum, conſtat intellectum creatum Deum poſſe videre per eſſentiam.

Respondeo dicendum, quòd cùm vnumquodque ſit cognoſcibile ſecundum quod eſt in actu, Deus qui eſt actus purus abſque omni permixtione potentiæ, quantum in ſe eſt, maximè cognoſcibilis eſt. Sed quod eſt maximè cognoſcibile in ſe, alicui intellectui cognoſcibile non eſt, propter exceſſum intelligibilis ſupra intellectum: Sicut Sol qui eſt maximè viſibilis, videri non poteſt à veſpertilione propter exceſſum luminis. Hoc igitur attendentes quidam * poſuerunt quòd nullus intellectus creatus eſſentiam Dei videre poteſt. Sed hoc inconvenienter dicitur. Cùm enim vltima hominis beatitudo in altiſſima eius operatione conſiſtat, quæ eſt operatio intellectus, ſi nunquam eſſentiam Dei videre poteſt intellectus creatus, vel nunquam beatitudinẽ obtinebit, vel in alio eius beatitudo conſiſtet, quàm in Deo, quòd eſt alienum à fide in ipſo enim eſt vltima perfectio rationalis creaturæ, quod eſt ei principium eſſendi: In tantum enim vnumquodque perfectum eſt, inquantum ad ſuum principium attingit. Similiter etiam eſt præter rationem. Ineſt enim homini naturale deſiderium cognoſcendi cauſam, cùm intuetur effectum & ex hoc admiratio in hominibus conſurgit. Si igitur intellectus rationalis creaturæ pertingere non poſſit ad primam cauſam rerum, remanebit inane deſiderium naturæ. Vnde ſimpliciter concedendũ eſt quod beati Dei eſſentiam videant.

* Petrus Abailardus, vide B. Bern. ep. 190. ad Innoc. Papam.

Ad primum ergo dicendum, quòd vtraque auctoritas loquitur de viſione comprehenſionis. Vnde præmittit Dionyſius * immediate antè verba propoſita dicens: Omnibus ipſe eſt vniverſaliter incomprehenſibilis, & neque ſenſus eius eſt, &c. Et Chryſoſt. † parum poſt verba prædicta ſubdit, viſionem hic dicit certiſſimam Patris conſiderationem & comprehenſionem tantam, quantam Pater habet de Filio.

*. 1. c. de div. nom. aliquantulum à princip.

† eadem hom. 14. parũ ante mediũ tom. 3.

Ad secundum dicendum, quòd infinitum quòd ſe tenet ex parte materiæ non perfectæ per formam, ignotum eſt ſecundum ſe: quia omnis cognitio eſt per formam. Sed infinitum quod ſe tenet ex parte formæ non limitatæ per materiam, eſt ſecundum ſe maximè notum. Sic autem Deus eſt infinitus, & non primo modo, vt * ex ſuperioribus patet.

* qu. 7. a. 1.

Ad tertium dicendum, quòd Deus non ſic dicitur non exiſtens quaſi nullo modo ſit exiſtens, ſed quia eſt ſupra omne exiſtens: inquantum eſt ſuum eſſe. Vnde ex hoc non ſequitur, quòd nullo modo poſſit cognoſci, ſed quòd omnem cognitionem excedat: quod eſt ipſum non comprehendi.

Ad quartum dicendum, quòd proportio dicitur dupliciter. Vno modo certa habitudo vnius quantitatis ad alteram, ſecundum quod duplum, triplum, & æquale ſunt ſpecies proportionis. Alio modo quælibet habitudo vnius ad alterum proportio dicitur. Et ſic poteſt eſſe proportio creaturæ ad Deum, inquantum ſe habet ad ipſum, ut effectus ad cauſam, & vt potentia ad actum. Et ſecundum hoc intellectus creatus proportionatus eſſe poteſt ad cognoſcendum Deum.

Artic.

Digitized by Google

ARTICVLVS II.

Vtrum eſſentia Dei ab intellectu creato per aliquam ſimilitudinem videatur.

4.d.49. q.2 ar.1. Et verit. q.8.art.1. Et quodl. 7.art.1. & 3. cōt. c.49.& opuſc.3. c.105.

AD SECVNDVM ſic proceditur. Videtur quòd eſſentia Dei ab intellectu creato per aliquam ſimilitudinem videatur. Dicitur enim 1.Ioan.3. Scimus quoniam cùm apparuerit, ſimiles ei erimus & videbimus eum ſicuti eſt.

¶ 2. Præterea, Auguſt. dicit, 9.* de Trinit. Cùm Deum nouimus, fit aliqua Dei ſimilitudo in nobis.

¶ 3. Præterea, Intellectus in actu, eſt intelligibile in actu; ſicut ſenſus in actu eſt ſenſibile in actu. Hoc autem non eſt niſi inquantum informatur ſenſus ſimilitudine rei ſenſibilis, & intellectus ſimilitudine rei intellectæ. Ergo ſi Deus ab intellectu creato videtur in actu, oportet quòd per aliquam ſimilitudinem videatur.

* lib.9. de Trin. c.11. circa med. tom.3.

SED CONTRA eſt, quod dicit Auguſt. 15. † de Trinit. quòd cùm Apoſtolus dicit: videmus nunc per ſpeculum & in ænigmate: Speculi & ænigmatis nomine quæcumque ſimilitudines ab ipſo ſignificatæ intelligi poſſunt, quæ accommodatæ ſunt ad intelligendum Deum. Sed videre Deum per eſſentiam non eſt viſio ænigmatica, vel ſpecularis, ſed contra eam diuiditur. Ergo diuina eſſentia non videtur per ſimilitudines.

† lib.15. de Trin. c.9. parũ à medio. tom.3.

CONCLVSIO.

Diuina eſſentia non per aliquam ſpeciem ex parte diuinæ eſſentiæ ab intellectu creato conſpicitur, ſed ex parte intellectus creati aliqua ſimilitudine confortati, lumine videlicet gloriæ, apprehenditur & videtur.

RESPONDEO dicendum, quòd ad viſionem tam ſenſibilem quàm intellectualem duo requiruntur, ſcilicet virtus viſiua, & vnio rei viſæ cum viſu. Non enim fit viſio in actu, niſi per hoc quod res viſa quodammodo eſt in vidente. Et in rebus quidem corporalibus, apparet quod res viſa non poteſt eſſe in vidente per ſuam eſſentiam, ſed ſolum per ſuam ſimilitudinem: ſicut ſimilitudo lapidis eſt in oculo, per quam fit viſio in actu; non autem ipſa ſubſtantia lapidis. Si autem eſſet vna & eadem res quæ eſſet principium viſiuæ virtutis, & quæ eſſet res viſa, oporteret videntem ab illa re & virtutem viſiuam habere, & formam per quam videret. Manifeſtum eſt autem, quod Deus & eſt auctor intellectiuæ virtutis, & ab intellectu videri poteſt. Et cùm ipſa intellectiua virtus creaturæ non ſit Dei eſſentia, relinquitur quòd ſit aliqua participatiua ſimilitudo ipſius, qui eſt primus intellectus. Vnde & Virtus intellectualis creaturæ lumen quoddam intelligibile dicitur, quaſi à prima luce deriuatum: ſiue hoc intelligatur de virtute naturali ſiue de aliqua perfectione ſuperaddita gratiæ, vel gloriæ. Requiritur ergo ad videndum Deum aliqua Dei ſimilitudo, ex parte viſiuæ potentiæ, qua ſcilicet intellectus ſit efficax ad videndum Deum, Sed ex parte rei viſæ, quam neceſſe eſt aliquo modo vniri videnti, per nullam ſimilitudinem creatam Dei eſſentia videri poteſt. Primò quidem, quia ſicut dicit * Dionyſius primo cap. de diu nom. per ſimilitudines inferioris ordinis rerum, nullo modo ſuperiora poſſunt cognoſci: ſicut per ſpeciem corporis non poteſt cognoſci eſſentia rei incorporeæ. Multò igitur minus per ſpeciem creatam quamcumque, poteſt eſſentia Dei videri. Secundò quia eſſentia Dei eſt ipſum eſſe eius, vt ſupra * oſtenſum eſt: quod nulli formæ creatæ competere poteſt. Non poteſt igitur aliqua forma creata eſſe ſimilitudo repræſentans videnti Dei eſſentiam. Tertiò, quia diuina eſſentia eſt aliquod incircumſcriptum, continens in ſe ſupereminenter quicquid poteſt ſignificari vel intelligi ab intellectu creato. Et hoc nullo modo per aliquam ſpeciem creatam repræſentari poteſt: quia omnis forma creata eſt determinata ſecundum aliquam rationem vel ſapientiæ, vel virtutis, vel ipſius eſſe, vel alicuius huiuſmodi. Vnde dicere Deum per ſimilitudinem videri, eſt dicere diuinam eſſentiam non videri. Quod eſt erroneum. Dicendum ergo, quod ad videndum Dei eſſentiam requiritur aliqua ſimilitudo ex parte viſiuæ potentiæ, ſcilicet lumen diuinæ gloriæ confortans intellectum ad videndum Deum, de quo dicitur in Pſal. * In lumine tuo videbimus lumen. Non autem per aliquam ſimilitudinem creatam Dei eſſentia videri poteſt, quæ ipſam diuinam eſſentiam repræſentet vt in ſe eſt.

* c.1. non multum procul. à princip.

* q.3. art 4.

* Pſ.35.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd auctoritas illa loquitur de ſimilitudine quæ eſt per participationem luminis gloriæ.

AD SECVNDVM dicendum, quòd Auguſt. ibi loquitur de cognitione Dei quæ habetur in via.

AD TERTIVM dicendum, quòd diuina eſſentia eſt ipſum eſſe. Vnde ſicut aliæ formæ intelligibiles, quæ non ſunt ſuum eſſe: vniuntur intellectui ſecundum aliquod eſſe quo informant ipſum intellectum, & faciunt ipſum in actu, ita diuina eſſentia vnitur intellectui creato vt intellectum in actu, per ſeipſam faciens intellectum in actu.

ARTICVLVS III.

Vtrum eſſentia Dei videri poſſit oculis corporalibus.

4.d.49. q.2.ar.2.

AD TERTIVM ſic proceditur. Videtur quòd eſſentia Dei videri poſſit oculo corporali, Dicitur enim Iob.19. In carne mea videbo Deum, &c. & 42. Auditu auris audiui te, nunc autem oculus meus videt te.

¶ 2. Præterea, Auguſt. dicit vlt. * de ciu. Dei cap. 29. Vis itaque præpollentior oculorum erit illorum, ſcilicet glorificatorum, non vt acutius videant, quam quidem perhibentur videre ſerpentes vel aquilæ; quantalibet enim acrimonia cernendi eadem animalia vigeant, nihil aliud poſſunt videre quàm corpora: ſed vt videant & incorporalia. Quicumque autem poteſt videre incorporalia, poteſt eleuari ad videndum Deum: ergo oculus glorificatus poteſt videre Deum.

* lib.22. de ciuit. Dei cap. 29. circa med. t.5.

¶ 3. Præterea, Deus poteſt videri ab homine viſione imaginaria. Dicitur enim. Iſa.6. Vidi Dominum ſedentem ſuper Solium, &c. Sed viſio imaginaria à ſenſu originem habet: phantaſia enim eſt motus factus à ſenſu ſecundum actum; vt dicitur in tertio de anima: ergo Deus ſenſibili viſione videri poteſt.

SED CONTRA eſt, quod dicit Auguſtin. * in lib. de videndo Deum, ad Paulinam: Deum nemo vidit vnquam: vel in hac vita ſicut ipſe eſt: vel in Angelorum vita ſicut viſibilia iſta, quæ corporali viſione cernuntur.

* Epiſt. 112.c.3. tom.2.

CONCLVSIO.

Deus cùm ſit omnino incorporeus, nullo exteriori, vel interiori ſenſu videri poteſt.

RESPONDEO dicendum, quòd impoſſibile eſt Deum videri ſenſu viſus, vel quocumque alio ſenſu aut potentia ſenſitiuæ partis. Omnis enim potentia huiuſmodi eſt actus corporalis organi, vt infrà dicetur *. Actus autem proportionatur ei cuius eſt actus. Vnde nulla eiuſmodi potentia poteſt ſe extendere vltra corporalia. Deus autem incorporeus eſt, vt ſuprà oſtenſum eſt †. Vnde nec ſenſu, nec imaginatione videri poteſt, ſed ſolo intellectu.

* ar.ſeq. & q.78.

† q.3. art.1.

AD PRIMVM ergo dicendum, quòd cùm dicitur: In carne mea videbo Deum ſaluatorem meum, nō intelligitur quòd oculo carnis ſit Deum viſurus, ſed quod in carne exiſtens poſt reſurrectionem viſurus ſit Deum. Similiter quod dicitur, nunc oculus meus videt te, intelligitur de oculo mentis: ſicut Epheſ.1. dicit Apoſtolus. Det vobis ſpiritum ſapientiæ in agnitione eius, illuminatos oculos cordis veſtri.

AD SECVNDVM dicendum, quòd Aug. loquitur inquirendo in verbis illis, & ſub conditione. Quod patet * ex hoc quod præmittitur: longè itaque potentiæ alterius erunt, ſcilicet oculi glorificati, ſi per eos videbitur incorporea illa natura. Sed poſt modum hoc determinat dicens. Valde credibile eſt ſic nos viſuros mundana tunc corpora cœli noui & terræ nouæ, vt Deum vbique præſentem, & vniuerſa etiam corporalia gubernantem clariſſima perſpicuitate videamus, non ſicut nunc inuiſibilia Dei per ea quæ facta ſunt intellecta conſpiciuntur: ſed ſicut homines, inter quos viuentes motuſque vitales exercentes viuimus, mox vt aſpicimus, non credimus viuere, ſed videmus. Ex quo patet, quod hoc modo intelligit oculos glorificatos Deum viſuros, ſicut nunc oculi noſtri vident alicuius vitam. Vita autem non videtur oculo corporali, ſicut per ſe viſibile, ſed ſicut ſenſibile per accidens: quod quidem à ſenſu non cognoſcitur, ſed ſtatim cum ſenſu ab aliqua alia virtute cognoſcitiua. Quod autem ſtatim viſis illis corporibus diuina præſentia ex eis cognoſcatur per intellectum, ex duobus contingit, ſcilicet ex perſpicuitate intellectus, & ex refulgentia diuinæ claritatis in corporibus innouatis.

* Eodem lib. 22. c. 29.

AD TERTIVM dicendum, quòd in viſione imaginaria non videtur Dei eſſentia, ſed aliqua forma in imaginatione formatur, repræſentans Deum ſecundum aliquem modum ſimilitudinis, prout in ſcripturis diuinis diuina per res ſenſibiles metaphoricè deſcribuntur.

ARTICVLVS IV.

Vtrum aliquis intellectus creatus, per ſua naturalia diuinam eſſentiam videre poſſit.

AD QVARTVM ſic proceditur. Videtur quòd aliquis intellectus creatus per ſua naturalia diuinam eſſentiam videre poſſit. Dicit enim Dyon.* 4.cap. de diu. nom. quod Angelus eſt ſpeculum purum, clariſſimum, ſuſcipiens totam (ſi fas eſt dicere) pulchritudinem Dei. Sed vnumquodque videtur, dum videtur eius ſpeculum. Cum igitur Angelus per ſua naturalia intelligat ſeipſum: videtur quod etiam per ſua naturalia intelligat diuinam eſſentiam.

4.d.49. q.2. ar.6. Et verit. q.8. ar.3. Et 1. cōt. c.50.

* cap.4. p.4. parū ante medi.

¶ 2. Præterea, illud quod eſt maximè viſibile, fit minus viſibile nobis propter defectum noſtri viſus vel corporalis, vel intellectualis. Sed intellectus Angeli non patitur aliquem defectum. Cùm ergo Deus ſecundum ſe ſit maximè intelligibilis, videtur quod ab Angelo ſit maximè intelligibilis. Si igitur alia intelligibilia per ſua naturalia intelligere poteſt, multo magis Deum.

¶ 3. Præterea, Senſus corporeus non poteſt eleuari ad intelligendam ſubſtantiam incorpoream, quia eſt ſupra eius naturam. Si igitur videre Deum per eſſentiam ſit ſupra naturam cuiuſlibet intellectus creati, videtur quòd nullus intellectus creatus ad videndum Dei eſſentiam pertingere poſſit. Quod eſt erroneum, vt ex ſupradictis patet *. Videtur ergo quod intellectui creato ſit naturale diuinam eſſentiam videre.

* Art.1. huius q.

SED CONTRA eſt, quòd dicitur Rom.6. Gratia Dei vita æterna. Sed vita æterna conſiſtit in viſione diuinæ eſſentiæ, ſecundum illud Ioan.17. Hæc eſt vita æterna, vt cognoſcant te ſolum verum Deum, &c. Ergo videre Dei eſſentiam conuenit intellectui creato per gratiam, & non per naturam.

CONCLVSIO.

Cùm diuina eſſentia ſit ſupra conditionem cuiuſcumque creati intellectus, non poteſt intellectus creatus per ſua naturalia ipſam cognoſcere, ſed tantùm per gratiam.

RESPONDEO dicendum, quòd impoſſibile eſt quòd aliquis intellectus creatus per ſua naturalia eſſentiā Dei videat. Cognitio enim contingit ſecundum quod cognitū eſt in cognoſcente.

Cogni

Digitized by Google

Cognitum autem eſt in cognoſcente ſecundum modum cognoſcentis. Unde cuiuſlibet cognoſcentis cognitio eſt ſecundum modum ſuæ naturæ. Si igitur modus eſſendi alicuius rei cognitæ excedat modum naturæ cognoſcentis, oportet quod cognitio illius rei ſit ſupra naturam illius cognoſcentis. Eſt autem multiplex modus eſſendi rerum. Quædam enim ſunt quorum natura non habet eſſe niſi in hac materia individuali, & eiuſmodi ſunt omnia corporalia. Quædam verò ſunt, quorum naturæ ſunt per ſe ſubſiſtentes, non in materia aliqua, quæ tamen non ſunt ſuum eſſe, ſed ſunt eſſe habentes. Et huiuſmodi ſunt ſubſtantiæ incorporeæ, quas Angelos dicimus. Solius autem Dei proprius modus eſſendi eſt, vt ſit ſuum eſſe ſubſiſtens. Ea igitur, quæ non habent eſſe niſi in materia individuali cognoſcere, eſt nobis connaturale, eò quòd anima noſtra per quam cognoſcimus, eſt forma alicuius materiæ: Quæ tamen habet duas virtutes cognoſcitivas. Vnam, quæ eſt actus alicuius corporis organi, & huic connaturale eſt cognoſcere res ſecundum quod ſunt in materia individuali, vnde ſenſus non cognoſcit niſi ſingularia. Alia verò virtus cognoſcitiva eius eſt intellectus qui non eſt actus alicuius organi corporalis: Vnde per intellectum connaturale eſt nobis cognoſcere naturas, quæ quidem non habent eſſe niſi in materia individuali, non tamen ſecundum quod ſunt in materia individuali, ſed ſecundum quod abſtrahuntur ab ea per conſiderationem intellectus. Vnde ſecundum intellectum poſſumus cognoſcere huiuſmodi res in vniverſali: quod eſt ſupra facultatem ſenſus. Intellectui autem angelico connaturale eſt cognoſcere naturas non in materia exiſtentes, quod eſt ſupra naturalem facultatem intellectus animæ humanæ ſecundum ſtatum præſentis vitæ, quo corpori vnitur. Relinquitur ergo quod cognoſcere ipſum eſſe ſubſiſtens ſit connaturale ſoli intellectui diuino, & quod ſit ſupra facultatem naturalem cuiuſlibet intellectus creati: quia nulla creatura eſt ſuum eſſe, ſed habet eſſe participatum. Non igitur poteſt intellectus creatus Deum per eſſentiam videre, niſi inquantum Deus per ſuam gratiam ſe intellectui creato coniungit, vt intelligibilem ab ipſo.

Ad primum ergo dicendum, quòd iſte modus cognoſcendi Deum eſt Angelo connaturalis, vt ſcilicet cognoſcat eum per ſimilitudinem eius in ipſo Angelo refulgentem. Sed cognoſcere Deum per aliquam ſimilitudinem creatam non eſt cognoſcere eſſentiam Dei, vt ſuprà oſtenſum eſt *. Vnde non ſequitur quod Angelus per ſua naturalia poſſit cognoſcere eſſentiam Dei. (* Artic. præced.)

Ad secundum dicendum, quòd intellectus Angeli non habet defectum, ſi defectus accipiatur privativè, vt ſcilicet careat eo quod habere debet. Si verò accipiatur negatiue, ſic quælibet creatura invenitur deficiens Deo comparata, dum non habet illam excellentiam, quæ invenitur in Deo.

Ad tertium dicendum, quòd ſenſus viſus, quia omnino materialis eſt, nullo modo elevari poteſt ad aliquid immateriale. Sed intellectus noſter vel angelicus, quia ſecundum naturam à materia aliqualiter elevatus eſt, poteſt vltra ſuam naturam per gratiam ad aliquid altius elevari. Et huius ſignum eſt, quod viſus nullo modo poteſt in abſtractione cognoſcere id quod in concretione cognoſcit: nullo enim modo poteſt percipere naturam, niſi vt hanc. Sed intellectus noſter poteſt in abſtractione conſiderare quod in concretione cognoſcit. Etſi enim cognoſcat res habentes formam in materia, tamẽ reſoluit compoſitum in vtrumque, & conſiderat ipſam formam per ſe. Et ſimiliter intellectus Angeli, licet connaturale ſit ei cognoſcere eſſe concretum in aliqua natura, tamen poteſt ipſum eſſe ſecernere per intellectum, dum cognoſcit quod aliud eſt ipſe, & aliud eſt ſuum eſſe. Et ideò cùm intellectus creatus per ſuam naturam natus ſit apprehendere formam concretam, & eſſe concretum, in abſtractione per modum reſolutionis cuiuſdam: poteſt per gratiam elevari vt cognoſcat ſubſtantiam ſeparatam ſubſiſtentem, & eſſe ſeparatum ſubſiſtens.

Articulus V.

Vtrum intellectus creatus ad videndum Dei eſſentiam, aliquo creato lumine indigeat.

Ad quintum ſic proceditur. Videtur quod intellectus creatus ad videndum eſſentiam Dei aliquo lumine creato non indigeat. Illud enim quod eſt per ſe lucidum in rebus ſenſibilibus, alio lumine non indiget vt videatur: Ergo nec in intelligibilibus. Sed Deus eſt lux intelligibilis: Ergo non videtur per aliquod lumen creatum. (9. cont. c. 51. 52. & 53. & opuſc. 1. c. 10. & 4. d. 49. q. 2. ar. 7. & verit. q 3. ar. 3. 14.)

§ 2. Præterea, Cùm Deus videtur per medium, non videtur per ſuam eſſentiam. Sed cùm videtur per aliquod lumen creatum, videtur per medium. Ergo non videtur per ſuam eſſentiam.

§ 3. Præterea, Illud quod eſt creatũ, nihil prohibet alicui creaturæ eſſe naturale. Si ergo per aliquod lumen creatum Dei eſſentia videtur, poterit illud lumẽ eſſe naturale alicui creaturæ. Et ita illa creatura nõ indigebit aliquo alio lumine ad videndũ Deũ: quod eſt impoſſibile. Non eſt ergo neceſſariũ quod omnis creatura ad videndum Dei eſſentiam, lumen ſuperadditum requirat.

Sed contra eſt, quod dicitur in Pſalm. In lumine tuo videbimus lumen. (Pſal. 35.)

Concluſio.

Cum eſſentia diuina naturam cuiuſque creati intellectus excedat, indiget creatus intellectus ad eum intuendum aliquo creato lumine.

Respondeo dicendum, quòd omne quod elevatur ad aliquid, quod excedit ſuam naturam, oportet quòd diſponatur aliqua diſpoſitione quæ ſit ſupra ſuam naturam: Sicut, ſi aër debeat accipere formam ignis, oportet quod diſponatur aliqua diſpoſitione ad talem formam. Cùm autem aliquis intellectus creatus videt Deum per eſſentiã, ipſa eſſentia Dei fit forma intelligibilis intellectus: vnde oportet quod aliqua diſpoſitio ſupernaturalis ei ſuperaddatur, ad hoc quod elevetur in tantam ſublimitatem. Cùm igitur virtus naturalis intellectus creati non ſufficiat ad Dei eſſentiam videndam, vt oſtenſum eſt *, oportet quod ex divina gratia ſuperaccreſcat ei virtus intelligendi. Et hoc augmentum virtutis intellectivæ illuminationem intellectus vocamus, ſicut & ipſum intelligibile vocatur lumen, vel lux. Et iſtud eſt lumen, de quo dicitur Apoc. 21. quòd claritas Dei illuminabit eam, ſcilicet ſocietatem beatorum Deum videntium. Et ſecundum hoc lumen efficiuntur deiformes, id eſt, Deo ſimiles, ſecundum illud 1. Ioan. 3. Cùm apparuerit, ſimiles ei erimus, & videbimus eum ſicuti eſt. (* art. præced.)

Ad primum ergo dicendum, quòd lumen creatum, eſt neceſſarium ad videndum Dei eſſentiam, non quòd per hoc lumen Dei eſſentia intelligibilis fiat, quæ ſecundum ſe intelligibilis eſt; ſed ad hoc quòd intellectus fiat potens ad intelligendum, per modum quo potentia fit potentior ad operandũ per habitum. Sicut etiã & lumen corporale neceſſarium eſt in viſu exteriori, inquãtum facit medium tranſparens in actu, vt poſſit moveri à colore. (In 4. diſt. 49.)

Ad secundum dicendum, quòd lumen iſtud non requiritur ad videndum Dei eſſentiam, quaſi ſimilitudo, in qua Deus videatur, ſed quaſi perfectio quædam intellectus, confortans ipſum ad videndum Deum. Et ideo poteſt dici, quòd non eſt medium, in quo Deus videatur, ſed quo videtur. Et hoc non tollit immediatam viſionem Dei.

Ad tertium dicendum, quòd diſpoſitio ad formam ignis non poteſt eſſe naturalis niſi habenti formam ignis. Vnde lumẽ gloriæ non poteſt eſſe naturale creaturæ, niſi creatura eſſet naturæ divinæ, quod eſt impoſſibile. Per hoc enim lumen fit creatura rationalis deïformis, vt dictum eſt *. (* Artic. præced.)

Articulus VI.

Vtrum videntium eſſentiam Dei vnus alio perfectius videat.

Ad sextum ſic proceditur. Videtur quòd videntiũ eſſentiã Dei vnus alio perfectiùs non videat. Dicitur enim 1. Ioan. 3. videbimus eum ſicuti eſt, ſed ipſe vno modo eſt: Ergo vno modo videbitur ab omnibus. Non ergo perfectius & minus perfectè. (4. d. 49. q. 2. ar. 4. & 3. cõt. c. 56.)

§ 2. Præterea, Auguſt. dicit in * lib. 83. quæſt. quòd vnam rem non poteſt vnus alio plus intelligere. Sed omnes videntes Deum per eſſentiam, intelligunt Dei eſſentiam. Intellectu enim videtur Deus non ſenſu: vt ſuprà habitum eſt †. Ergo videntium divinam eſſentiam vnus alio non clariùs videt. (* lib. 83. q. 83. in princip. tom. 4.) († Art. 3. huius q.)

§ 3. Præterea, Quòd aliquid altero perfectius videatur, ex duobus contingere poteſt: vel ex parte obiecti viſibilis: vel ex parte potentiæ viſivæ videntis. Ex parte autem obiecti, per hoc quod obiectum perfectius in vidente recipitur, ſcilicet ſecundum perfectiorem ſimilitudinem, quod in propoſito locum non habet. Deus enim non per aliquam ſimilitudinem, ſed per eius eſſentiam præſens eſt intellectui eſſentiam eius videnti. Relinquitur ergo, ſi vnus alio perfectius eum videat, quod hoc ſit ſecundum differentiam potentiæ intellectivæ: Et ita ſequitur quod cuius potentia intellectiva naturaliter eſt ſublimior, clarius eum videat. Quod eſt inconveniens, cùm hominibus promittatur, in beatitudine æqualitas Angelorum.

Sed contra eſt, quòd vita æterna in viſione Dei conſiſtit: ſecundum illud Ioan. 17. Hæc eſt vita æterna, &c. Ergo ſi omnes æqualiter Dei eſſentiam vident in vita æterna, omnes erunt æquales: cuius contrarium dicit Apoſt. 1. Cor. 15. Stella differt à ſtella in claritate, &c.

Concluſio.

Cùm videntium divinam eſſentiam vnus alio maiori gloriæ lumine illuſtratur, perfectius etiam vnus alio ipſam videbit.

Respondeo dicendum, quòd videntium Deum per eſſentiam, vnus alio perfectiùs eum videbit. Quod quidem non erit per aliquam Dei ſimilitudinem perfectiorem in vno quam in alio, cùm illa viſio non ſit futura per aliquam ſimilitudinem, vt oſtenſum eſt *: ſed hoc erit per hoc, quòd intellectus vnius habebit maiorem virtutem ſeu facultatem ad videndum Deum quam alterius. Facultas autem videndi Deum non competit intellectui creato ſecundum ſuam naturam, ſed per lumen gloriæ, quod intellectum in quadam deiformitate conſtituit, * vt ex ſuperioribus patet. Vnde intellectus plus participans de lumine gloriæ, perfectiùs Deũ videbit. Plus autẽ participabit de lumine gloriæ, qui plus habet de charitate: quia vbi eſt maior charitas, ibi eſt maius deſideriũ. Et deſiderium quodammodo facit deſiderãtem aptũ & paratũ ad ſuſceptionem deſiderati. Vnde qui plus habebit de charitate, perfectius Deum videbit & beatior erit. (* Art. 2. huius q.) (* Artic. præced.)

Ad primum ergo dicẽdũ, quòd cùm dicitur, Videbimus eum ſicuti eſt: hoc adverbiũ, ſicuti, determinat modũ viſionis ex parte rei viſæ, vt ſit ſenſus, videbimus eũ ita eſſe ſicuti eſt, quia ipſum eſſe eius videmus, quod eſt eius eſſentia. Non autem determinat modum viſionis ex parte videntis, vt ſit ſenſus, quòd ita erit perfectus modus videndi, ſicut eſt in Deo perfectus modus eſſendi.

Et per hoc patet etiam ſolutio ad ſecundum. Cùm enim dicitur quòd rem vnam vnus alio melius non intelligit, hoc habet veritatem ſi referatur ad modum rei intellectæ, quia quicumque intelligit rem eſſe aliter quàm ſit, non verè intelligit: non autem ſi referatur ad modum intelligendi, quia intelligere vnius eſt perfectius quàm intelligere alterius.

Ad tertium dicendum, quòd diverſitas videndi non erit ex parte obiecti, quia idem obiectum omnibus præſentabitur, ſcili-

cet

Digitized by Google

rentes ſimilitudines : ſed erit per diverſam facultatem intellectus non quidem naturalem, ſed glorioſam, ut dictum eſt *.

* ar. præced.

ARTICULUS VII.

Vtrum videntes Deum per eſſentiam, ipſum comprehendant.

4. d. 49. q. 1. ar. 3. & 3. cont. c. 51. & ver. q. 8. art. 2.

AD SEPTIMUM ſic proceditur. Videtur quòd videntes Deum per eſſentiam, ipſum comprehendant. Dicit enim Apoſtolus Phil. 3. *Sequor autem ſi quo modo comprehendam.* Non autem fruſtra ſequebatur: dicit enim ipſe, 1. Cor. 9. *Sic curro non quaſi in incertum*: Ergo ipſe comprehendit: & eadem ratione alij, quos ad hoc invitat, dicens, Sic currite ut comprehendatis.

* Ep. 112. c. 9 circa pr. t. 2.

¶ 2. Præterea, Vt dicit Aug. in lib.* de videndo Deum, ad Paulinam: *Illud comprehenditur, quod ita totum videtur: ut nihil ejus lateat videntem.* Sed ſi Deus per eſſentiam videtur, totus videtur, & nihil ejus latet videntem, cùm Deus ſit ſimplex: Ergo à quocunque videtur per eſſentiam, comprehenditur.

¶ 3. Præterea, Si dicatur quòd videtur totus ſed non totaliter, Contra. Totaliter vel dicit modum videntis, vel modum rei viſæ; Sed ille qui videt Deum per eſſentiam, videt eum totaliter, ſi ſignificetur modus rei viſæ: quia videt eum ſicuti eſt*, ut dictum eſt. Similiter videt eum totaliter, ſi ſignificetur modus videntis; quia tota virtute ſua intellectus Dei eſſentiam videt: Quilibet ergo videns Deum per eſſentiam, totaliter eum videbit. Ergo eum comprehendet.

* ar. præced.

SED CONTRA eſt, quod dicitur Hier. 32. *Fortiſſime, magne, potens, Dominus exercituum, nomen tibi: magnus conſilio, & incomprehenſibilis cogitatu*: Ergo comprehendi non poteſt.

CONCLUSIO.

Cùm lumen gloriæ quo perfuſi divinam intuentur eſſentiam, infinitum non ſit, impoſſibile eſt quemquam creatum intellectum illam comprehendere, & ipſam cognoſcere quantum cognoſcibilis eſt.

RESPONDEO dicendum quòd comprehendere Deũ impoſſibile eſt cuicunque intellectui creato: attingere verò mente Deum qualitercunque magna eſt beatitudo * ut dicit Auguſt.

* Ep. 112. c. 9. t. 2.

Ad cujus evidentiam ſciendum eſt, quòd illud comprehenditur, quod perfectè cognoſcitur: perfectè autem cognoſcitur, quod tantum cognoſcitur, quantum eſt cognoſcibile. Unde ſi id quod eſt cognoſcibile per ſcientiam demonſtrativam, opinione teneatur ex aliqua ratione probabili concepta, non comprehenditur: putà ſi hoc quod eſt *Triangulum habere tres angulos æquales duobus rectis*, aliquis ſciat per demonſtrationem, comprehendit illud: Si verò aliquis ejus opinionem accipiat probabiliter, per hoc quod à ſapientibus vel pluribus ita dicitur, non comprehendet ipſum: quia non pertinget ad illum perfectum modum cognitionis, quo cognoſcibilis eſt. Nullus autem intellectus creatus pertingere poteſt ad illum perfectum modum cognitionis divinæ eſſentiæ, quo cognoſcibilis eſt: quod ſic patet. Unumquodque enim ſic cognoſcibile eſt, ſecundum quod eſt ens actu: Deus igitur, cujus eſſe eſt infinitum *, ut ſuprà oſtenſum eſt (qu. 7.) infinitè cognoſcibilis eſt. Nullus autem intellectus creatus poteſt Deum infinitè cognoſcere. Intantum enim intellectus creatus divinam eſſentiam perfectiùs vel minùs perfectè cognoſcit, inquantum majori vel minori lumine gloriæ perfunditur. Cùm igitur lumen gloriæ creatum in quocumque intellectu creato receptum, non poſſit eſſe infinitum; impoſſibile eſt quòd aliquis intellectus creatus Deum infinitè cognoſcat. Unde impoſſibile eſt quod Deũ cõprehẽdat.

* qu. 7. art. 1.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd *comprehenſio* dicitur dupliciter. Uno modo ſtrictè & propriè, ſecundum quod aliquid includitur in comprehendente: & ſic nullo modo Deus comprehenditur, nec intellectu, nec aliquo alio; quia cùm ſit infinitus, nullo finito includi poteſt, ut aliquid finitum eum infinitè capiat, ſicut ipſe infinitus eſt. Et ſic de comprehenſione nunc quæritur. Alio modo *comprehenſio* largius ſumitur ſecundum quod comprehenſio inſecutioni opponitur: Qui enim attingit aliquem, quando jam tenet ipſum, comprehendere eum dicitur. Et ſic Deus comprehenditur à beatis, ſecundum illud Cant. 3. *Tenui eum, nec dimittam.* Et ſic intelliguntur auctoritates Apoſtoli de comprehenſione. Et hoc modo *comprehenſio* eſt una de tribus dotibus animæ, quæ reſpõdet ſpei, ſicut viſio fidei, & fruitio charitati. Non enim apud nos omne quod videtur, jam tenetur, vel habetur; quia videntur interdum diſtantia, vel quæ non ſunt in poteſtate noſtra. Neque iterum omnibus quæ habemus fruimur: vel quia non delectamur in eis, vel quia non ſunt ultimus finis deſiderij noſtri, ut deſiderium noſtrum impleant & quietent; Sed hæc tria habent beati in Deo: quia & vident ipſum & videndo tenent ſibi præſentem, in poteſtate habentes ſemper eum videre: & tenentes fruuntur, ſicut ultimo fine deſiderium implente.

AD SECUNDUM dicendum, quod non propter hoc Deus incomprehenſibilis dicitur quaſi in aliquid ejus ſit quod non videatur: ſed quia non ita perfectè videtur ſicut viſibilis eſt. Sicut cùm aliqua demonſtrabilis propoſitio per aliquam probabilem rationem cognoſcitur non eſt aliquid ejus quod non cognoſcatur, nec ſubjectum, nec prædicatũ, nec compoſitio, ſed tota non ita perfectè cognoſcitur ſicut cognoſcibilis eſt. Unde Auguſt.* definiendo comprehenſionem dicit, quòd *illud comprehenditur videndo, quod ita totum videtur ut nihil ejus lateat videntem, aut cujus fines circumſpici vel circumſcribi poſſunt*, tunc enim fines alicujus circumſpiciuntur, quando ad finem, in modo cognoſcendi illam rem, pervenitur.

* Loco citato in argum.

AD TERTIUM dicendum, quòd *totaliter* dicit modum objecti, non quidem ita quòd totus modus objecti non cadat ſub cognitione, ſed quia modus objecti non eſt modus cognoſcentis. Qui igitur videt Deum per eſſentiam, videt hoc in eo quod infinite exiſtit, & infinite cognoſcibilis eſt; Sed hic infinitus modus non competit ei, ut ſcilicet ipſe infinitè cognoſcat. Sicut aliquis probabiliter ſcire poteſt aliquam propoſitionem eſſe demonſtrabilem, licet ipſe eam demonſtrativè non cognoſcat.

ARTICULUS VIII.

Vtrum videntes Deum per eſſentiam, omnia in Deo videant.

4. d. 49. q. 2. ar. 5. & ver. q. 2. ar. 4. & 3. cont. c. 54. & 59.

AD OCTAVUM ſic proceditur. Videtur quòd videntes Deum per eſſentiam, omnia in Deo videant. Dicit enim Greg.* in 4. dial. (c. 33.) *Quid eſt quod non videant, qui videntem omnia vident?* ſed Deus eſt videns omnia. Ergo qui vident Deum, omnia vidẽt.

* lib. 4. dialog. c. 33. in fin. & lib. 2. mor. c. 2.

¶ 2. Præterea, Quicunque videt ſpeculum, videt ea quæ in ſpeculo reſplendent. Sed omnia quæcunque fiunt, vel fieri poſſunt, in Deo reſplendent, ſicut in quodam ſpeculo, ipſe enim omnia in ſe ipſo cognoſcit. Ergo quicunque videt Deum omnia videt quæ ſunt, & quæ fieri poſſunt.

† lib. 3. de anim. text. 7. tom. 2.

¶ 3. Præterea, Qui intelligit id quod eſt majus, poteſt intelligere minima; ut dicitur † 3. de Anima: Sed omnia quæ Deus facit vel facere poteſt, ſunt minus quam ejus eſſentia: Ergo quicunque intelligit Deum, poteſt intelligere omnia quæ Deus facit vel facere poteſt.

¶ 4. Præterea, Rationalis creatura omnia naturaliter ſcire deſiderat. Si igitur videndo Deum non omnia ſciat, non quietatur ejus naturale deſiderium. Et ita, videndo Deum non erit beata: quod eſt inconveniens. Videndo igitur Deũ omnia ſcit.

SED CONTRA eſt, quod Angeli vident Deum per eſſentiam, & tamen non omnia ſciunt. Inferiores enim Angeli purgantur à ſuperioribus à neſcientia: ut dicit Dionyſ. 7. c. cæleſt. hier. * Ipſi etiam neſciunt futura contingentia & cogitationes cordium: hoc enim ſolius Dei eſt. Non ergo quicunque vident Dei eſſentiam, vident omnia.

* cap. 7. à med.

CONCLUSIO.

Cùm nullus intellectus creatus videndo Deum, illum comprehendat; non poteſt etiam in ipſo videre omnia quæ facit, vel facere poteſt, ſed plura, vel pauciora, ſecundum quod perfectiùs, vel imperfectiùs eum videt.

RESPONDEO dicendum, quòd intellectus creatus videndo divinam eſſentiam non videt in ipſa omnia quæ facit Deus, vel facere poteſt. Manifeſtum enim quòd ſic aliqua videntur in Deo, ſecundum quod ſunt in ipſo. Omnia autem alia ſunt in Deo, ſicut effectus ſunt virtute in ſua cauſa. Sic igitur videntur omnia in Deo: ſicut effectus in ſua cauſa. Sed manifeſtum eſt, quòd quantò aliqua cauſa perfectiùs videtur, tantò plures ejus effectus in ipſa videri poſſunt. Qui enim habet intellectum elevatum, ſtatim uno principio demonſtrativo propoſito, ex ipſo multarum concluſionum cognitionem accipit: Quod non convenit ei qui debilioris intellectus eſt, ſed oportet quod ei ſingula explanentur. Ille igitur intellectus poteſt in cauſa cognoſcere omnes cauſæ effectus, & omnes rationes effectuum, qui cauſam totaliter comprehendit. Nullus autem intellectus creatus totaliter Deum cõprehendere poteſt, * ut oſtenſum eſt. Nullus igitur intellectus creatus, videndo Deum poteſt cognoſcere omnia quæ Deus facit, vel poteſt facere. Hoc enim eſſet comprehendere ejus virtutem; Sed horum quæ Deus facit, vel facere poteſt, tantò aliquis intellectus plura cognoſcit, quantò perfectiùs Deum videt.

* ar. præced.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod Greg. loquitur quantum ad ſufficientiam objecti, ſcilicet Dei, quod, quantum in ſe eſt, ſufficienter continet omnia & demonſtrat. Non tamen ſequitur quòd unuſquiſque videns Deum omnia cognoſcat: quia non perfectè comprehendit ipſum.

AD SECUNDUM dicendum, quòd videns ſpeculum non eſt neceſſarium quod omnia in ſpeculo videat, niſi ſpeculum viſu ſuo comprehendat.

AD TERTIUM dicendum, quòd licet majus ſit videre Deum quam omnia alia; tamen majus eſt videre ſic Deum quòd omnia in eo cognoſcantur; quam videre ſic ipſum, quòd non omnia, ſed pauciora vel plura cognoſcantur in eo. Jam enim* oſtenſum eſt, quod multitudo cognitorum in Deo conſequitur modum videndi ipſum vel magis perfectum, vel minus perfectum.

* In cor. art.

AD QUARTUM dicendum, quòd naturale deſiderium rationalis creaturæ eſt ad ſciendum omnia illa, quæ pertinent ad perfectionem intellectus: & hæc ſunt ſpecies & genera rerum, & rationes earum; quæ in Deo videbit quilibet videns eſſentiam divinam. Cognoſcere autem alia, ſingularia & cogitata, & facta eorum non eſt de perfectione intellectus creati; nec ad hoc ejus naturale deſiderium tendit: nec iterum, cognoſcere illa quæ nondum ſunt, ſed fieri à Deo poſſunt. Si tamen ſolus Deus videretur, qui eſt fons & principium totius *eſſe* & veritatis; ita repleret naturale deſiderium ſciendi, quod nihil aliud quæreretur, & Beatus eſſet: unde dicit * Auguſt. 5. confeſſ. (cap. 4.) *Infelix homo qui ſcit omnia illa*, (ſcilicet creaturas); *te autem neſcit. Beatus autem qui te ſcit, etiamſi illa neſciat. Qui verò te & illa novit; non propter illa beatior eſt, ſed propter te ſolum Beatus.*

* lib. 5. confeſſ. c. 4. in pr. Tom. 4.

ARTICULUS IX.

Vtrum ea quæ videntur in Deo, à videntibus divinam eſſentiam, per aliquas ſimilitudines videantur.

Ver. q. 8. art. 5.

AD NONUM ſic proceditur. Videtur quòd ea quæ videntur in Deo à videntibus divinam eſſentiam, per aliquas ſimilitudines videantur. Omnis enim cognitio eſt per aſſimilationem cognoſcen-

Digitized by Google

gnoſcentis ad cognitum: ſic enim intellectus in actu, fit intellectum in actu; & ſenſus in actu, ſenſibile in actu, inquantum ejus ſimilitudine informatur, ut pupilla ſimilitudine coloris. Si igitur intellectus vidẽtis Deũ per eſſentiã intelligat in Deo aliquas creaturas, oportet quòd earũ ſimilitudinibus informetur.

* lib. 12. ſuper Geneſ. c. 3. & 2 c. 3.

¶ 2. Præterea, Ea quæ prius vidimus, memoriter tenemus. Sed Paulus videns in raptu eſſentiam Dei (ut dicit Auguſt.* 12. ſuper Gen. ad literam) poſtquam deſiit eſſentiam Dei videre, recordatus eſt multorum, quæ in illo raptu viderat: unde ipſe dicit quòd *audivit arcana verba, quæ non licet homini loqui*, 2. Cor. 12. Ergo oportet dicere, quòd aliquæ ſimilitudines eorum quæ recordatus eſt, in ejus intellectu remanſerint. Et eadem ratione quando præſentialiter videbat Dei eſſentiam, eorumque in ipſa videbat, aliquas ſimilitudines, vel ſpecies habebat.

Sed contra eſt, quòd per unam ſpeciem videtur ſpeculum & ea quæ in ſpeculo apparent: ſed omnia ſic videntur in Deo, ſicut in quodam ſpeculo intelligibili: Ergo ſi ipſe Deus non videtur per aliquã ſimilitudinem, ſed per ſuam eſſentiam: nec ea quę in ipſo videntur per aliquas ſimilitudines ſive ſpecies videntur.

Conclusio.

Deum videntes non vident in eo alia per ſpecies eorum, ſed per ipſam eſſentiam divinam, eorum intellectui unitam.

Respondeo dicendum, quòd videntes Deum per ſuam eſſentiam, ea quæ in ipſa eſſentia Dei vident, non vident per aliquas ſpecies, ſed per ipſam eſſentiam divinam intellectui eorum unitam. Sic enim cognoſcitur unumquodque, ſecundum quod ſimilitudo eius eſt in cognoſcente. Sed hoc cõtingit dupliciter. Cùm enim quæcumque uni & eidem ſunt ſimilia ſibi invicem ſint ſimilia; virtus cognoſcitiva dupliciter aſſimilari poteſt alicui cognoſcibili. Uno modo ſecundũ ſe, quando directè ejus ſimilitudine informatur: Et tunc cognoſcitur illud ſecundum ſe. Alio modo ſecundum quod informatur ſpecie alicujus quod eſt ei ſimile. Et tunc non dicitur res cognoſci in ſeipſa, ſed in ſuo ſimili. Alia enim eſt cognitio, qua cognoſcitur aliquis homo in ſeipſo, & alia qua cognoſcitur in ſua imagine. Sic ergo cognoſcere res per earum ſimilitudines in cognoſcente exiſtentes, eſt cognoſcere eas in ſeipſis, ſeu in propriis naturis: ſed cognoſcere eas prout earum ſimilitudines præexiſtunt in Deo, eſt videre eas in Deo. Et hæ duæ cognitiones differunt. Unde ſecundum illam cognitionem, qua res cognoſcuntur a videntibus Deum per eſſentiam; in ipſo Deo non videntur per aliquas ſimilitudines alias, ſed per ſolam eſſentiam divinam intellectui præſentem: per quam & Deus videtur.

Ad primum ergo dicendum, quòd intellectus creatus videntis Deum aſſimilatur rebus quæ videntur in Deo, inquantum unitur eſſentiæ divinæ, in qua rerum omnium ſimilitudines præexiſtunt.

Ad secundum dicendum quòd aliquæ potentiæ cognoſcitivæ ſunt, quæ ex ſpeciebus primò conceptis alias formare poſſunt. Sicut imaginatio ex præconceptis ſpeciebus montis & auri, format ſpeciem montis aurei; & intellectus ex præconceptis ſpeciebus generis & differentiæ, format rationẽ ſpeciei: & ſimiliter ex ſimilitudine imaginis formare poſſumus in nobis ſimilitudinem ejus, cujus eſt imago. Et ſic Paulus, vel quicunque alius videns Deum, ex ipſa viſione eſſentiæ divinæ poteſt formare in ſe ſimilitudines rerum, quæ in eſſentia divina videntur, quæ remanſerunt in Paulo, etiam poſtquam deſiit Dei eſſentiam videre. Iſta tamen viſio, qua videntur res per hujuſmodi ſpecies ſic conceptas, eſt alia à viſione qua videntur res in Deo.

Articulus X.

Utrum videntes Deum per eſſentiam ſimul videant omnia, quæ in ipſo vident.

2. cont. c. 58 & 59.
* lib. 4. Top. c. 4. in declaratione loc. c. 33. c. 1.
† l. 8. ſuper Gen. c. 22. & 2 1. c. 3.
* lib. 15. de Trin. c. 16. in fin. t. 3.

Ad decimum ſic proceditur. Videtur quòd videntes Deum per eſſentiam, non ſimul videant omnia quæ in ipſo vident. Quia ſecundum * Philoſophum, *contingit multa ſcire, intelligere verò unum*; Sed ea quæ videntur in Deo intelliguntur. Intellectu enim videtur Deus, Ergo non contingit à videntibus Deum, ſimul multa videri in Deo.

¶ 2. Præterea, Auguſt. dicit † 8. ſuper Geneſ. ad literam, quòd Deus movet creaturam ſpiritualem per tempus, hoc eſt per intelligentiam & affectionem. Sed creatura ſpiritualis eſt Angelus qui Deum videt: Ergo videntes Deum ſucceſſivè intelligunt & afficiuntur; tempus enim ſucceſſionem importat.

Sed contra eſt, quod Aug. dicit ult. * de Trin. *Non erunt volubiles noſtræ cogitationes, ab aliis in alia euntes atque redeuntes, ſed omnem ſcientiam noſtram uno ſimul conſpectu videbimus.*

Conclusio.

Quæcunq; videtur in Verbo, non ſucceſſivè, ſed ſimul videri neceſſe eſt.

Respondeo dicendum, quòd ea quæ videntur in Verbo, non ſucceſſivè, ſed ſimul videntur. Ad cujus evidentiam conſiderandum eſt, quod ideo nos ſimul non poſſumus multa intelligere, quia multa per diverſas ſpecies intelligimus: diverſis autem ſpeciebus non poteſt intellectus unius ſimul actu informari ad intelligendum per eas: ſicut nec unum corpus poteſt ſimul diverſis figuris figurari. Unde contingit quòd quando aliqua multa una ſpecie intelligi poſſunt, ſimul intelliguntur. Sicut diverſæ partes alicuius totius, ſi ſingulæ propriis ſpeciebus intelligantur, ſucceſſivè intelliguntur, & non ſimul. Si autem omnes intelligantur una ſpecie totius, ſimul intelliguntur. Oſtenſum * eſt autem; quòd ea quæ videntur in Deo, non videntur ſingula per ſuas ſimilitudines, ſed omnia per unam eſſentiam Dei. Unde ſimul & non ſucceſſivè videntur.

* ar. prec.

Ad primum ergo dicendum, quòd ſic unum tantum intelligimus inquantum una ſpecie intelligimus: ſed multa una ſpecie intellecta, ſimul intelligũtur. Sicut in ſpecie hominis intelligimus animal & rationale: & in ſpecie domus parietem & tectum.

Ad secundum dicendum, quòd Angeli, quantum ad cognitionem naturalem, qua cognoſcunt res per ſpecies diverſas eis inditas, non ſimul omnia cognoſcunt. Et ſic moventur ſecundum intelligentiam per tempus; ſed ſecundum quod vident res in Deo, ſimul eas vident.

Articulus XI.

Utrum aliquis in hac vita poſſit videre Deum per eſſentiam.

4. d. 49. q. 2. ar. 7. & verit. q. 10. ar. 11. & quodl. 1. q. 1. art. 1. & 3. cont. c. 45.

Ad undecimum ſic proceditur. Videtur quòd aliquis in hac vita poſſit Deum per eſſentiam videre. Dicit enim Jacob Gen. 32. *Vidi Deum facie ad faciem*; Sed videre facie ad faciem eſt videre per eſſentiam, ut patet per illud quod dicitur 1. Cor. 13. *Videmus nunc per ſpeculum & in ænigmate: tunc autem facie ad faciem.* Ergo Deus in hac vita per eſſentiam videri poteſt.

¶ 2. Præterea, Numer. 12. dicit Dominus de Moyſe, *Ore ad os loquor ei*: ſed qui ore ad os loquitur Deo, palam, non per ænigmata & figuras, videt Deũ; Sed hoc eſt videre Deum per eſſentiam: Ergo aliquis in ſtatu hujus vitæ poteſt Deum per eſſentiam videre.

¶ 3. Præterea, Illud in quo alia omnia cognoſcimus, & per quod de aliis judicamus, eſt nobis ſecundum ſe notum; ſed omnia etiam nunc in Deo cognoſcimus. Dicit enim Auguſt.* duodecimo confeſſ. *Si ambo videmus verum eſſe quod dicis, & ambo videmus verum eſſe quod dico: ubi quæſo illud videmus? Nec ego in te, nec tu in me, ſed ambo in ipſa, quæ ſupra mentes noſtras eſt, incommutabili veritate.* Idem etiam in libro de vera religione † dicit, quod *ſecundum veritatem divinam de omnibus iudicamus.* Et duodecimo de Trin. * dicit, quod *rationis eſt iudicare de iſtis corporalibus ſecundũ rationes incorporales & ſempiternas; Quæ niſi ſupra mentem eſſent, incommutabiles profectò non eſſent*: Ergo & in hac vita ipſum Deum videmus.

* lib. 12. confeſſ. c. 25. parũ a medio, tom. 1.
† c. 11. per totum habetur tom. 1.
* lib. 12. de Trin. c. 2. circa fin. t. 3.
† lib. 12. ſuper Geneſ. c. 25. & prec. lib. t. 3.

¶ 4. Præterea, Secundum Aug. duodecimo ſuper Gen. † ad literam (cap. 25.) Viſione intellectuali videntur ea quæ ſunt in anima per ſuam eſſentiam: Sed viſio intellectualis eſt de rebus intelligibilibus, non per aliquas ſimilitudines, ſed per ſuas eſſentias, ut ipſe ibidem dicit: Ergo, cùm Deus ſit per eſſentiam ſuam in anima noſtra, per eſſentiam ſuam videtur à nobis.

Sed contra eſt, quod dicitur Exod. 33. *Non videbit me homo & vivet.* Gloſ. *Quamdiu hic mortaliter vivitur, videri per quaſdam imagines Deus poteſt, ſed per ipſam naturæ ſuæ ſpeciem non poteſt.*

Conclusio.

Non poteſt Deus ab homine puro in hac mortali vita per eſſentiam videri.

Respondeo dicendum, quòd ab homine puro Deus videri per eſſentiam non poteſt, niſi ab hac vita mortali ſeparetur. Cujus ratio eſt: quia ſicut ſuprà * dictum eſt; modus cognitionis ſequitur modum naturæ rei cognoſcentis. Anima autem noſtra, quamdiu in hac vita vivimus, habet *eſſe* in materia corporali; unde naturaliter non cognoſcit aliqua, niſi quæ habẽt formam in materia; vel quæ per hujuſmodi cognoſci poſſunt. Manifeſtum eſt autem quòd per naturas rerum materialium divina eſſentia cognoſci non poteſt. Oſtenſum eſt enim ſuprà *, quod cognitio Dei per quamcunque ſimilitudinem creatam non eſt viſio eſſentiæ ipſius. Unde impoſſibile eſt animæ hominis ſecundum hanc vitam viventis eſſentiam Dei videre. Et hujus ſignum eſt, quod anima noſtra quantò magis à corporalibus abſtrahitur, tantò intelligibilium abſtractorũ fit capacior. Unde in ſomniis & alienationibus à ſenſibus corporis, magis divinæ revelationes percipiũtur, & prævisiones futurorum. Quòd ergo anima elevetur uſque ad supremũ intelligibiliũ, quod eſt eſſentia divina, eſſe non poteſt, quamdiu in hac mortali vita vivitur.

* Art. 4. hujus q.
* Art. 4. & 9. hujus q.

Ad primum ergo dicendum, quòd ſecundum Dionyſium 4. c. cæleſt. hierarc. ſic in ſcripturis dicitur aliquis Deum vidiſſe, inquantum formatæ ſunt aliquæ figuræ, vel ſenſibiles, vel imaginariæ, ſecundum aliquam ſimilitudinem aliquid divinum repræſentantes. Quod ergo dicit Jacob, *Vidi Dominum facie ad faciem*: referendum eſt non ad ipſam divinam eſſentiam, ſed ad figuram in qua repreſentabatur Deus. Et hoc ipſum ad quandam prophetiæ eminentiam pertinet, ut videatur loquens Deus, licet imaginaria viſione ut infrà, patebit * cum de gradibus prophetiæ loquemur, 2. 2. q. 174. Vel hoc dicit Jacob ad deſignandam quandam eminentiam intelligibilem contemplationis ſupra communem ſtatum.

* 2. 2. q. 174.

Ad secundum dicendum, quòd ſicut Deus miraculosè aliquid ſupernaturaliter in rebus corporeis operatur; ita etiã ſupernaturaliter & pręter communem ordinem mentes aliquorum in hac carne viventium, ſed non ſenſibus carnis utentium, uſque ad viſionem ſuæ eſſentiæ elevavit, ut dicit Aug.* duodecimo ſuper Gen. ad literam, (cap. 26.) & in libro de videndo Deum, (cap. 2.) de Moyſe qui fuit magiſter Judæorum, & de Paulo qui fuit magiſter gentium. Et de hoc plenius tractabitur, cum de raptu ejus agemus. †

* lib. 12. ſup. Gen. c. 26. 27. & 28. t. 3. & ep. 112. c. 2.
† 2. 2. q. 175. ar. 3. præcipuè.
* c. 8. in princ. t. 1.

Ad tertium dicendum, quòd omnia dicimur in Deo videre & ſecundum ipſum de omnibus judicare, in quantum per participationẽ ſui luminis omnia cognoſcimus & dijudicamus. Nã & ipſum lumen naturale rationis participatio quædã eſt divini luminis, ſicut etiam omnia ſenſibilia dicimur videre & judicare in Sole, id eſt per lumen Solis. Unde dicit Aug. * primo ſoliloquiorum *Diſciplinarum ſpectamina videri non poſſunt, niſi aliquo*

Digitized by Google

quo velut ſuo Sole illuſtrentur, videlicet Deo. Sicut ergo ad videndum aliquid ſenſibiliter, non eſt neceſſe quod videatur ſubſtantia Solis; ita ad videndum aliquid intelligibiliter non eſt neceſſarium quod videatur eſſentia Dei.

Ad quartum dicendum, quòd viſio intellectualis eſt eorum quæ ſunt in anima per ſuam eſſentiam, ſicut intelligibilia in intellectu. Sic autem Deus eſt in anima Beatorum, non autem in anima noſtra, ſed per præſentiam, eſſentiam & potentiam.

Articulus XII.

Utrum per rationem naturalẽ Deum in hac vita cognoſcere poſſimus.

Boët. tri q. 1 ar. 2. Et 1. d. 3. q. 1. ar. 1. l. 1. inter med. & ſinem proſa 4. † quæſt. 8. art. 7. * lib. 3. * 3. de anim. text. 10. habetur etiam de mem. & reminiſc. c. 1. c. 1. † lib. 1. de Trin. c. 2. parum à princ. c. 3.

Ad duodecimum ſic proceditur. Videtur quòd per naturalem rationem Deum in hac vita cognoſcere non poſſimus. Dicit enim Boët.* in lib. de conſol. quòd *ratio non capit ſimplicem formam*: Deus autem maximè eſt ſimplex forma, ut ſuprà oſtenſum eſt †: ergo ad ejus cognitionem ratio naturalis pervenire non poteſt.

¶ 2. Præterea, Ratione naturali ſine phantaſmate nihil intelligit anima, ut dicitur in tertio de anima*: Sed Dei, cùm ſit incorporeus, phantaſma in nobis eſſe non poteſt: Ergo cognoſci non poteſt à nobis cognitione naturali.

¶ 3. Præterea, Cognitio quæ eſt per rationem naturalem, communis eſt bonis & malis, ſicut natura eis communis eſt, ſed cognitio Dei competit tantum bonis: dicit enim Auguſt. primo de Trinit.† quòd *humana mentis acies invalida in tam excellenti luce non figitur, niſi per juſtitiam fidei emundetur*: Ergo Deus per rationem naturalem cognoſci non poteſt.

Sed contra eſt, quòd dicitur Rom. 1. *Quod notum eſt Dei, manifeſtum eſt in illis*: id eſt; quod cognoſcibile eſt Deo per rationem naturalem.

Conclusio.

Poſſumus Deum in hac vita, naturali lumine cognoſcere, ſecundum quod omnium prima & eminentiſſima cauſa eſt, non autem ſecundum quod in ſe eſt.

Respondeo dicendum, quod naturalis noſtra cognitio à ſenſu principiũ ſumit. Unde tantum ſe noſtra naturalis cognitio extendere poteſt, inquantum manuduci poteſt per ſenſibilia. Ex ſenſibilibus autem non poteſt uſque ad hoc intellectus noſter pertingere, quod divinam eſſentiam videat: quia creaturæ ſenſibiles ſunt effectus Dei, virtutem cauſæ non adequantes. Unde ex ſenſibilium cognitione non poteſt tota Dei virtus cognoſci: & per conſequens nec eius eſſentia videri; Sed quia ſunt effectus à cauſa dependentes; ex eis in hoc perduci poſſumus, ut cognoſcamus de Deo an eſt; & ut cognoſcamus de ipſo ea, que neceſſe eſt ei convenire ſecundum quod eſt prima omnium cauſa excedens omnia ſua cauſata. Unde cognoſcimus de ipſo habitudinem ipſius ad creaturas, quod ſcilicet omnium eſt cauſa: & differentiam creaturarum ab ipſo, quod ſcilicet ipſe non eſt aliquid eorum quæ ab eo cauſantur, & quòd hæc non removentur ab eo propter ejus defectum, ſed quia ſuperexcedit.

Ad primum ergo dicendum, quòd ratio ad formam ſimplicem pertingere non poteſt, ut ſciat de ea quid eſt: poteſt tamen de ea cognoſcere, ut ſciat an eſt.

Ad secundum dicendum, quòd Deus naturali cognitione cognoſcitur per phantaſmata effectus ſui.

Ad tertium dicendum, quòd cognitio Dei per eſſentiam cùm ſit per gratiam, non competit niſi bonis, ſed cognitio ejus quæ eſt per rationem naturalem, poteſt competere bonis & malis. Unde dicit Auguſt.* in lib. retractationum: *Non approbo quod in oratione dixi, Deus, qui non niſi mundos verum ſcire voluiſti. Reſponderi enim poteſt, multos etiam non mundos multa ſcire vera*, ſcilicet per rationem naturalem.

* Lib. 1. retract. c. 4. l. 1. id dixerat Aug. l. 1. Soliloq. c. 1.

Articulus XIII.

Utrum per gratiam habeatur altior cognitio Dei, quàm ea qua habetur per rationem naturalem.

1. 1. c. 22. ar. 1. & 1. d. 3. q. 1. ar. 4. & ver. quæſt. 10. art. ult. Et Boët. tri. q. 1. art. 4. * c. 1. in ſin. illius.

Ad decimum-tertium ſic proceditur. Videtur quòd per gratiam non habeatur altior cognitio Dei quàm ea quæ habetur per naturalem rationem. Dicit enim Dion. * 1. lib. de myſtica Theologia, quòd *ille qui melius unitur Deo in hac vita, unitur ei ſicut omnino ignoto.* Quod etiam de Moyſe dicit: qui tamen excellentiam quandam obtinuit in gratiæ cognitione. Sed conjungi Deo, ignorando de eo quid eſt, hoc contingit etiam per rationem naturalem. Ergo per gratiam non plenius cognoſcitur à nobis Deus, quam per rationem naturalem.

¶ 2. Præterea, Per rationem naturalem in cognitionem divinorum pervenire non poſſumus, niſi per phantaſmata, ſimiliter etiam nec ſecundum cognitionem gratiæ. Dicit enim Dio. 1. c. cæl. hier.* quod *impoſſibile eſt nobis aliter lucere divinum radium, niſi varietate ſacrorum velaminum circumvelatum*; ergo per gratiam non plenius cognoſcimus Deum, quàm per rationem naturalem.

* 2. circa med.

¶ 4. Præterea, Intellectus noſter per gratiam fidei Deo adhæret. Fides autẽ non videtur eſſe cognitio: dicit enim Greg.* in homil. quod *ea quæ non videntur fidem habent & non agnitionem*: Ergo per gratiam non additur nobis aliqua excellentior cognitio de Deo.

* Homil. 26. in Evang. à med. illius.

Sed contra eſt, quod dicit Apoſtolus 1. Cor. 2. *Nobis revelavit Deus per ſpiritum ſuum*, illa ſcilicet quæ *nemo Principum huius ſæculi novit*, id eſt, *Philoſophorum*, ut exponit gloſſ.*

* Hier. in illum locum c. 3.

Conclusio.

Perfectior cognitio de Deo in hac vita habetur per gratiam, quàm per naturalem rationem.

Respondeo dicẽdum, quòd per gratiam perfectior cognitio de Deo habetur à nobis quam per rationem naturalem. Quod ſic patet. Cognitio enim quam per naturalem rationem habemus, duo requirit: ſcilicet phantaſmata ex ſenſibilibus accepta, & lumen naturale intelligibile; cuius virtute intelligibiles conceptiones ab eis abſtrahimus. Et quantum ad utrumque, iuvatur humana cognitio per revelationem gratiæ. Nam & lumen naturale intellectus confortatur per infuſionem luminis gratuiti: & interdum etiam phantaſmata in imaginatione hominis formantur divinitùs, magis exprimentia res divinas quàm ea, quæ naturaliter à ſenſibilibus accipimus: ſicut apparet in viſionibus Prophetalibus. Et interdum etiam aliquæ res ſenſibiles formantur divinitùs, aut etiam voces, ad aliquid divinum exprimendum; ſicut in Baptiſmo viſus eſt Spiritus ſanctus in ſpecie columbæ; & vox Patris audita eſt, *Hic eſt filius meus dilectus.*

Ad primum ergo dicendum, quòd licèt per revelationem gratiæ in hac vita non cognoſcamus de Deo, quid eſt, & ſic ei quaſi ignoto coniungamur: tamen plenius ipſũ cognoſcimus inquantum plures & excellentiores effectus eius nobis demonſtrantur, & inquantũ ei aliqua attribuimus ex revelatione divina, ad quæ ratio naturalis non pertingit, ut *Deum eſſe trinum & unum.*

Ad secundum dicendum, quòd ex phantaſmatibus, vel à ſenſu acceptis ſecundum naturalem ordinem, vel divinitus in imaginatione formatis, tanto excellentior cognitio intellectualis habetur, quantò lumen intelligibile in homine fortius fuerit. Et ſic, per revelationem ex phantaſmatibus plenior cognitio accipitur ex infuſione divini luminis.

Ad tertium dicendum, quòd fides cognitio quædam eſt, inquantum intellectus determinatur per fidem ad aliquod cognoſcibile: Sed hæc determinatio ad unum non procedit ex viſione credentis ſed à viſione eius, cui creditur. Et ſic, inquantum deeſt viſio, deficit à ratione cognitionis, quæ eſt in ſcientia. Nam ſcientia determinat intellectum ad unum per viſionem & intellectum primorum principiorum.

QUÆSTIO XIII.

De nominibus Dei, in duodecim articulos diviſa.

Conſideratis his quæ ad divinam cognitionem pertinent, procedendum eſt ad conſiderationem divinorum Nominum; unumquodque enim nominatur à nobis, ſecundum quod ipſum cognoſcimus.

Circa hoc ergo quæruntur duodecim:

¶ Primò, utrum Deus ſit nominabilis à nobis.
¶ Secundò, utrum aliqua nomina dicta de Deo prædicentur de ipſo ſubſtantialiter.
¶ Tertiò, utrum aliqua nomina dicta de Deo, propriè dicantur de ipſo: an omnia attribuantur ei metaphoricè.
¶ Quartò, utrum multa nomina dicta de Deo ſint ſynonyma.
¶ Quintò, utrum nomina aliqua dicantur de Deo & creaturis univocè, vel æquivocè.
¶ Sextò, ſuppoſito quod dicantur analogicè, utrum dicantur de Deo per prius, vel de creaturis.
¶ Septimò, utrum aliqua nomina dicantur de Deo ex tempore.
¶ Octavò, utrum hoc nomen, *Deus*, ſit nomen naturæ, vel operationis.
¶ Nonò, utrum hoc nomen, *Deus*, ſit nomen communicabile.
¶ Decimò, utrum accipiatur univocè, vel æquivocè ſecundum quod ſignificat Deum per naturam, & per participationem, & ſecundum opinionem.
¶ Undecimò, utrum hoc nomen, *Qui eſt*, ſit maximè proprium nomen Dei.
¶ Duodecimò, utrum propoſitiones affirmativæ poſſint formari de Deo.

Articulus Primus.

Utrum aliquod nomen Deo conveniat.

Ad primum ſic proceditur. Videtur quòd nullum nomen Deo conveniat. Dicit enim Dionyſ. primo cap. de diu. nom.* quod *neque nomen eius eſt, neque opinio* Et Proverb. 30. dicitur, *Quod nomen eius, & quod nomen filij eius, ſi noſti?*

1 d. 22. q. 1. ar. 1. * cap. 1. à med. illius.

¶ 2. Præterea, Omne nomen, aut dicitur in abſtracto, aut in concreto, ſed nomina ſignificantia in concreto non competunt Deo, cum ſimplex ſit; neque nomina ſignificantia in abſtracto, quia non ſignificant aliquid perfectum ſubſiſtens. Ergo nullum nomen poteſt dici de Deo.

¶ 3. Præterea. Nomina ſignificant ſubſtantiam cum qualitate: verba autem & participia ſignificant cum tempore: pronomina autem cum demonſtratione, vel relatione: Quorum nihil competit Deo, quia ſine qualitate eſt, & ſine omni accidente. & ſine tempore, & ſentiri non poteſt, ut demonſtrari poſſit; nec relativè ſignificari, cum relativa ſint aliquorum antedictorum recordativa, vel nominum, vel participiorum, vel pronominum demonſtrativorum. Ergo Deus nullo modo poteſt nominari à nobis.

Sed contra eſt, quòd dicitur Exo. 15. *Quaſi vir pugnator, Omnipotens nomen eius.*

Conclusio.

Cùm Deus in hac vita ſecundum quod in ſe eſt, minimè à nobis cognoſcatur, ſed ſecundum quod principium omnium eminentiſſimum eſt, aliquibus nominibus hoc ſignificantibus nominari poteſt, nullum eſt autem nomen divinam eſſentiam adæquatè repræſentans, Deo ab hominibus impoſitum.

Respondeo dicendum, quòd ſecundum Philoſop.* *voces ſunt ſigna intellectuum, & intellectus ſunt rerum ſimilitudines.* Et ſic patet, quod voces referũtur ad res ſignificãdas mediante conceptione intellectus. Secundũ igitur quod aliquid à nobis intellectu cognoſci poteſt, ſic à nobis poteſt nominari: oſtenſum*

* lib. 1. Perihermen. c. 1. to. 4.

Digitized by Google

** art. 11. ſuprà.*

eſt autem ſuprà, quòd Deus in hac vita non poteſt à nobis videri per ſuam eſſentiam, ſed cognoſcitur à nobis ex creaturis ſecundum habitudinem principij, & per modum excellentiæ & remotionis. Sic igitur poteſt nominari à nobis ex creaturis: non tamen ita quòd nomen ſignificans ipſum, exprimat divinã eſſentiam ſecundum quod eſt: ſicut hoc nomen, *homo*, exprimit ſua ſignificatione eſſentiam hominis ſecundum quod eſt: ſignificat enim ejus diffinitionem, declarantem ejus eſſentiam. Ratio enim, quàm ſignificat nomen, eſt diffinitio.

Ad primum ergo dicendum, quòd ea ratione dicitur Deus non habere nomen, vel eſſe ſupra nominationem, quia eſſentia eſt ſupra id, quod de Deo intelligimus & voce ſignificamus.

Ad secundum dicendum, quòd quia ex creaturis in Dei cognitionem venimus, & ex ipſis eum nominamus; nomina quæ Deo attribuimus, hoc modo ſignificant, ſecundum quod competit creaturis materialibus, quarum cognitio eſt nobis connaturalis, ut ſuprà dictum eſt* Et quia in hujuſmodi creaturis ea quæ ſunt perfecta & ſubſiſtentia, ſunt compoſita, forma autem in eis non eſt aliquid completum ſubſiſtens; ſed magis *quo aliquid eſt*: inde eſt quòd omnia nomina à nobis impoſita ad ſignificandum aliquid completum ſubſiſtens, ſignificant in concretione, prout competit compoſitis: Quæ autem imponuntur ad ſignificandas formas ſimplices, ſignificant aliquid non ut ſubſiſtens, ſed ut *quo aliquid eſt*: ſicut albedo ſignificat ut *quo aliquid eſt album*. Quia igitur & Deus ſimplex eſt, & ſubſiſtens eſt; attribuimus ei nomina abſtracta, ad ſignificandam ſimplicitatem ejus, & nomina concreta, ad ſignificandam ſubſiſtentiam & perfectionem ipſius: quamvis utraque nomina deficiant à modò ipſius, ſicut intellectus noſter non cognoſcit eum ut eſt, ſecundum hanc vitam.

** q. præc. art. 4.*

Ad tertium dicendum, quòd ſignificare ſubſtantiam cum qualitate, eſt ſignificare ſuppoſitum cum natura, vel forma determinata in qua ſubſiſtit. Unde ſicut de Deo dicuntur aliqua in concretione ad ſignificandum ſubſiſtentiam & perfectionem ipſius, ſicut iam dictum eſt; ita dicuntur de Deo nomina ſignificantia ſubſtantiã cũ qualitate. Verba verò & participia conſignificantia tempus, dicuntur de ipſo, ex eo quod æternitas includit omne tempus. Sicut enim ſimplicia ſubſiſtentia non poſſumus apprehendere & ſignificare, niſi per modum compoſitorum; ita ſimplicem æternitatem non poſſumus intelligere; vel voce exprimere, niſi per modum temporalium rerum: & hoc propter connaturalitatem intellectus noſtri ad res cõpoſitas & tẽporales. Pronomina verò demõſtrativa dicũtur de Deo, ſecundum quod faciunt demonſtrationem ad id quod intelligitur, non ad id quod ſentitur. Secundum enim quod à nobis intelligitur, ſecundum hoc ſub demonſtratione cadit. Et ſic, ſecundum illum modum quo nomina & participia, & pronomina demonſtrativa de Deo dicuntur; ſecundum hoc & pronominibus & nominibus relativis ſignificari poteſt.

** al. ſubſtantiam. In ſolutione præced.*

ARTICULUS II.

Utrum aliquod nomen dicatur de Deo ſubſtantialiter.

Pot. q. 7. art. 4 & 5 & 3. d. 2. art. 3. Et 1. cõt. c. 31.
** lib. 1. orth. fid. c. 4.*
† c. 1. ante med.

AD SECUNDUM ſic proceditur. Videtur quòd nullum nomen dicatur de Deo ſubſtantialiter. Dicit enim Damaſc. * *Oportet ſingulum eorum, quæ de Deo dicuntur, non quid eſt ſecundum ſubſtantiam ſignificare, ſed quid non eſt oſtendere, aut habitudinem quandam, aut aliquid eorum, quæ aſſequuntur naturam, vel operationem.*

¶ 2. Præterea, dicit Dionyſ. 1. c. de diu nom. † *omnium ſanctorum Theologorũ hymnũ invenies ad beatos thearchia proceſſus manifeſtativè & laudativè Dei nominationes dividentem.* Et eſt ſenſus, quòd *nomina quæ in divinam laudem ſancti Doctores aſſumunt, ſecundum proceſſus ipſius Dei diſtinguuntur.* Sed quod ſignificat proceſſum alicujus rei, nihil ſignificat ad ejus eſſentiam pertinens: Ergo nomina dicta de Deo, non dicuntur de ipſo ſubſtantialiter.

¶ 3. Præterea, Secundũ hoc nominatur aliquid à nobis, ſecũdum quod intelligitur. Sed non intelligitur Deus à nobis in hac vita ſecundum ſuam ſubſtantiam: ergo nec aliquod nomen impoſitũ à nobis dicitur de Deo ſecundum ſuam ſubſtantiam.

** lib. 7. de Trin. c. 1. & 7. per totũ. Et lib. 6. c. 4. t. 3.*

Sed contra eſt, quòd dicit Auguſt. * 7. de Trinit. *Deo hoc eſt eſſe, quod fortem eſſe, vel ſapientem eſſe, & ſi quid de illa ſimplicitate dixeris, quo eius ſubſtantia ſignificatur:* Ergo omnia nomina hujuſmodi ſignificant divinam ſubſtantiam.

CONCLUSIO.

Cùm divinam ſubſtantiã imperfectè cognoſcamus, nomina negativa, vel relativa de Deo non dicuntur ſubſtantialiter, ſed ſolum nomina poſitiva abſoluta divinam ſubſtantiam, licèt imperfectè, deſignant.

Respondeo dicendum, quod de nominibus, quæ de Deo dicuntur negativè, vel quæ relationẽ ipſius ad creaturam ſignificant, manifeſtũ eſt quòd ſubſtantiam ejus nullo modo ſignificant, ſed remotionem alicujus ab ipſo; vel rationem ejus ad alium, vel potius alicuius ad ipſum. Sed de nominibus, quæ abſolutè & affirmativè de Deo dicuntur, ſicut *bonus, ſapiens*, & hujuſmodi, multipliciter aliqui ſunt opinati. Quidam enim dixerunt, quòd hæc omnia nomina licèt affirmativè de Deo, dicantur, tamen magis inventa ſunt ad aliquid removendum à Deo, quàm ad aliquid ponendum in ipſo. Unde dicunt, quòd cum dicimus Deum eſſe *viventem*, ſignificamus quòd Deus non hoc modo eſt ſicut res inanimatæ, & ſimiliter accipiendum eſt in aliis: & hoc poſuit Rabbi Moyſ. Alij verò dicunt, quòd hæc nomina impoſita ſunt ad ſignificandum habitudinem ejus ad creata ut cum dicimus, *Deus eſt bonus*, ſit ſenſus. *Deus eſt cauſa bonitatis in rebus*, & eadem eſt ratio in aliis. Sed utrumque iſtorum videtur eſſe inconveniens propter tria. Primò quidem, quia ſecundum neutram harum poſitionum poſſet aſſignari ratio, quare quædam nomina magis de Deo dicerentur quam alia. Sic enim eſt cauſa corporum, ſicut eſt cauſa bonorum. Unde ſi nihil aliud ſignificatur, cùm dicitur, *Deus eſt bonus*; niſi *Deus eſt cauſa bonorum*; poterit ſimiliter dici, quòd eſt corpus; quia eſt cauſa corporum. Item per hoc quod dicitur, quòd eſt corpus, removetur quod ſit ens in potentia tantum, ſicut materia prima. *Secundò*, quia ſequeretur, quod omnia nomina dicta de Deo, per poſterius dicerentur de ipſo. Sicut *ſanum* per poſterius dicitur de medicina, eo quod ſignificat hoc tantũ quod ſit cauſa ſanitatis in animali, quod per prius dicitur ſanum. *Tertiò*, quia hoc eſt contra intentionem loquentium de Deo. Aliud enim intendunt dicere, cùm dicunt Deum *viventem*, quàm quod ſit cauſa vitæ noſtræ, vel quod differat à corporibus inanimatis. Et ideo aliter dicendum eſt, quod hujuſmodi quidem nomina ſignificant ſubſtantiam divinam, & prædicantur de Deo ſubſtantialiter, ſed deficiunt à repræſentatione ipſius, quod ſic patet. Significant enim ſic iſta nomina Deum, ſecundum quod intellectus noſter cognoſcit ipſum. Intellectus autem noſter cùm cognoſcat Deum ex creaturis, ſic cognoſcit ipſum ſecundum quod creaturæ ipſum repræſentant. Oſtenſum eſt autem ſuprà*, quòd Deus in ſe præhabet omnes perfectiones creaturarum, quaſi ſimpliciter & univerſaliter perfectus. Unde quælibet creatura in tantum eum repræſentat, & eſt ei ſimilis, inquantum perfectionem aliquam habet; non tamen ita quòd repræſentet eum ſicut aliquid ejuſdem ſpeciei, vel generis; ſed ſicut excellens principium, à cuius forma effectus deficiunt; cujus tamen aliqualem ſimilitudinem conſequuntur; ſicut formæ corporum inferiorum repræſentant virtutem ſolarem. Et hoc ſupra expoſitum eſt * cùm de perfectione divina agebatur. Sic igitur prædicta nomina divinam ſubſtantiam ſignificant; imperfectè tamen, ſicut & creaturæ imperfectè eam repræſentant. Cùm igitur dicitur, *Deus eſt bonus*; non eſt ſenſus, *Deus eſt cauſa bonitatis*, vel *Deus non eſt malus*, ſed eſt ſenſus: *Id quod bonitatem dicimus in creaturis, præexiſtit in Deo*, & hoc quidem ſecundum modum altiorem. Unde ex hoc non ſequitur, quòd Deo competat eſſe bonum, inquantum cauſat bonitatem: ſed potius è converſo; quia eſt bonus, bonitatem rebus diffundit: ſecundum illud Auguſt. * *inquantum bonus eſt, ſumus.*

** qu. 5. art. 2.*
** q. 2. ar. 2 & 3.*
** lib. 1. de doctr. Chr. 32. t. 3.*

Ad primum ergo dicendum, quòd Damaſc. ideo dicit, quod hæc nomina non ſignificant *quid eſt Deus*, quia nullo iſtorum nominum exprimitur quid eſt Deus perfectè; ſed unumquodque imperfectè eum ſignificat, ſicut & creaturæ imperfectè eum repræſentant.

Ad secundum dicendum, quòd in ſignificatione nominum aliud eſt quandoque, *à quo* imponitur nomen ad ſignificandum, & aliud, *ad quod ſignificandum* nomen imponitur. Sicut hoc nomen *lapis*, imponitur ab eo quod lædit pedem, non tamen imponitur ad hoc ſignificandum quòd ſit lædens pedem, ſed ad ſignificandam quandam ſpeciem corporum: alioquin omne lædens pedem eſſet lapis. Sicut igitur dicendum eſt, quòd hujuſmodi divina nomina imponuntur quidem à proceſſibus Deitatis. (Sicut enim ſecundum diverſos proceſſus perfectionum; creaturæ Deum repræſentant, licet imperfectè: ita intellectus noſter ſecundum unumquemque proceſſum Deum cognoſcit & nominat:) ſed tamen hæc nomina non imponuntur ad ſignificandum ipſos proceſſus, ut cum dicitur *Deus eſt vivens*, ſit ſenſus *ab eo procedit vita*; ſed ad ſignificandum ipſum rerum principium, prout in eo præexiſtit vita; licet eminentiori modo quàm intelligatur, vel ſignificetur.

Ad tertium dicendum, quòd eſſentiam Dei in hac vita cognoſcere non poſſumus ſecundum quod in ſe eſt, ſed cognoſcimus eam ſecundum quod repræſentatur in perfectionibus creaturarum. Et ſic nomina à nobis impoſita eam ſignificant.

ARTICULUS III.

Utrum aliquod nomen dicatur de Deo propriè.

Pot. q. 7. art. 5. ad 6. Et 1. d. 8. q. 4. ar. 3. Et d. 23. art. 1. Et 1. cont. c. 30.
** Art. 1. hujus q.*
† c. 2. parum ante med. & cap. 4. ſimiliter.

AD TERTIUM ſic proceditur. Videtur quòd nullum nomen dicatur de Deo propriè. Omnia enim nomina quæ de Deo dicimus, ſunt à creaturis accepta, ut dictum eſt. * Sed nomina creaturarum metaphoricè dicuntur de Deo: ſicut dicitur; *Deus eſt lapis*, vel *leo*, vel aliquid hujuſmodi: Ergo omnia nomina dicta de Deo dicuntur metaphoricè.

¶ 2. Præterea, Nullum nomen propriè dicitur de aliquo, à quo verius removetur quam de eo prædicetur. Sed omnia hujuſmodi nomina *bonus, ſapiens*, & ſimilia, verius removentur à Deo, quàm de eo prædicentur: ut patet per Dionyſ. 2. cap. † cæleſtis hierarchiæ: Ergo nullum iſtorum nominum propriè dicitur de Deo.

¶ 3. Præterea, Nomina corporum non dicuntur de Deo niſi metaphoricè, cùm ſit incorporeus; Sed omnia hujuſmodi nomina implicant quaſdam corporales conditiones, ſignificant enim cum tempore, & cum compoſitione, & cum aliis hujuſmodi, quæ ſunt conditiones corporum: Ergo omnia hujuſmodi nomina dicuntur de Deo metaphoricè.

** In prolog. l. 2. de fi. ad Gratianũ tom. 2.*

Sed contra eſt, quòd dicit Ambroſ. * in lib. 2. de fide *Sunt quædam nomina quæ evidenter proprietatem divinitatis oſtendunt: & quædam quæ perſpicuam divinæ maieſtatis exprimunt veritatem; alia verò ſunt quæ tranſlativè per ſimilitudinem de Deo dicuntur.* Non igitur omnia nomina dicuntur de Deo metaphoricè, ſed aliqua dicuntur propriè.

Con

Digitized by Google

CONCLUSIO.

Quia nomina Deo attributa modum ſignificandi creaturarum retinent, Deo propriè ex modo ipſo ſignificandi minimè competunt: ſed quoad ſignificatum propriè de Deo dicuntur.

* ar. præced. huius q.

RESPONDEO dicendum, quòd ſicut dictum eſt *, Deum cognoſcimus ex perfectionibus procedentibus in creaturas ab ipſo: quæ quidem perfectiones in Deo ſunt ſecundum eminentiorem modum, quàm in creaturis.

Intellectus autem noſter eo modo apprehendit eas ſecundum quod ſunt in creaturis: & ſecundum quod apprehendit, ita ſignificat per nomina. In nominibus igitur quæ Deo attribuimus, eſt duo conſiderare, ſcilicet perfectiones ipſas ſignificatas, ut bonitatem, vitam, & hujuſmodi, & modum ſignificandi. Quantum igitur ad id quod ſignificant hujuſmodi nomina, propriè competunt Deo, & magis propriè quàm ipſis creaturis: & per prius dicuntur de eo. Quantum verò ad modum ſignificandi, non propriè dicuntur de Deo: habent enim modum ſignificandi qui creaturis competit.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd quædam nomina ſignificant hujuſmodi perfectiones à Deo procedentes in res creatas, hoc modo quod ipſe modus imperfectus, quo à creatura participatur divina perfectio, in ipſo nominis ſignificato includitur: ſicut (lapis) ſignificat aliquid materialiter; & hujuſmodi nomina non poſſunt attribui Deo niſi metaphoricè. Quædam verò nomina ſignificant ipſas perfectiones abſolutè, abſque hoc quòd aliquis modus participandi claudatur in eorum ſignificatione: ut ens, bonum, vivens, & hujuſmodi: & talia propriè dicuntur de Deo.

AD SECUNDUM dicendum, quòd ideo hujuſmodi nomina dicit Dionyſ. negari de Deo; quia id quod ſignificatur per nomen, non convenit eo modo ei quo nomen ſignificat, ſed excellentiori modo. Unde ibidem dicit Dionyſ. * *Quòd Deus eſt ſuper omnem ſubſtantiam & vitam.*

* eodem c. 2.

AD TERTIUM dicendum, quod iſta nomina quæ propriè dicuntur de Deo, important conditiones corporales non in ipſo ſignificato nominis, ſed quantum ad modum ſignificandi. Ea verò quæ metaphoricè de Deo dicuntur, important conditionem corporalem in ipſo ſuo ſignificato.

ARTICULUS IV.

Utrùm nomina dicta de Deo ſint nomina ſynonyma.

Pot. q. 7. art. 6. & 1. contra cap. 5.

AD QUARTUM ſic proceditur. Videtur quòd iſta nomina dicta de Deo ſint nomina ſynonyma. Synonyma enim nomina dicuntur, quæ omnino idem ſignificant. Sed iſta nomina dicta de Deo, omnino idem ſignificant in Deo: quia bonitas Dei eſt ejus eſſentia, & ſimiliter ſapientia. Ergo iſta nomina ſunt omnino ſynonyma.

¶ Si dicatur quòd iſta nomina ſignificant idem ſecundum rem, ſed ſecundum rationes diverſas. Contrà, ratio, cui non reſpondet aliquid in re, eſt vana: ſi ergo iſtæ rationes ſunt multæ, & res eſt una, videtur quòd rationes iſtæ ſint vanæ.

¶ 2. Præterea, Magis eſt unum quod eſt unum re & ratione, quàm quod eſt vnum re, & multiplex ratione. Sed Deus eſt maximè unus: ergo videtur quòd non ſit unus re, & multiplex ratione. Et ſic nomina dicta de Deo non ſignificant rationes diverſas. Et ita ſunt ſynonyma.

SED CONTRA, Nomina ſynonyma ſibi invicem adiuncta nugationem adducunt: ſicut ſi dicatur, *veſtis, indumentum.* Si igitur omnia nomina dicta de Deo ſunt ſynonyma, non poſſet convenienter dici Deus bonus, uel aliquid huiuſmodi, cùm tamen ſcriptum ſit Hierem. 32. *Fortiſſime, magne, potens, Dominus exercituum nomen tibi.*

CONCLUSIO.

Nomina quæ propriè de Deo dicuntur, ſynonyma nequaquam ſunt.

RESPONDEO dicendum, quòd huiuſmodi nomina dicta de Deo non ſunt ſynonyma. Quod quidem facile eſſet videre, ſi diceremus quòd huiuſmodi nomina ſunt inducta ad removendum, vel ad deſignandam habitudinem cauſæ reſpectu creaturarum. Sic enim eſſent diverſæ rationes horum nominum ſecundum diverſa negata, uel ſecundum diverſos effectus connotatos. Sed ſecundum quod dictum eſt *, huiuſmodi nomina ſubſtantiam divinam ſignificare, licet imperfectè: etiam planè apparet ſecundum præmiſſa †, quòd habent rationes diverſas. Ratio enim, quam ſignificat nomen, eſt conceptio intellectus de re ſignificata per nomen. Intellectus autem noſter, cùm cognoſcat Deum ex creaturis, format ad intelligendum Deum, conceptiones proportionatas perfectionibus procedentibus à Deo in creaturas. Quæ quidē perfectiones in Deo præexiſtunt vnitè & ſimpliciter; In creaturis verò recipiuntur diviſè & multipliciter. Sicut igitur diverſis perfectionibus creaturarum reſpondet unum ſimplex principium repræſentatum per diverſas perfectiones creaturarum variè & multipliciter, ita variis & multiplicibus conceptibus intellectus noſtri, reſpondet unum omnino ſimplex, ſecundum huiuſmodi conceptiones, imperfectè intellectum. Et ideo nomina Deo attributa licèt ſignificent unam rem tamen quia ſignificant eam ſub rationibus multis & diverſis, non ſunt ſynonyma.

* Art. 2. huius q.
† Art. 1. huius q.

Et ſic patet ſolutio ad primum: quia nomina ſynonyma dicuntur: quia ſignificant unum ſecundum unam rationem. Quæ enim ſignificant rationes diverſas unius rei, non primo & per ſe unum ſignificant: quia nomen non ſignificat rem, niſi mediante conceptione intellectus, vt * dictum eſt *art.* 1.

* Ibid.

AD SECUNDUM dicendum, quod rationes plures horum nominum non ſunt caſſæ & vanæ: quia omnibus eis reſpondet unum quid ſimplex per omnia huiuſmodi multipliciter, & imperfectè repræſentatum.

AD TERTIUM dicendum, quòd hoc ipſum ad perfectam Dei vnitatem pertinet, quòd ea quæ ſunt multipliciter & diviſim in aliis, in ipſo ſunt ſimpliciter & vnitè. Et ex hoc contingit, quod eſt vnus re & multiplex ſecundum rationem: quia intellectus noſter ita multipliciter apprehendit eum, ſicut res multipliciter ipſum repræſentant.

ARTICULUS V.

Utrum ea quæ de Deo dicuntur & creaturis, vnivocè dicantur de ipſis.

Pot. q. 7. art. 6. & opuſc. 3. c. 27. Et 1. cont. c. 31. 33. & 34.

AD QUINTUM ſic proceditur. Videtur quòd ea quæ dicuntur de Deo & creaturis, vnivocè de ipſis dicantur. Omne enim æquivocum reducitur ad vnivocum, ſicut multa ad unum. Nam ſi hoc nomen, *canis*, æquivocè dicitur de latrabili & marino, oportet quod de aliquibus vnivocè dicatur, ſcilicet de omnibus latrabilibus. Aliter enim eſſet procedere in infinitum. Inveniūtur autem quædam agentia vnivoca, quæ conveniunt cum ſuis effectibus in nomine & diffinitione, vt homo generat hominem: quædam verò agentia æquivoca; ſicut ſol cauſat calidum, cùm tamē ipſe non ſit calidus niſi æquivocè. Videtur igitur quòd primum agens, ad quod omnia agentia reducūtur, ſit agens vnivocū. Et ita quæ de Deo & creaturis dicuntur, vnivocè prædicātur.

¶ 2. Præterea, Secundum æquivoca non attenditur aliqua ſimilitudo. Cùm igitur creaturæ ad Deum ſit aliqua ſimilitudo, ſecundum illud Gen. 1. *Faciamus hominem ad imaginem & ſimilitudinem noſtram,* videtur quod aliquid vnivocè de Deo & creaturis dicatur.

¶ 3. Præterea, Menſura eſt homogenea menſurato, vt dicitur in 10. Metaphyſ. * Sed Deus eſt prima menſura omnium entium, vt ibidem dicitur. Ergo Deus eſt homogeneus creaturis. Et ita aliquid vnivocè de Deo & creaturis dici poteſt.

* lib. 10. Metaph. tex. 4. tom. 3.

SED CONTRA, Quidquid prædicatur de aliquibus ſecundum idem nomen, & non ſecundum eandem rationem, prædicatur de eis æquivocè. Sed nullum nomen convenit Deo ſecundum illam rationem, ſecundum quam dicitur de creatura. Nam ſapientia in creaturis eſt qualitas, nō autē in Deo: genus autē variatum mutat rationē, cùm ſit pars diffinitionis: & eadem ratio eſt in aliis, quidquid ergo de Deo & creaturis dicitur, æquivocè dicitur.

¶ 2. Præterea, Deus plus diſtat à creaturis, quàm quæcumque creaturæ ab invicem. Sed propter diſtantiam quarundam creaturarum contingit quòd nihil vnivocè de eis prædicari poteſt: ſicut de his quæ non cōveniunt in aliquo genere. Ergo multo minus de Deo & creaturis aliquid vnivocè prædicatur: ſed omnia prædicantur æquivocè.

CONCLUSIO.

Nomina de Deo & creaturis dicta, non vnivocè nec purè æquivocè, ſed analogicè dicuntur ſecundum analogiam creaturarum ad ipſum.

RESPONDEO dicendum, quòd impoſſibile eſt aliquid prædicari de Deo & creaturis vnivocè. Quia omnis effectus non adæquans virtutem cauſæ agentis, recipit ſimilitudinem agentis, non ſecundum eandem rationem, ſed deficienter: ita ut quod diviſim & multipliciter eſt in effectibus, in cauſa ſit ſimpliciter & eodem modo: ſicut ſol ſecūdum quam ſuam virtutem multiformes & varias formas in iſtis inferioribus producit. Eodē modo, vt ſupra * dictum eſt, omnes rerum perfectiones, quæ ſunt in rebus creatis diviſim & multipliciter, in Deo præexiſtunt vnitè & ſimpliciter. Sic igitur, cum aliquod nomen ad perfectionem pertinens de creatura dicitur, ſignificat illam perfectionem ut diſtinctam, ſecundum rationē definitionis, ab aliis, puta cùm hoc nomen, *ſapiens*, de homine dicitur, ſignificamus aliquā perfectionem diſtinctā ab eſſentia hominis, & à potentia, & ab *eſſe* ipſius, & ab omnibus hujuſmodi. Sed cū hoc nomē de Deo dicimus, nō intēdimus ſignificare aliquid diſtinctū ab eſſentia, vel potētia, vel *eſſe* ipſius. Et ſic, cùm hoc nomen, *ſapiens*, de homine dicitur, quodāmodo circūſcribit & cōprehendit rē ſignificatam, non autē cùm dicitur de Deo: ſed relinquit rē ſignificatam ut incomprehenſam & excedentem nominis ſignificationē. Unde patet quòd nō ſecundū eādem rationem hoc nomen, *ſapiens*, de Deo & de homine dicitur. Et eadē ratio eſt de aliis. Unde nullum nomē vnivocè de Deo & creaturis prædicatur. Sed nec etiam purè æquivocè, ut aliqui dixerunt. Quia ſecundum hoc ex creaturis nihil poſſet cognoſci de Deo, nec demonſtrari, ſed ſemper incideret fallacia æquivocationis. Et hoc eſt tam contra Philoſ. * qui multa demonſtrativè de Deo probat, quàm etiam contra Apoſtolū dicentem Rom. 1. *Invisibilia Dei per ea, quæ facta ſunt, intellecta conſpiciuntur.* Dicendum eſt igitur, quòd hujuſmodi nomina dicuntur de Deo & creaturis, ſecundum analogiā, id eſt, proportionē. Quod quidem dupliciter contingit in nominibus: vel quia multa habent proportionē ad unum, ſicut *ſanum* dicitur & medicina & vrina: inquantum vtrumque habet ordinem & proportionem ad ſanitatem animalis, cuius hoc quidem ſignum eſt, illud verò cauſa: vel ex eo quòd unum habet proportionem ad alterum: ſicut *ſanum* dicitur de medicina & animali, in quantum medicina eſt cauſa ſanitatis, quæ eſt in animali. Et hoc modo aliqua dicūtur de Deo & creaturis, analogicè, & non æquivocè purè, neque purè vnivocè. Nō enim poſſumus nominare Deū, niſi ex creaturis, ut ſuprà * dictum eſt. Et ſic quicquid dicitur de Deo & creaturis dicitur ſecundum quòd eſt aliquis ordo creaturæ ad Deum, ut ad principium & cauſam, in qua præexiſtunt excellenter omnes rerum perfectiones. Et iſte modus communitatis medius eſt inter puram æquivocationem & ſimplicem vnivocationem. Neque enim in his, quæ analogicè dicūtur, eſt una ratio, ſicut eſt in vnivocis nec totaliter diverſa ſicut in æquivocis: ſed nomē quod ſic multipliciter dicitur, ſignificat diverſas proportiones ad aliquid

* Art. præced.

* lib. 8. Phyſic. & 12. Metaph. tom. 3.

* Art. 1. huius q.

Digitized by Google

unum. Sicut ſanum de urina dictum ſignificat ſignum ſanitatis animalis; de medicina verò dictum ſignificat cauſam ejuſdem ſanitatis.

Ad primum ergo dicendum, quod licet in prædicationibus oporteat æquivoca ad univoca reduci; tamen in actionibus agens non univocum ex neceſſitate præcedit agens univocum. Agens enim non univocum eſt cauſa univerſalis totius ſpeciei, ut Sol eſt cauſa generationis omnium hominum: Agens verò univocum non eſt cauſa agens univerſalis totius ſpeciei (alioquin eſſet cauſa ſui ipſius, cùm ſub ſpecie contineatur) ſed eſt cauſa particularis reſpectu hujus individui, quod in participatione ſpeciei conſtituit. Cauſa autem univerſalis totius ſpeciei non eſt agens univocum. Cauſa autem univerſalis eſt prior particulari. Hoc autem agens univerſale, licet non ſit univocum; non tamen eſt omnino æquivocum; quia ſic non faceret ſibi ſimile: ſed poteſt dici agens analogicum. Sicut in prædicationibus omnia univoca reducuntur ad unum primum non univocum, ſed analogicum, quod eſt ens.

Ad secundum dicendum, quòd ſimilitudo creaturæ ad Deum eſt imperfecta: quia nec idem ſecundum genus repræſentat, ut ſuprà * dictum eſt.

* qu. 4. art. 3.

Ad tertium dicendum, quòd Deus non eſt menſura proportionata menſuratis. Unde non oportet quòd Deus & creaturæ ſub uno genere contineantur.

Ea verò, quæ ſunt in contrarium, concludunt quod non univocè hujuſmodi nomina de Deo & creaturis prædicentur; non autem quòd æquivocè.

Articulus VI.

Utrum nomina per prius dicantur de creaturis, quàm de Deo.

1. contr. c. 34.

Ad sextum ſic proceditur. Videtur quòd nomina per prius dicantur de creaturis quam de Deo. Secundum enim quod cognoſcimus aliquid, ſecundum hoc illud nominamus, cùm nomina ſecundum Philoſophum* ſint ſigna intellectuum; ſed per prius cognoſcimus creaturam quàm Deum: Ergo nomina à nobis impoſita per prius conveniunt creaturis quàm Deo.

* lib. 1. Periher. cap. 1. id habet Ariſtot. tom. 1.

¶ 2. Præterea, Secundum Dion.† in lib. de divin. nom. (c. 1.) Deū ex creaturis nominamus; Sed nomina à creaturis tranſlata in Deum per prius dicuntur de creaturis quam de Deo, ſicut *leo, lapis*, & hujuſmodi: Ergo omnia nomina, quæ de Deo & de creaturis dicuntur, per prius de creaturis quàm de Deo dicuntur.

† c. 1. de div. nom. aliquantulū ante ſin.

¶ 3. Præterea, Omnia nomina, quæ communiter de Deo & creaturis dicuntur, dicuntur de Deo, ſicut de cauſa omnium, ut dicit Dionyſ.* Sed quod dicitur de aliquo per cauſam, per poſterius de illo dicitur: per prius enim dicitur animal *ſanum*, quàm medicina quæ eſt cauſa ſanitatis; Ergo hujuſmodi nomina per prius dicuntur de creaturis quàm de Deo.

* cap. 1. de myſt. Theolog. parū ante med.

Sed contra eſt, quòd dicitur Epheſ. 3. *Flecto genua mea ad patrem Domini noſtri Ieſu, ex quo omnis paternitas in cælo & in terra nominatur*: & eadem ratio videtur de nominibus aliis, quæ de Deo & creaturis dicuntur: Ergo hujuſmodi nomina per prius de Deo quam de creaturis dicuntur.

Conclusio.

Nomina, quæ metaphoricè de Deo dicuntur, cùm ſimilitudinem ejus ad creaturas ſignificent, de ipſis creaturis prius dicuntur: nomina verò Deo & creaturis communia, de Deo eſſentialiter dicta, quoad ſignificatum prius de Deo dicuntur; quoad modum autem ſignificandi, de creaturis prius.

Respondeo dicendum, quòd in omnibus nominibus, quæ de pluribus analogicè dicūtur, neceſſe eſt quòd omnia dicantur per reſpectū ad unū, & ideo illud unū oportet quòd ponatur in diffinitione omniū. Et quia ratio quā ſignificat nomen, eſt diffinitio, ut dicitur in 4. Metap.* neceſſe eſt quòd illud nomē per prius dicatur de eo quod ponitur in diffinitione aliorū, & per poſterius de aliis, ſecundum ordinem quo appropinquant ad illud primū, vel magis, vel minus. Sicut *ſanū* quod dicitur de animali, cadit in diffinitione *ſani* quod dicitur de medicina, quæ dicitur ſana inquātū cauſat ſanitatē in animali: & in diffinitione *ſani*, quod dicitur de urina, quæ dicitur ſana in quātū eſt ſignū ſanitatis animalis. Sic ergo omnia nomina, quæ metaphoricè de Deo dicuntur, per prius de creaturis dicuntur quàm de Deo: quia dicta de Deo nihil aliud ſignificant quàm ſimilitudines ad tales creaturas. Sicut enim *ridere* dictum de prato, nihil aliud ſignificat quàm quòd pratum ſimiliter ſe habet in decore cùm floret, ſicut homo cùm ridet, ſecundum ſimilitudinem proportionis: ſic nomen *leonis* dictum de Deo, nihil aliud ſignificat, quàm quòd Deus ſimiliter ſe habet, ut fortiter operetur in ſuis operibus, ſicut leo in ſuis. Et ſic patet, quòd ſecundum quod dicuntur de Deo, eorum ſignificatio diffiniri non poteſt, niſi per illud quod de creaturis dicitur. De aliis autem nominibus, quæ non metaphoricè dicuntur de Deo, eſſet etiam eadem ratio, ſi dicerentur de Deo cauſaliter tantùm, ut quidam poſuerunt: Sic enim cum dicitur, *Deus eſt bonus*, nihil aliud eſſet; quam *Deus eſt cauſa bonitatis creaturæ*. Et ſic hoc nomen, *bonum*, dictum de Deo, clauderet in ſuo intellectu bonitatem creaturæ. Unde *bonum* per prius diceretur de creatura quàm de Deo.

* tex. 28. tom. 3.

Sed ſuprà oſtenſum eſt*, quòd hujuſmodi nomina non ſolùm dicuntur de Deo cauſaliter, ſed etiam eſſentialiter. Cùm enim dicitur, *Deus eſt bonus*, vel *ſapiens*: non ſolum ſignificatur quòd ipſe ſit cauſa ſapientiæ, vel bonitatis, ſed quod hæc in eo eminentiùs præexiſtunt. Unde ſecundum hoc dicendum eſt, quòd quantum ad rem ſignificatam per nomen, per prius dicuntur de Deo quam de creaturis; quia à Deo hujuſmodi perfectiones in creaturas manant: ſed quantum ad impoſitionem nominis, per prius à nobis imponuntur creaturis, quas prius cognoſcimus. Unde & modum ſignificandi habent, qui competit creaturis, ut ſuprà * dictum eſt.

* Art. 2. hujus q.

* Art. 3. hujus q.

Ad primum ergo dicendum, quòd objectio illa procedit quantum ad impoſitionem nominis.

Ad secundum dicendum, quòd non eſt eadem ratio de nominibus quę de Deo metaphoricè dicūtur, & de aliis, ut* dictū eſt.

* In corp. art.

Ad tertium dicendum, quòd objectio illa procederet, ſi hujuſmodi nomina de Deo ſolum cauſaliter dicerentur, & non eſſentialiter, ſicut *ſanum* de medicina.

Articulus VII.

Utrum nomina, quæ important relationem ad creaturas, dicantur de Deo ex tempore.

Inf. q. 34. art. 3. 2. & q. 45. a. 2. & 1. d. 14. q. 1. art. 1. 5. & d. 30. art. 1 per totum, & 2. c. & d. 17. qu. 2. ar. 3. c. & d. 38. art. 4 1. Et 1. d. 32. a. 2.

Ad septimum ſic proceditur. Videtur quòd nomina, quæ important relationem ad creaturas, non dicantur de Deo ex tempore. Omnia enim hujuſmodi nomina ſignificāt divinā ſubſtantiam, ut communiter dicitur. Unde & Ambroſ.* dicit, quòd hoc nomē *Dominus* eſt nomen poteſtatis quæ eſt divina ſubſtātia: & *creator* ſignificat Dei actionem, quæ eſt ejus eſſentia. Sed divina ſubſtantia non eſt temporalis, ſed æterna: Ergo hujuſmodi nomina non dicuntur de Deo ex tempore, ſed ab æterno.

* lib. 1. de fide c. 1. circa med. 1-3.

¶ 2. Præterea, Cuicūque convenit aliquid ex tempore, poteſt dici factū: Quod enim ex tēpore eſt albū, fit albū. Sed Deo nō convenit eſſe factum: ergo de Deo nihil prædicatur ex tempore.

¶ 3. Præterea, Si aliqua nomina dicuntur de Deo ex tempore propter hoc quod important relationem ad creaturas; eadem ratio videtur de omnibus, quæ relationem ad creaturas important; Sed quædam nomina importantia relationem ad creaturas dicuntur de Deo ab æterno. Ab æterno enim ſcivit creaturam & dilexit, ſecundum illud Ierem. 31. *In charitate perpetua dilexi te*: Ergo & alia nomina quæ important relationem ad creaturas, ut *Dominus & creator*, dicuntur de Deo ab æterno.

¶ 4. Præterea, Hujuſmodi nomina relationem ſignificant. Oportet igitur quòd relatio illa, vel ſit aliquid in Deo, vel in creatura tantùm. Sed non poteſt eſſe quòd ſit in creatura tantùm, quia ſic Deus denominaretur *Dominus* à relatione oppoſita, quæ eſt in creaturis: nihil autem denominatur à ſuo oppoſito. Relinquitur ergo quòd relatio eſt aliquid in Deo. Sed in Deo nihil poteſt eſſe ex tēpore, cùm ipſe ſit ſupra tempus: Ergo videtur quòd hujuſmodi nomina nō dicātur de Deo ex tēpore.

¶ 5. Præterea, Secundum relationem dicitur aliquid relativè; putà ſecundum dominium *dominus*; ſicut ſecundum albedinem *albus*. Si igitur relatio dominij non eſt in Deo ſecundum rem, ſed ſolùm ſecundum rationem; ſequitur quòd Deus non ſit realiter dominus: quod patet eſſe falſum.

¶ 6. Præterea, In relativis, quæ non ſunt ſimul natura, unum poteſt eſſe altero non exiſtente: ſicut ſcibile exiſtit non exiſtente ſcientia, ut dicitur in Prædicamentis (cap. de *ad aliquid*) Sed relativa quæ dicuntur de Deo, & creaturis, non ſunt ſimul natura: Ergo poteſt aliquid dici relativè de Deo ad creaturam, etiam creatura non exiſtente. Et ſic hujuſmodi nomina, *Dominus & Creator*, dicuntur de Deo ab æterno, & non ex tempore.

Sed contra eſt, quòd dicit Aug. 5. de Trin.* c. 16. quòd hæc relativa appellatio, *Dominus*, Deo convenit ex tempore.

Conclusio.

Deus cùm ſit extra ordinem univerſi, ſic quòd omnes creaturæ ad ipſum referantur, & non è contra, nomina, quæ hujuſmodi relationem important, de Deo dicuntur ex tempore, & non ab æterno, niſi ſequantur actionem intellectus, vel voluntatis ipſius Dei.

Respondeo dicendum, quòd quædam nomina importantia relationem ad creaturam, ex tempore de Deo dicuntur, & non ab æterno. Ad cujus evidentiam ſciendum eſt, quòd quidam poſuerunt relationem non eſſe *rem naturæ*, ſed *rationis* tantum. Quod quidem apparet eſſe falſum, ex hoc, quod ipſę res naturalem ordinem & habitudinem habent adinvicem. Veruntamen ſciendū eſt, quod cùm relatio requirat duo extrema; tripliciter ſe habet ad hoc quod ſit *res naturæ* aut *rationis*. Quandoque enim ex utraque parte eſt res rationis tantùm: quando ſcilicet ordo, vel habitudo non poteſt eſſe inter aliqua niſi ſecundum apprehenſionem rationis tantùm, ut pote cùm dicimus *idem eidem idem*: Nam ſecundum quod ratio apprehendit bis aliquod unum, ſtatuit illud ut duo: & ſic apprehendit quandam habitudinem ipſius ad ſeipſum. Et ſimiliter eſt de omnibus relationibus quæ ſunt inter ens & non ens, quas format ratio inquantum apprehendit *non ens* ut quoddam extremum. Et idem eſt de omnibus relationibus, quæ conſequuntur actum rationis, ut *genus & ſpecies*, & hujuſmodi. Quædam verò relationes ſunt quantum ad utrumque extremum *res naturæ*: quando ſcilicet eſt habitudo inter aliqua duo, ſecundū aliquid realiter cōveniens utrique, ſicut patet de omnibus relationibus, quæ cōſequūtur quātitatē; ut *magnū & parvum, duplum & dimidium*, & hujuſmodi; nam quantitas eſt in utroque extremorum, & ſimile eſt de relationibus quæ cōſequuntur actionem & paſſionem; ut motivum & mobile, pater & filius, & ſimilia. Quādoque verò relatio in uno extremorū eſt *res naturæ*, & in altero eſt *res rationis* tantùm, & hoc cōtingit, quandocūque duo extrema nō sūt unius ordinis: ſicut *ſenſus & ſcientia* referuntur ad *ſenſibile & ſcibile*, quæ quidem, inquantum ſunt res quædā in eſſe naturali exiſtentes, ſunt extra ordinē *eſſe* ſenſibilis & intelligibilis: & ideo in ſcientia quidē & ſenſu eſt relatio realis, ſecundum quod ordinantur ad ſciendum vel ſentiendum res: ſed res ipſæ in ſe cōſideratæ ſunt extra ordinem hujuſmodi:

unde

Digitized by Google

vnde in eis non eſt aliqua relatio realiter ad ſcientiam & ſenſum, ſed ſecundum rationem tantùm, inquantum intellectus apprehendit ea, vt terminos relationum ſcientiæ & ſenſus. Vnde Philoſophus dicit in quinto Metaph. * quod non dicuntur relativè, eo quod ipſa referantur ad alia; ſed quia alia referuntur ad ipſa. Et ſimiliter *dextrum* non dicitur de columna, niſi inquantum ponitur animali ad dextram. Vnde huiuſmodi relatio non eſt realiter in columna, ſed in animali.

* lib. 5. Metaph. text. 20. tom. 3.

Cùm igitur Deus ſit extra totum ordinem creaturæ, & omnes creaturæ ordinentur ad ipſum, & non è converſo; manifeſtum eſt quod creaturæ realiter referuntur ad ipſum Deum: ſed in Deo non eſt aliqua realis relatio eius ad creaturas; ſed ſecundum rationem tantùm, inquantum creaturæ referuntur ad ipſum. Et ſic nihil prohibet huiuſmodi nomina importantia relationem ad creaturam prædicari de Deo ex tempore, non propter aliquam mutationem ipſius, ſed propter creaturæ mutationem, ſicut columna ſit dextra animali, nulla mutatione circa ipſam exiſtente, ſed animali tranſlato.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd relativa quædam ſunt impoſita ad ſignificandum ipſas habitudines relativas, vt *dominus*, & *ſervus*, *pater* & *filius*, & huiuſmodi: & hæc dicuntur relativa ſecundum eſſe. Quædam verò ſunt impoſita ad ſignificandas res quas conſequuntur quædam habitudines, ſicut *movens* & *motum*, *caput* & *capitatum* & alia huiuſmodi; quæ dicuntur relativa ſecundum *dici*. Sic igitur & circa nomina divina hæc differentia eſt conſideranda dupliciter. Nam quædam ſignificant ipſam habitudinem ad creaturam, vt *Dominus*: Et huiuſmodi non ſignificant ſubſtantiam divinam directè, ſed indirectè, inquantum præſupponunt ipſam: ſicut dominium præſupponit poteſtatem, quæ eſt divina ſubſtantia. Quædam verò ſignificant directè eſſentiam divinam, & ex conſequenti important habitudinem; ſicut *ſalvator*, *creator* & huiuſmodi, ſignificant actionem Dei, quæ eſt eius eſſentia. Vtraque tamen nomina ex tempore de Deo dicuntur quantum ad habitudinem, quam important vel principaliter, vel conſequenter, non autem quantum ad hoc quod ſignificant eſſentiam, vel directè, vel indirectè.

AD SECUNDUM dicendum, quòd ſicut relationes quæ de Deo dicuntur ex tempore, non ſunt in Deo niſi ſecundum rationem: ita nec *fieri*, nec *factum* eſſe dicitur de Deo niſi ſecundum rationem, nulla mutatione circa ipſum exiſtente: ſicut eſt id *; *Domine refugium factus es nobis.*

* Pſ. 86.

AD TERTIUM dicendum, quòd operatio intellectus & voluntatis eſt in operante. Et ideo nomina, quæ ſignificant relationes conſequentes actionem intellectus vel voluntatis, dicuntur de Deo ab æterno. Quæ verò conſequuntur actiones procedentes ſecundum modum intelligendi, ad exteriores effectus, dicuntur de Deo ex tempore, vt *ſalvator*, *creator*, & huiuſmodi.

AD QUARTUM dicendum, quòd relationes ſignificatæ per huiuſmodi nomina quæ dicuntur de Deo ex tempore, ſunt in Deo ſecundum rationem tantùm: oppoſitæ autem relationes in creaturis ſunt ſecundum rem. Nec eſt inconveniens quod à relationibus realiter exiſtentibus in creatura, Deus denominetur; tamen ſecundum quod cointelliguntur per intellectum noſtrum oppoſitæ relationes in Deo: vt ſic Deus dicatur relativè ad creaturam, quia creatura refertur ad ipſum: ſicut Philoſophus dicit in quinto Metaph. * quòd *ſcibile* dicitur relativè, quia *ſcientia* refertur ad ipſum.

* lib. 5. Metaph. text. 20. tom. 3.

AD QUINTUM dicendum, quòd cùm ea ratione referatur Deus ad creaturam, qua creatura refertur ad ipſum, cum relatio ſubiectionis realiter ſit in creatura, ſequitur quòd Deus non ſecundum rationem tantùm, ſed realiter ſit Dominus. Eo enim modo dicitur Dominus, quo creatura ei ſubiecta eſt.

AD SEXTUM dicendum, quòd ad cognoſcendum vtrum relativa ſint ſimul natura vel non; non oportet conſiderare ordinem rerum, de quibus relativa dicuntur; ſed ſignificationes ipſorum relativorum. Si enim vnum in ſui intellectu claudat aliud, & èconverſò, tunc ſunt ſimul natura: ſicut *duplum* & *dimidium*, & *pater* & *filius*, & ſimilia. Si autem vnum in ſui intellectu claudat aliud, & non econverſò: tunc non ſunt ſimul natura. Et hoc modo ſe habet *ſcientia* & *ſcibile*. Nam *ſcibile* dicitur ſecundum potentiam; *ſcientia* autem ſecundum habitum vel ſecundum actum. Vnde *ſcibile* ſecundum modum ſuæ ſignificationis præexiſtit ſcientiæ. Sed ſi accipiatur *ſcibile* ſecundum actum, tunc eſt ſimul cum ſcientia ſecundum actum. Nam *ſcitum* non eſt aliquid, niſi ſit eius ſcientia. Licèt igitur Deus ſit prior creaturis: quia tamen in ſignificatione *domini* clauditur quod habet ſervum, & econverſò, iſta duo relativa *dominus* & *ſervus*, ſunt ſimul natura. Vnde Deus non fuit *Dominus* antequam haberet creaturam ſibi ſubiectam.

2. d. 1. in expoſ. lit. & d. 18. art. 5. 6. Et d. 72. q. 2. ar. 2.
* lib. 1. orth. fid. c. 12.
Deut. 4. Hebr. 12.
* In prolog. lib. 2. de fide, circa pri. & lib. 2. c. 3. ad Gal. poſt med. tom. 5. l. 1. de fide ad Grat. c. 1.

ARTICULUS VIII.

Vtrum hoc nomen, Deus, *ſit nomen naturæ.*

AD OCTAVUM ſic proceditur. Videtur quòd hoc nomen, Deus, non ſit nomen naturæ. Dicit enim Damaſcenus in * in 1. lib. fid. orth. ſive c. 12. quod Deus dicitur à quòd eſt curare & fovere vniverſa; vel ab *αἴθειν*, id eſt ardere; Deus enim noſter ignis conſumens eſt: vel à *θεᾶσθαι*, quod eſt *conſiderare omnia*. Hæc autem omnia ad operationem pertinent: Ergo hoc nomen, *Deus*, operationem ſignificat & non naturam.

¶ 2. Præterea, Secundum hoc aliquid nominatur à nobis, ſecundum quod cognoſcitur. Sed divina natura eſt nobis ignota: Ergo hoc nomen, Deus, non ſignificat naturam divinam.

SED CONTRA, Dicit Ambroſ. in lib. de fide, * quod Deus eſt nomen naturæ.

CONCLUSIO.

Hoc nomen, Deus, quoad id, ad quod imponitur, divinam ſubſtantiam importat, operationem verò quoad id, à quo nomen imponitur.

RESPONDEO dicendum, quòd non eſt ſemper idem id, à quo imponitur nomen ad ſignificandum, & id ad quod ſignificandum nomen imponitur. Sicut enim ſubſtantiam rei ex proprietatibus vel operationibus eius cognoſcimus, ita ſubſtantiam rei denominamus quandoque ab aliqua eius operatione vel proprietate. Sicut ſubſtantiam lapidis denominamus ab aliqua actione eius, quia lædit pedem: non tamen hoc nomen impoſitum eſt ad ſignificandum hanc actionem, ſed ſubſtantiam lapidis. Si qua verò ſunt, quæ ſecundum ſe ſunt nota nobis, vt calor, frigus, albedo: & huiuſmodi; non ab aliis denominantur. Vnde in talibus idem eſt quod nomen ſignificat, & id à quo imponitur nomen ad ſignificandum. Quia igitur Deus non eſt notus nobis in ſui natura: ſed innoteſcit nobis ex operationibus vel effectibus eius; ex his poſſumus eum nominare, vt ſuprà * dictum eſt. Vnde hoc nomen, *Deus*, eſt nomen operationis, quantum ad id à quo imponitur ad ſignificandum. Imponitur enim hoc nomen ab vniverſali rerum providentia. Omnes enim loquentes de Deo, hoc intendunt nominare *Deum*, quod habet providentiam vniverſalem de rebus, vnde dicit Dionyſius duodecimo capite de divin. nomin. * *quod Deitas eſt quæ omnia videt providentiâ & bonitate perfecta.* Ex hac autem operatione hoc nomen, Deus, aſſumptum, impoſitum eſt ad ſignificandam Divinam naturam.

* Art. 1. huius q.
* cap. 12. parùm ante med.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd omnia quæ poſuit Damaſc. pertinent ad Providentiam, à qua imponitur hoc nomen, *Deus*, ad ſignificandum.

AD SECUNDUM dicendum, quòd ſecundùm quod naturam alicuius rei ex eius proprietatibus & effectibus cognoſcere poſſumus, ſic eam nomine poſſumus ſignificare. Vnde quia ſubſtantiam lapidis ex eius proprietate poſſumus cognoſcere ſecundum ſeipſam, ſciendo quid eſt lapis; hoc nomen, *lapis*, ipſam lapidis naturam ſecundum quod in ſe eſt, ſignificat. Significat enim diffinitionem lapidis, per quam ſcimus quid eſt lapis. Ratio enim quam ſignificat nomen, eſt diffinitio, vt dicitur in 4. Metaph. * Sed ex effectibus divinis Divinam naturam non poſſumus cognoſcere ſecundum quod in ſe eſt, vt ſciamus de ea quid eſt, ſed per modum eminentiæ & cauſalitatis & negationis, vt ſuprà dictum eſt †. Et ſic nomen, Deus, ſignificat naturam Divinam. Impoſitum eſt enim nomen hoc ad ſignificandum aliquid ſupra omnia exiſtens; quod eſt principium omnium, & remotum ab omnibus. Hoc enim intendunt ſignificare nominantes *Deum*.

* lib. 4. Metaph. text. 28. tom. 3.
† qu. 12. art. 12.

ARTICULUS IX.

Vtrum hoc nomen Deus, ſit communicabile.

AD NONUM ſic proceditur. Videtur quòd hoc nomen, Deus ſit communicabile. Cuicumque enim communicatur res, ſignificata per nomen, communicatur & nomen ipſum. Sed hoc nomen, Deus (vt dictum eſt *) ſignificat Divinam naturam, quæ eſt communicabilis aliis, ſecundum illud 2. Petr. 1. *Magna & pretioſa promiſſa nobis donavit, vt per hæc efficiamur Divinæ conſortes naturæ.* Ergo hoc nomen, *Deus* eſt communicabile.

q. 39. art. 4. 1. & 1. d. 4. q. 1. art. 1. 2. & d. 21. q. 2. ar. 1. Et pot. q. 7. art. 3. 1.
* ar. præced.

¶ 2. Præterea, Sola nomina propria non ſunt communicabilia: Sed hoc nomen, *Deus*, non eſt nomen proprium, ſed appellativum: quod patet ex hoc, quod habet plurale, ſecundum illud Pſalm. 81. *Ego dixi, dij eſtis*: Ergo hoc nomen *Deus* eſt communicabile.

¶ 3. Præterea, Hoc nomen, *Deus*, imponitur ab operatione, vt dictum eſt *. Sed alia nomina quæ imponuntur Deo ab operationibus ſive ab effectibus ſunt communicabilia, vt *bonus*, *ſapiens*, & huiuſmodi: Ergo hoc nomen, *Deus* eſt communicabile.

* ibid.

SED CONTRA eſt, quòd dicitur Sap. 14. *Incommunicabile nomen lignis & lapidibus impoſuerunt*, & loquitur de nomine Deitatis: Ergo hoc nomen, *Deus*, eſt nomen incommunicabile.

CONCLUSIO.

Hoc nomen, Deus, ſecundum rem eſt multis incommunicabile: Communicabile autem ſecundum exiſtimationem.

RESPONDEO dicendum, quod aliquod nomen poteſt eſſe communicabile dupliciter: Vno modo propriè; Alio modo per ſimilitudinem. Propriè quidem communicabile eſt, quòd ſecundum totam ſignificationem nominis, eſt communicabile multis. Per ſimilitudinem autem communicabile eſt, quod eſt communicabile ſecundum aliquid eorum quæ includuntur in nominis ſignificatione. Hoc enim nomen, *leo*, propriè communicatur omnibus illis in quibus invenitur natura, quam ſignificat hoc nomen, *leo*: Per ſimilitudinem verò communicabile eſt illis, qui participant quid leoninum, vt putà audaciam, vel fortitudinem: qui metaphoricè *leones* dicuntur. Ad ſciendum autem quæ nomina propriè ſunt communicabilia, conſiderandum eſt quòd omnis forma in ſuppoſito ſingulari exiſtens, per quod individuatur, communis eſt multis; vel ſecundum rem, vel ſecundum rationem ſaltem. Sicut natura humana communis eſt multis ſecundum rem & rationem; natura autem Solis non eſt communis multis ſecundum rem: ſed ſecundum rationem tantum. Poteſt enim natura Solis intelligi vt in pluribus ſuppoſitis exiſtens. Et hoc ideò: quia intellectus intelligit naturam cuiuſlibet ſpeciei per abſtractionem à ſingulari: Vnde eſſe in vno ſuppoſito ſingulari vel in pluribus, eſt præter intellectum naturæ ſpeciei. Vnde ſervato intellectu naturæ ſpeciei poteſt intelligi vt in pluribus exiſtens. Sed ſingulare, ex hoc ipſo quod eſt ſingulare,

Digitized by Google

eſt diviſum ab omnibus aliis. Vnde omne nomen impoſitum ad ſignificandum aliquod ſingulare, eſt incõmunicabile & re & ratione. Non enim poteſt in apprehenſionem cadere pluralitas huius individui. Vnde nullum nomen ſignificans aliquod individuum, eſt communicabile multis propriè, ſed ſolùm ſecundum ſimilitudinem; ſicut aliquis metaphoricè poteſt dici *Achilles*, inquantum habet aliquid de proprietatibus Achillis, ſcilicet fortitudinem. Formæ verò, quæ non individuantur per aliud ſuppoſitum, ſed per ſeipſas, quia ſcilicet ſunt formæ ſubſiſtentes; ſi intelligerentur ſecundum quod ſunt in ſeipſis, non poſſent communicari nec re, nec ratione; ſed fortè per ſimilitudinem: ſicut dictum eſt de individuis. Sed quia formas ſimpliciter per ſe ſubſiſtentes non poſſumus intelligere ſecundum quod ſunt, ſed intelligimus eas ad modum rerum compoſitarum habentium formas in materia; ideo, vt dictum eſt *, imponimus eis nomina concreta ſignificantia naturam in aliquo ſuppoſito. Vnde quantum pertinet ad rationem nominum, eadem ratio eſt de nominibus quæ à nobis imponuntur ad ſignificandum naturas rerum compoſitarum, & de nominibus quæ a nobis imponuntur ad ſignificandum naturas ſimplices ſubſiſtentes. Vnde cùm hoc nomen, *Deus*, impoſitum ſit ad ſignificandum naturam divinam, vt * dictum eſt; natura autem divina multiplicabilis non ſit, vt ſupra † oſtenſum eſt; ſequitur quod hoc nomen, *Deus*, incommunicabile quidem ſit ſecundum rem, ſed communicabile ſecundum opinionem: quemadmodum hoc nomen, *Sol*, eſſet communicabile ſecundum opinionem ponentium multos Soles. Et ſecundum hoc dicitur Galat. 4. *His, qui natura non ſunt dij, ſerviebatis.* * Gloſſa, *non ſunt dij natura, ſed opinione hominum.* Eſt nihilominus communicabile hoc nomen, *Deus*, non ſecundum ſuam totam ſignificationem, ſed ſecundum aliquid eius per quamdam ſimilitudinem; vt *dij* dicantur, qui participant aliquid divinum, per ſimilitudinem, ſecundum illud, *Ego dixi, dij eſtis.* Si verò eſſet aliquod nomen impoſitum ad ſignificandum Deum non ex parte naturæ, ſed ex parte ſuppoſiti, ſecundum quod conſideratur, vt *hoc aliquid*; illud nomen eſſet omnibus modis incommunicabile: ſicut forte eſt nomen *tetragrammaton* apud Hebræos. Et eſt ſimile ſi quis imponeret nomen Solis, deſignans hoc individuum.

* Art. 1. huius q. ad 2. arg.
* ar. præced.
† qu. 11. art. 3.
* Gloſſa interlin. ibid.

Ad primum ergo dicendum, quòd natura divina non eſt communicabilis, niſi ſecundum ſimilitudinis participationem.

Ad secundum dicendum, quòd hoc nomen, *Deus*, eſt nomen appellativum & non proprium, quia ſignificat naturam divinam, vt in habente: licet ipſe Deus ſecundum rem non ſit nec vniverſalis, nec particularis. Nomina enim non ſequuntur modum eſſendi qui eſt in rebus: ſed modum eſſendi ſecundum quod in cognitione noſtra ſunt. Et tamen ſecundum rei veritatem eſt incommunicabile, ſecũdum quod dictum eſt * de hoc nomine Sol.

* In cor. art.

Ad tertium dicendum, quòd hæc nomina, *bonus*, *ſapiens*, & ſimilia, impoſita quidem ſunt à perfectionibus procedentibus Deo in creaturas; non tamen ſunt impoſita ad ſignificandum divinam naturam: ſed ad ſignificandum ipſas perfectiones abſolutè. Et ideo etiam ſecundum rei veritatem ſunt communicabilia multis. Sed hoc nomen, *Deus*, impoſitum eſt ab operatione propria Deo, quam experimur continuè, ad ſignificandam divinam naturam.

Articulus X.

Vtrum hoc nomen, Deus, univocè dicatur de Deo per participationem, ſecundum naturam, & ſecundum opinionem.

S. pr. art. 5. 1. & inf. q. 29. art. 4. & 1. proleg. art. 2. 1. & ad 15. art. 4. & 1. cont. c. 32. 33 & 34. & ver. q. 2. ar. 11. & pot. q. 7. a. 1. 7. ap. 3. c. 27.

AD DECIMUM ſic proceditur. Videtur quòd hoc nomen, Deus, vnivocè dicatur de Deo per naturam & per participationem, & ſecundum opinionem. Vbi enim eſt diverſa ſignificatio, non eſt contradictio affirmantis & negantis, æquivocatio enim impedit contradictionem; ſed Catholicus dicens, *Idolum non eſt Deus*, cõtradicit Pagano dicenti, *idolum eſt Deus*: Ergo *Deus* vtrobique ſumptum, vnivocè dicitur.

¶ 2. Præterea, Sicut idolum eſt Deus ſecundum opinionem & non ſecundùm veritatem: ita fruitio carnalium delectationum dicitur fœlicitas ſecundum opinionem & non ſecundum veritatem? Sed hoc nomen, *beatitudo*, vnivocè dicitur de hac beatitudine opinata, & de hac beatitudine vera: Ergo & hoc nomen, *Deus*, vnivocè dicitur de Deo ſecundum veritatem, & de Deo ſecundum opinionem.

¶ 3. Præterea, Vnivoca dicuntur quorum eſt ratio vna. Sed Catholicus, cùm dicit *vnum eſſe Deum*, intelligit nomine Dei, rem omnipotentem, & ſuper omnia venerandam: & hoc idem intelligit Gentilis cum dicit, *idolum eſſe Deum*, ergo hoc nomen vnivocè dicitur vtrobique.

Sed contra; Illud, quod eſt in intellectu eſt ſimilitudo eius quod eſt in re, vt dicitur in 1. Periherm. * Sed *animal* dictum de animali vero, & de animali picto, æquivocè dicitur: Ergo hoc nomen, *Deus*, dictum de Deo vero, & de Deo ſecundum opinionem, æquivocè dicitur.

* cap. 1. aliis verbis æquipollentibus 4 1.

¶ 2. Præterea, Nullus poteſt ſignare id quod non cognoſcit; Sed Gentilis non cognoſcit veram Deitatem: Ergo cùm dicit, *Idolum eſt Deus*, non ſignat veram Deitatem: hanc autem ſignat Catholicus dicens *vnum eſſe Deum*. Ergo hoc nomen, *Deus*, non dicitur vnivocè, ſed æquivocè de Deo vero, & de Deo ſecundum opinionem.

Conclusio.

Cùm Deus participativè, & æſtimativè non niſi ex veri Dei ratione intelligatur, hoc nomen, Deus, de Deo participativè, opinativè, & vero Deo, nec univocè, nec purè æquivocè, ſed analogicè dicitur.

Respondeo dicendum, quòd hoc nomen, *Deus*, in præmiſſis tribus ſignificationibus non accipitur neque vnivocè, neque æquivocè, ſed analogicè. Quod ex hoc patet. Quia vnivocorum eſt omnino eadem ratio, æquivocorum eſt omnino ratio diverſa: in analogicis verò, oportet quòd nomen ſecundum vnam ſignificationem acceptum ponatur in diffinitione eiuſdem nominis ſecundum alias ſignificationes accepti; ſicut *ens* de ſubſtantia dictum, ponitur in diffinitione entis ſecundum quod de accidente dicitur: & *ſanum* dictum de animali, ponitur in diffinitione ſani ſecundum quod dicitur de vrina & de medicina. Huius enim ſani, quod eſt in animali, vrina eſt ſignificativa, & medicina factiva; ſic accidit in propoſito. Nam hoc nomen, *Deus*, ſecundum quod pro Deo vero ſumitur in ratione Dei, ſumitur ſecundum quod dicitur *Deus* ſecundum opinionem vel participationem. Cùm enim aliquem nominamus *Deum* ſecundum participationem, intelligimus nomine Dei aliquid habens ſimilitudinem veri Dei. Similiter cùm Idolum nominamus *Deum*, hoc nomine, *Deus*, intelligimus ſignificari aliquid, de quo homines opinantur quòd ſit Deus, & ſic manifeſtum eſt, quod alia & alia eſt ſignificatio nominis: ſed vna illarum ſignificationum clauditur in ſignificationibus aliis. Vnde manifeſtũ eſt, quòd analogicè dicitur.

Ad primum ergo dicendum, quòd nominum multiplicitas non attenditur ſecundum nominis prædicationem, ſed ſecundum ſignificationem. Hoc enim nomen (*homo*) de quocumque prædicetur, ſive verè, ſive falsè, dicitur vno modo. Sed tunc multipliciter diceretur, ſi per hoc nomen (*homo*) intenderemus ſignificare diverſa: puta, ſi vnus intenderet ſignificare per hoc nomen, *homo*, id quod verè eſt homo; & alius intenderet ſignificare eodem nomine lapidem, vel aliquid aliud. Vnde patet quòd Catholicus dicens, *Idolum non eſſe Deum*, contradicit Pagano hoc aſſerenti: quia vterque vtitur hoc nomine, *Deus*, ad ſignificandum verum Deum. Cùm enim Paganus dicit *Idolum eſſe Deum*; non vtitur hoc nomine ſecundum quod ſignificat *Deum opinabilem*: Sic enim verum diceret, cum etiam Catholici interdum in tali ſignificatione hoc nomine vtantur: vt cùm dicitur, *Omnes dij gentium dæmonia.* Pſal. 95.

Et ſimiliter dicendum ad Secundum & tertium. Nam illæ rationes procedunt ſecundum diverſitatem prædicationis nominis, & non ſecundum diverſam ſignificationem.

Ad quartum dicendum, quod (*animal*) dictum de animali vero & de picto, non dicitur purè æquivocè. Sed Philoſophus * largo modo accipit æquivoca, ſecundum quod includunt in ſe analoga; quia & (*ens*) quod analogicè dicitur, aliquando dicitur æquivocè prædicari de diverſis prædicamentis.

* In antepræd. c. de æquivocis 1. 1.

Ad quintum dicendum, quòd ipſam naturam Dei, prout in ſe eſt, neque Catholicus, neque Paganus cognoſcit, ſed vterque cognoſcit eam ſecundum aliquam rationem cauſalitatis, vel excellentiæ, vel remotionis, vt ſupra * dictum eſt. Et ſecundum hoc, in eadem ſignificatione accipere poteſt Gentilis hoc nomen, *Deus*, cum dicit, *Idolum eſt Deus*, in qua accipit ipſum Catholicus, dicens, *Idolum non eſt Deus.* Si verò aliquis eſſet, qui ſecundum nullam rationem Deum cognoſceret, nec ipſum nominaret; niſi forte ſicut proferimus nomina, quorum ſignificationes ignoramus.

* q. 12. art. 12.

Articulus XI.

Vtrum hoc nomen, Qui eſt, *ſit maximè proprium nomen Dei.*

1. d. 8. q. 8 art. 1. & 3. pot. q 6. ar. 1. c. & q. 7. a 1. 1. c. ſi. & 1 & q. 10. art. 1. 9. & Dio. 5. l. 3. in pr. 76.

AD VNDECIMVM ſic proceditur. Videtur quòd hoc nomen, *Qui eſt*, non ſit maximè proprium nomen Dei. Hoc enim nomen, *Deus* eſt nomen incommunicabile, vt * dictum eſt. Sed hoc nomen, *Qui eſt*, non eſt nomen incommunicabile: Ergo hoc nomen, *Qui eſt*, non eſt maximè proprium nomen Dei.

¶ 2. Præterea, Dionyſ. dicit 3. cap. † de divin. nomin. quòd *boni nominatio excellenter eſt manifeſtativa omnium Dei proceſſionum.* Sed hoc maximè Deo convenit quod ſit vniverſale rerum principium: ergo hoc nomen, *Bonum*, eſt maximè proprium Dei; & non hoc nomen, *Qui eſt.*

¶ 3. Præterea, Omne nomen divinum videtur importare relationem ad creaturas; cùm Deus non cognoſcatur a nobis, niſi per creaturas. Sed hoc nomen, *Qui eſt*: nullam importat habitudinem ad creaturas. Ergo hoc nomen, *Qui eſt*, non eſt maximè proprium nomen Dei.

* Art. 9. huius q.
† cap. 3. in princ. illius.

Sed contra eſt, quòd dicitur Exodi 3. quod Moyſi quærenti: *Si dixerint mihi, quod eſt nomen eius, quid dicam eis?* reſpondit ei Dominus, *ſic dices eis. Qui eſt, miſit me ad vos*: Ergo hoc nomen, *Qui eſt*; eſt maximè proprium nomen Dei.

Conclusio.

Hoc nomen: Qui eſt, *triplici ratione eſt maximè proprium nomen Dei.*

Respondeo dicendum, quod hoc nomen, *Qui eſt*, triplici ratione eſt maximè proprium nomen Dei. Primo quidem propter ſui ſignificationem. Non enim ſignificat formam aliquam, ſed ipſum *eſſe*. Vnde cùm *eſſe* Dei ſit ipſa eius eſſentia, & hoc nulli alij conveniat, vt ſupra * oſtenſum eſt: manifeſtum eſt quod inter alia nomina hoc maximè propriè nominat Deũ. Vnumquodque enim denominatur à ſua forma. Secundò propter eius vniverſalitatem. Omnia enim alia nomina, vel ſunt minus cõmunia; vel ſi convertantur cum ipſo; tamen addunt aliquid ſupra ipſum ſecundũ rationem. Vnde quodammodo informant & determinant ipſum. Intellectus autem noſter non poteſt ipſam Dei eſſentiam cognoſcere in ſtatu viæ, ſecundum quod in ſe eſt: ſed quemcumque modum determinet circa id quod de Deo intelligit, deficit à modo quo Deus in ſe eſt. Et ideo quantò aliqua nomina ſunt minus determinata & magis communia & abſoluta, tãtò magis

* qu. 3. art. 4.

propriè

Digitized by Google

** lib. 1. orth. fid. c. 12.*

propriè dicuntur de Deo à nobis. Vnde & Damaſcenus dicit *, quod *principalius omnibus quæ de Deo dicuntur nominibus, eſt*, Qui eſt. *Totum enim in ſeipſo comprehendens habet ipſum* eſſe *velut quoddam pelagus ſubſtantiæ infinitum & indeterminatum.* Quolibet enim alio nomine determinatur aliquis modus ſubſtantiæ rei, ſed nomen, *Qui eſt*, nullum modum eſſendi determinat, ſed ſe habet indeterminatè ad omnes; Et ideo nominat ipſum *pelagus ſubſtantiæ infinitum.* Tertiò verò ex eius conſignificatione. Significat enim eſſe in præſenti: Et hoc maximè propriè de Deo dicitur, cuius *eſſe* non novit præteritum vel futurum, vt dicit Auguſtinus in quinto * de Trin.

** Lib. 5. de Trin. c. 2. 10. 3. Et l. 83. q. 17. t. 4. † in cor. art.*

Ad primum ergo dicendum, quòd hoc nomen, *Qui eſt*, eſt magis proprium nomen Dei, quàm hoc nomen *Deus*, quantum ad id à quo imponitur, ſcilicet ab *eſſe*: & quantum ad modum ſignificandi & conſignificandi, vt dictum eſt †. Sed quantum ad id ad quod ſignificandum eſt impoſitum, eſt magis proprium hoc nomen *Deus*, quod imponitur ad ſignificandum naturam divinam. Et adhuc magis proprium eſt nomen *tetragrammaton*. quod eſt impoſitum ad ſignificandam ipſam Dei ſubſtantiam incommunicabilem, & (vt ſic liceat loqui) ſingularem.

Ad secundum dicendum, quòd hoc nomen, *Bonum*, eſt principale nomen Dei, inquantum eſt cauſa; non tamen ſimpliciter; Nam *eſſe* abſolutè, præintelligitur cauſæ.

Ad tertium dicendum, quòd non eſt neceſſarium, quòd omnia nomina divina importent habitudinem ad creaturas, ſed ſufficit quòd imponantur ab aliquibus perfectionibus procedentibus à Deo in creaturas: inter quas prima eſt, ipſum *eſſe*, à quo ſumitur hoc nomen, *Qui eſt*.

Articulus XII.

Vtrum propoſitiones affirmativæ poſſint formari de Deo.

*1. d. 4. q. 2. art. 1. & 1. cōt. c. 36. * c. 2. parum ante med. † lib. de Trin. ante med. lib. * qu. 3. art. 7. & 8. † q. 3. in 7. præcipuè.*

AD DVODECIMVM ſic proceditur. Videtur quòd propoſitiones affirmativæ non poſſint formari de Deo. Dicit enim Dionyſius 2. cap. cœleſtis Hierarch. *. quod *negationes de Deo ſunt veræ, affirmationes autem incompactæ.*

¶ 2. Præterea, Boëtius dicit in † lib. de Trinit. *quod forma ſimplex ſubiectum eſſe non poteſt*; Sed Deus maximè eſt forma ſimplex, vt * ſupra oſtenſum eſt: Ergo non poteſt eſſe ſubiectum: ſed omne illud, de quo propoſitio affirmativa formatur, accipitur vt ſubiectum: Ergo de Deo propoſitio affirmativa formari non poteſt.

¶ 3. Præterea, Omnis intellectus intelligens rem aliter quàm ſit, eſt falſus: ſed Deus habet *eſſe* abſque omni compoſitione †, vt ſupra probatum eſt. Cùm igitur omnis intellectus affirmativus intelligat aliquid cum compoſitione, videtur, quod propoſitio affirmativa verè de Deo formari non poſſit.

Sed contra eſt, quòd fidei non ſubeſt falſum; ſed propoſitiones quædam affirmativæ ſubduntur fidei, vtpote quod *Deus eſt Trinus & vnus*, & *quod eſt omnipotens*: Ergo propoſitiones affirmativæ poſſunt verè formari de Deo.

Conclusio.

Cùm humanus intellectus nequeat Deum, vt vnus eſt, cognoſcere, ſed ſub diverſis rationibus, multas de ipſo propoſitiones affirmativas veras formare poteſt.

Respondeo dicendum, quòd propoſitiones affirmativæ poſſunt verè formari de Deo. Ad cuius evidentiam ſciendum eſt, quod in qualibet propoſitione affirmativa vera, oportet quod prædicatum & ſubiectum ſignificent idem ſecundum rem aliquo modo, & diverſum ſecundum rationem. Et hoc patet tam in propoſitionibus quæ ſunt de prædicato accidentali, quàm in illis quæ ſunt de prædicato ſubſtantiali. Manifeſtum eſt enim, quòd *homo* & *albus* ſunt idem ſubiecto, & differunt ratione: alia enim eſt ratio hominis, & alia ratio albi. Et ſimiliter cùm dico, *homo eſt animal*; Illud enim ipſum quod eſt homo, verè animal eſt. In eodem enim ſuppoſito eſt & natura ſenſibilis, à qua dicitur *animal*; & rationalis, à qua dicitur homo. Unde & hîc etiam prædicatum & ſubiectum ſunt idem ſuppoſito, ſed diverſâ ratione; Sed in propoſitionibus, in quibus idem prædicatur de ſeipſo, hoc aliquo modo invenitur: inquantum intellectus id quod ponit ex parte ſubiecti, trahit ad partem ſuppoſiti; quod verò ponit ex parte prædicati, trahit ad naturam formæ in ſuppoſito exiſtentis, ſecundum quòd dicitur quòd *prædicata tenentur formaliter, & ſubiecta materialiter.* Huic verò diverſitati quæ eſt ſecundum rationem, reſpondet pluralitas prædicati & ſubiecti: identitatem verò rei ſignificat intellectus per ipſam compoſitionem. Deus autem in ſe conſideratus eſt omnino vnus & ſimplex: ſed tamen intellectus noſter ſecundum diverſas conceptiones ipſum cognoſcit, eo quod non poteſt ipſum, vt in ſeipſo eſt, videre. Quamvis autem intelligat ipſum ſub diverſis conceptionibus, cognoſcit tamen quòd omnibus ſuis conceptionibus reſpondet vna & eadem res ſimplex. Hanc ergo pluralitatem; quæ eſt ſecundum rationem, repræſentat pluralitas prædicati & ſubiecti: vnitatem verò repræſentat intellectus per compoſitionem.

** Art. 3. huius q. & 1. diſt. 22. art. 2. 3. & diſt. 14. qu. 3. art. 2. 4. & pot. qu. 7. art. 1.*

Ad primum ergo dicendum, quòd Dionyſ. dicit affirmationes de Deo eſſe *incompactas* vel *inconvenientes* ſecundum aliam tranſlationem, inquantum nullum nomen Deo competit ſecundum modum ſignificandi, vt ſupra * dictum eſt. (art. 3.)

Ad secundum dicendum, quòd intellectus noſter non poteſt formas ſimplices ſubſiſtentes ſecundum quod in ſeipſis ſunt comprehendere: ſed apprehendit eas ſecundum modum compoſitorum, in quibus eſt aliquid quod ſubiicitur, & eſt aliquid quod ineſt: & ideò apprehendit formam ſimplicem in ratione ſubiecti & attribuit ei aliquid.

Ad tertium dicendum, quòd hæc propoſitio: *intellectus intelligens rem aliter quàm ſit, eſt falſus*; eſt duplex: ex eo quod hoc adverbium (*aliter*) poteſt determinare hoc verbum (*intelligens*) ex parte intellecti, vel ex parte intelligentis. Si ex parte intellecti; ſic propoſitio vera eſt. Et eſt ſenſus. *Quicumque intellectus intelligit rem eſſe aliter quàm ſit, falſus eſt.* Sed hoc non habet locum in propoſito: quia intellectus noſter formans propoſitionem de Deo, non dicit eum eſſe compoſitum, ſed ſimplicem. Si verò ex parte intelligentis; ſic propoſitio falſa eſt. Alius eſt enim modus intellectus in intelligendo, quàm rei in eſſendo. Manifeſtum eſt enim quòd intellectus noſter res materiales infra ſe exiſtentes intelligit immaterialiter: non quod intelligat eas eſſe immateriales, ſed habet modum immaterialem in intelligendo. Et ſimiliter cum intelligit ſimplicia quæ ſunt ſupra ſe; intelligit ea ſecundum modum ſuum, ſcilicet compoſitè: non tamen ita quod intelligat ea eſſe compoſita. Et ſic intellectus noſter non eſt falſus formans compoſitionem de Deo.

QUÆSTIO XIV.

De ſcientia Dei, in ſexdecim articulos diviſa.

POST conſiderationem eorum quæ ad divinam ſubſtantiam pertinent, reſtat conſiderandum de his quæ pertinent ad operationem ipſius: Et quia operatio quædam eſt quæ manet in operante, quædam verò quæ procedit in exteriorem effectum: Primò agemus de ſcientia & voluntate (nam *intelligere* in intelligente eſt, & *velle* in volente:) & poſtmodum de potentia Dei, quæ conſideratur vt principium operationis divinæ in effectum exteriorem procedentis. Quia verò *intelligere*, quoddam *vivere* eſt: poſt conſiderationem divinæ ſcientiæ, conſiderandum eſt de vita divina. Et quia ſcientia verorum eſt; erit etiam conſiderandum de veritate, & falſitate. Rurſum, quia omne cognitum in cognoſcente eſt, rationes autem rerum ſecundum quod ſunt in Deo cognoſcente *Ideæ* vocantur, cum conſideratione ſcientiæ erit etiam adiungenda conſideratio de Ideis.

Circa ſcientiam verò quæruntur ſexdecim:

¶ Primò, vtrum in Deo ſit ſcientia.
¶ Secundò, vtrum Deus intelligat ſeipſum.
¶ Tertiò, vtrum comprehendat ſe.
¶ Quartò, vtrum ſuum *intelligere* ſit ſua ſubſtantia.
¶ Quintò, vtrum intelligat alia à ſe.
¶ Sextò, vtrum habeat de eis propriam cognitionem.
¶ Septimò, vtrum ſcientia Dei ſit diſcurſiva.
¶ Octavò, vtrum ſcientia Dei ſit cauſa rerum.
¶ Nonò, vtrum ſcientia Dei ſit eorum, quæ non ſunt.
¶ Decimò, vtrum ſit malorum.
¶ Vndecimò, vtrum ſit ſingularium.
¶ Duodecimò, vtrum ſit infinitorum.
¶ Decimotertiò, vtrum ſit contingentium futurorum.
¶ Decimoquartò, vtrum ſit enuntiabilium.
¶ Decimoquintò, vtrum ſcientia Dei ſit variabilis.
¶ Decimoſextò, vtrum Deus de rebus habeat ſpeculativam ſcientiam, vel practicam.

Articulus Primus.

Vtrum in Deo ſit ſcientia.

AD PRIMUM ſic proceditur. Videtur quòd in Deo non ſit ſcientia. Scientia enim habitus eſt, qui Deo non competit, cum ſit medius inter potentiam & actum: Ergo ſcientia non eſt in Deo.

*1. d. 15. art. 1. & 1 cont. c. 44. & pot. q. 8. ar. 1. c. 2. & q. 9. art. 5. cor. Et ver. q. 2. art. 1. Et opuſc. 3. c. 28. & 35. Et 12. met. lib. 6. co. 5 & 6. * qu. 3. art. 5.*

¶ 2. Præterea, Scientia (cùm ſit concluſionum) eſt quædam cognitio ab alio cauſata, ſcilicet ex cognitione principiorum. Sed nihil cauſatum eſt in Deo: Ergo ſcientia non eſt in Deo.

¶ 3. Præterea, Omnis ſcientia vel vniverſalis, vel particularis eſt. Sed in Deo non eſt vniverſale & particulare, vt ex ſuperioribus patet *; Ergo in Deo non eſt ſcientia.

Sed contra eſt, quod Apoſt. dicit Rom. 11. *O altitudo divitiarum ſapientiæ & ſcientiæ Dei.*

Conclusio.

Cùm Deus ſit omnino immaterialis, in ipſo ſcientia eſt perfectiſſimo modo.

Respondeo dicendum, quòd in Deo perfectiſſimè eſt ſcientia. Ad cuius evidentiam conſiderandum eſt, quòd cognoſcentia à non cognoſcentibus in hoc diſtinguuntur, quia *non cognoſcentia* nihil habent niſi formam ſuam tantum; ſed *cognoſcens* natum eſt habere formam etiam rei alterius, nam ſpecies cogniti eſt in cognoſcente. Unde manifeſtum eſt, quod natura rei non cognoſcentis eſt magis coarctata & limitata. Natura autem rerum cognoſcentium habet maiorem amplitudinem & extenſionem: Propter, quod dicit * Philoſoph. 3. de anima, *quod anima eſt quodammodo omnia.* Coarctatio autem formæ eſt per materiam: vnde & ſupra diximus, quod formæ ſecundum quod ſunt magis immateriales, ſecundum hoc magis accedunt ad quandam infinitatem. Patet igitur, quod immaterialitas alicuius rei eſt ratio quod ſit cognoſcitiva: & ſecundum modum immaterialitatis eſt modus cognitionis. Unde in 2. de anima † dicitur, quod plantæ non cognoſcunt propter ſuam materialitatem. Senſus autem cognoſcitivus eſt quia receptivus eſt ſpecierum ſine materia: & intellectus adhuc magis cognoſcitivus, quia magis ſeparatus eſt à materia, & immixtus, vt dicitur in * 3. de anima. Unde cum Deus ſit in ſummo immaterialitatis (vt ex ſu-

** lib. 3. de anim. text. 37. tom. 2. † lib. 2. de anim. tex. 124. tom. 2. * lib 3. de anim. text. 4. vſque ad 7. tom. 2.*

perio

Digitized by Google

** qu.7. ar.1.*

perioribus * patet): ſequitur quod ipſe ſit in ſũmo cognitionis.

Ad primum ergo dicendum, quòd quia perfectiones procedentes à Deo in creaturas, altiori modo ſunt in Deo (vt ſupra dictum eſt *) oportet quod quandocumque nomen ſumptum à quacumque perfectione creaturæ, Deo attribuitur, ſecludatur ab eius ſignificatione omne illud quod pertinet ad imperfectum modum, qui competit creaturæ. Vnde ſcientia non eſt qualitas in Deo, vel habitus, ſed ſubſtantia & actus purus.

** q.6. ar.4. & qu.13 art.5.*

Ad secundum dicendum, quod ea quæ ſunt diviſim & multipliciter in creaturis, in Deo ſunt ſimpliciter & vnitè, vt ſupra * dictum eſt. Homo autem ſecundum diverſa cognita habet diverſas cognitiones. Nam ſecundum quod cognoſcit principia, dicitur habere intelligentiam: ſcientiam verò, ſecundum quod cognoſcit concluſiones: ſapientiam ſecundum quod cognoſcit cauſam altiſſimam: conſilium vel prudentiam, ſecundum quod cognoſcit agibilia; Sed hæc omnia Deus vnâ & ſimplici cognitione cognoſcit, vt infra * patebit. Vnde ſimplex Dei cognitio omnibus iſtis nominibus nominari poteſt: ita tamen, quod ab vnoquoque eorum ſecundum quod in Divinam prædicationem venit, ſecludatur quicquid imperfectionis eſt, & retineatur quicquid perfectionis eſt. Et ſecundum hoc dicitur Iob.12. *Apud ipſum eſt ſapientia & fortitudo; & ipſe habet conſilium & intelligentiam.*

** qu.3. art.4.* — ** Art.7. huius q.*

Ad tertium dicendum, quòd ſcientia eſt ſecundum modum cognoſcentis; Scitum enim eſt in ſciente ſecundum modum ſcientis. Et ideo cum modus Divinæ eſſentiæ ſit altior, quam modus quo creaturæ ſunt; ſcientia Divina non habet modum creatæ ſcientiæ, vt ſcilicet ſit vniverſalis, vel particularis, vel in habitu, vel in potentia: vel ſecundum aliquem talem modum diſpoſita.

Articulus II.

Vtrum Deus intelligat ſe.

*Ver.q.2. art.1 & 2.cont.c.47.& 48. & lib.4. c.11.col.3. Et 1. d.35.art.2.& 12. me.lib.9. col.61. * Propoſ.15. in pr. tom.3. inter opera Ariſtot. † lib.3. de anim. text.12. & 28. tom 2. * lib.3. de Trin. non multum remote an te fin. † lib.15. de Trin. c.1.& l.6. ſuper Geneſ.c.12.ad med.t.3. * lib 3. de anim. text.15. tom 2. † lib.3. de anim. text.36. & 37. tom.2.*

Ad secundum ſic proceditur. Videtur quòd Deus non intelligat ſe. Dicitur enim in l.de cauſis (prop.13.) *, *quod omnis ſciens, qui ſcit ſuam eſſentiam, eſt rediens ad eſſentiam ſuam reditione completâ:* ſed Deus non exit extra eſſentiam ſuam, nec aliquo modo movetur; & ſic non competit ſibi redire ad eſſentiam ſuam: ergo ipſe non eſt ſciens eſſentiam ſuam.

¶ 2. Præterea, *Intelligere* eſt quoddam *pati* & *moveri*, vt dicitur in 3. † de anima: ſcientia etiam eſt aſſimilatio ad rem ſcitam: & ſcitum eſt etiam perfectio ſcientis; Sed nihil movetur, vel patitur, vel perficitur à ſeipſo, neque ſimilitudo ſibi ipſi eſt, vt Hilarius dicit (*lib.3.de Trin*) * ergo Deus non eſt ſciens ſeipſum.

¶ 3. Præterea, Præcipuè Deo ſumus ſimiles ſecundum intellectum: quia *ſecundum mentem ſumus ad imaginem Dei*, † vt dicit Auguſt. Sed intellectus noſter non intelligit ſe, niſi ſicut intelligit alia, vt dicitur in 3.* de anima: (text.15. ſive cap.4.) Ergo Deus non intelligit ſe, niſi fortè intelligendo alia.

Sed contra eſt, quod dicitur 1. ad Corinth.2. *Quæ ſunt Dei nemo novit niſi ſpiritus Dei.*

Conclusio.

Deus cùm ſit actus purus in ſummo immaterialitatis, intelligit ſe per ſeipſum.

Respondeo dicendum, quòd Deus ſe per ſeipſum intelligit. Ad cuius evidentiam ſciendum eſt, quòd licèt in operationibus, quæ tranſeunt in exteriorem effectum, obiectum operationis quod ſignificatur vt terminus, ſit aliquid extra operantem, tamen in operationibus quæ ſunt in operante, obiectum quod ſignificatur vt terminus operationis, eſt in ipſo operante: & ſecundum quod eſt in eo, ſic eſt operatio in actu. Vnde dicitur in † lib.de anima, *quod ſenſibile in actu, eſt ſenſus in actu, & intelligibile in actu, eſt intellectus in actu.* Ex hoc enim aliquid in actu ſentimus vel intelligimus, quod intellectus noſter vel ſenſus informatur actu per ſpeciem ſenſibilis vel intelligibilis. Et ſecundum hoc tantum, ſenſus vel intellectus aliud eſt à ſenſibili vel intelligibili; quia vtrumque eſt in potentia. Cùm igitur Deus nihil potentialitatis habeat, ſed ſit actus purus; oportet quod in eo *intellectus & intellectum* ſint idem omnibus modis, ita ſcilicet vt neque careat ſpecie intelligibili, ſicut intellectus noſter cum intelligit in potentia; neque ſpecies intelligibilis ſit aliud à ſubſtantia intellectus divini, ſicut accidit in intellectu noſtro, cum eſt actu intelligens: ſed ipſa ſpecies intelligibilis eſt ipſe intellectus divinus; & ſic ſeipſum per ſeipſum intelligit.

Ad primum ergo dicendum, quòd redire ad eſſentiam ſuam nihil aliud eſt, quàm rem ſubſiſtere in ſeipſa. Forma enim inquantum perficit materiam dando ei *eſſe*, quodammodo ſupra ipſam effunditur: inquantum verò in ſeipſa habet *eſſe*, in ſeipſam redit. Virtutes igitur cognoſcitivæ, quæ non ſunt ſubſiſtentes, ſed actus aliquorum organorum, non cognoſcunt ſeipſas, ſicut patet in ſingulis ſenſibus; Sed virtutes cognoſcitivæ per ſe ſubſiſtentes cognoſcunt ſeipſas. Et propter hoc dicitur in lib. de cauſis, quòd *ſciens eſſentiam ſuam, redit ad eſſentiam ſuam.* Per ſe autem ſubſiſtere maximè convenit Deo. Vnde ſecundum hunc modum loquendi ipſe eſt maximè *rediens ad eſſentiam ſuam*, & cognoſcens ſeipſum.

** Loco citato in arg.*

Ad secundum dicendum, quòd *moveri* & *pati* ſumuntur æquivocè, ſecundum quod *intelligere* dicitur eſſe quoddam *moveri*, vel *pati*, vt dicitur in 3. de * anima. Non enim *intelligere* eſt motus, qui eſt actus *imperfecti*, qui eſt ab alio in aliud: ſed actus *perfecti*, exiſtens in ſeipſo agente. Similiter etiam quod intellectus perficiatur ab intelligibili. vel aſſimilatur ei, hoc convenit intellectui, qui quandoque eſt in potentia, quia per hoc quod eſt in potentia, differt ab intelligibili; & aſſimilatur ei per ſpeciem intelligibilem, quæ eſt ſimilitudo rei intellectæ: & perficitur per ipſam, ſicut potentia per actum; Sed intellectus divinus, qui nullo modo eſt in potentia, non perficitur per intelligibile; neque aſſimilatur ei: ſed eſt ſua perfectio & ſuum *intelligere.*

Ad tertium dicendum, quòd *eſſe* naturale non eſt materiæ primæ, quæ eſt in potentia tantùm; niſi ſecundùm quod eſt reducta in actum per formam: Intellectus autem noſter poſſibilis ſe habet in ordine intelligibilium, ſicut materia prima in ordine rerum naturalium: eo quod eſt in potentia ad intelligibilia, ſicut materia prima ad naturalia. Vnde intellectus noſter poſſibilis non poteſt habere intelligibilium operationem, niſi inquantum perficitur per ſpeciem intelligibilem alicuius: Et ſic intelligit ſeipſum per ſpeciem intelligibilem: ſicut & alia. Manifeſtum eſt autem quod ex eo quod cognoſcit intelligibile, intelligit ipſum ſuum intelligere: & per actum cognoſcit potentiam intellectivam. Deus autem eſt ſicut actus purus, tam in ordine exiſtentium quàm in ordine intelligibilium: & ideo per ſeipſum, ſeipſum intelligit.

Articulus III.

Vtrum Deus comprehendat ſeipſum.

*3.d.14. art.2.q.1 & 2. & 1.cont.c.3.& ver.q.2 ar.2. 3.& qu.20.ar.4. c.& op.3.c.106. 211. & 264.cor.9.& op.9.c.79. * tom.4.l.83. quæſt. q.14. † qu.7. art.14. * lib.83. qq.q.14. tom.4.*

Ad tertium ſic proceditur. Videtur quòd Deus non comprehendat ſeipſum. Dicit enim Aug. in * lib 83. quæſtionum, (quæſt.14.) quod id quod comprehendit ſe, finitum eſt ſibi; Sed Deus eſt omnibus modis infinitus: Ergo non cõprehendit ſe.

Si dicatur, quod Deus infinitus eſt nobis, ſed ſibi finitus: Contra, Verius eſt vnumquodque ſecundum quod eſt apud Deum, quàm ſecundum quod eſt apud nos. Si igitur Deus ſibi ipſi eſt finitus, nobis autem infinitus, verius eſt Deum eſſe finitum, quàm infinitum. Quod eſt contra prius determinata † (*qu.7.art.14.*) Non ergo Deus comprehendit ſeipſum.

Sed contra eſt, quod Auguſt. dicit ibidem *: *Omne quod intelligit ſe, comprehendit ſe*; Sed Deus intelligit ſe: Ergo comprehendit ſe.

Conclusio.

Deus perfectè ſeipſum comprehendit, cùm cognoſcat ſeipſum, quantum cognoſcibilis eſt.

Respondeo dicendum, quòd Deus perfectè comprehendit ſeipſum. Quod ſic patet. Tunc enim dicitur aliquid comprehendi, quando pervenitur ad finem cognitionis ipſius: & hoc eſt, quando res cognoſcitur ita perfectè ſicut cognoſcibilis eſt. Sicut propoſitio demonſtrabilis comprehenditur quando ſcitur per demonſtrationem, non autem quando cognoſcitur per aliquam rationem probabilem. Manifeſtum eſt autem quod Deus ita perfectè cognoſcit ſeipſum, ſicut cognoſcibilis eſt: eſt enim vnumquodque cognoſcibile ſecundum modum ſui actus: non enim cognoſcitur aliquid ſecundum quod in potentia eſt, ſed ſecundum quod eſt in actu, vt dicitur in 9. Metaph.* Tanta eſt autem virtus Dei in cognoſcendo, quanta eſt actualitas eius in exiſtendo: quia per hoc quod actu eſt, & ab omni materia & potentia ſeparatus, Deus cognoſcitivus eſt, vt † oſtenſum eſt. Vnde manifeſtum eſt quod tantum ſeipſum cognoſcit, quantum cognoſcibilis eſt, & propter hoc ſeipſum perfectè comprehẽdit.

** lib.9. Metaph. text.20. tom.3. † Art 1. huius q.*

Ad primum ergo dicendum, quòd *comprehendere*, ſi propriè accipiatur, ſignificat aliquid habens & includens alterum. Et ſic oportet quod omne comprehenſum ſit finitum, ſicut omne incluſum: non ſic autem comprehendi dicitur Deus à ſeipſo, vt intellectus ſuus ſit aliud quàm ipſe, & capiat ipſum & includat: Sed huiuſmodi locutiones per negationem ſunt exponendæ. Sicut enim Deus dicitur eſſe in ſeipſo, quia à nullo exteriori continetur, ita dicitur comprehendi à ſeipſo, quia nihil eſt ſui quod lateat ipſum. Dicit enim Auguſt. in * lib. de videndo Deum quod *totum comprehenditur videndo, quod ita videtur, vt nihil eius lateat videntem.*

** Ep.112. ad Paulinũ c.9. pr.t.2.*

Ad secundum dicendum, quòd cùm dicitur, *Deus finitus eſt ſibi*, intelligendum eſt ſecundum quandam ſimilitudinem proportionis; quia ſic ſe habet in non excedendo intellectum ſuum, ſicut ſe habet aliquid finitum in non excedendo intellectum finitum. Non autem ſic dicitur Deus ſibi finitus, quòd ipſe intelligat ſe eſſe aliquid finitum.

Articulus. IV.

Vtrum ipſum intelligere *Dei, ſit eius ſubſtantia.*

1.cont.c.45.& 47. & l.4.c.11.& 18. Et opuſc.3.c.29 & 30.& 31.

Ad Quartum ſic proceditur. Videtur quod ipſum intelligere Dei non ſit eius ſubſtantia. *Intelligere* enim eſt quædam operatio. Operatio autem aliquid ſignificat procedens ab operante: ſubſtantia autem operantis non procedit ab operante: Ergo ipſum *intelligere* Dei non eſt ipſa ſubſtantia.

¶ 2. Præterea, Cùm aliquis intelligit ſe intelligere: hoc non eſt intelligere aliquid magnum vel principale intellectum, ſed eſt intelligere quoddam ſecundarium & acceſſorium. Si igitur Deus ſit ipſum ſuum *intelligere*, *intelligere* Dei erit ſicut cum intelligimus nos intelligere. Et ſic non erit aliquid magnum, *intelligere* Dei.

¶ 3. Præterea, Omne *intelligere* eſt aliquid intelligere. Cùm ergo Deus intelligit ſe, ſi ipſemet non eſt aliud quàm ſuum *intelligere*, intelligit ſe intelligere; & intelligere ſe, intelligere ſe: & ſic infinitũ. Nõ ergo ipſũ *intelligere* Dei eſt eius ſubſtantia.

Sed contra eſt, quod dicit Auguſt. * lib.7. de Trinit. *Deo hoc eſt eſſe, quod ſapientem eſſe.* Hoc autem eſt ſapientem eſſe quod intelligere: Ergo Deo hoc eſt eſſe, quod intelligere: Sed *eſſe*

** lib.7. de Trin. c.7 t.3.*

Dei

* qu. 3. art. 4.

Dei eſt eius ſubſtantia, vt ſupra oſtenſum eſt: Ergo *intelligere* Dei eſt eius ſubſtantia.

CONCLUSIO.

Deus cùm nullo à ſe diſtincto perficiatur, & ſit ſuum eſſe, eius intelligere non diſtinguitur ab ipſa eius ſubſtantia.

RESPONDEO dicendum, quòd eſt neceſſe dicere quòd *intelligere* Dei eſt eius ſubſtantia. Nam ſi *intelligere* Dei ſit aliud, quam eius ſubſtantia; oporteret, vt dicit Philoſophus in * 12. Metaph. (*text.* 39.) quod aliquid aliud eſſet actus & perfectio ſubſtantiæ diuinæ, ad quod ſe haberet ſubſtantia diuina ſicut potentia ad actum, quod eſt omnino impoſſibile. Nam *intelligere* eſt perfectio & actus intelligentis. Hoc autem qualiter ſit, conſiderandũ eſt. Sicut enim * ſupra dictum eſt (ar. 2.) intelligere non eſt actio progrediens ad aliquid extrinſecũ, ſed manet in operante, ſicut actus & perfectio eius; prout *eſſe* eſt perfectio exiſtentis: Sicut enim eſſe conſequitur formam, ita *intelligere* ſequitur ſpeciem intelligibilem. In Deo autem non eſt forma quæ ſit aliud quam ſuum *eſſe*; vt ſupra * oſtenſum eſt. Vnde cum ipſa eſſentia ſit etiam ſpecies intelligibilis, vt dictum eſt †; ex neceſſitate ſequitur quod ipſum eius *intelligere* ſit eius eſſentia & eius *eſſe*. Et ſic patet ex omnibus præmiſſis, quod in Deo intellectus intelligens, & id quod intelligitur, & ſpecies intelligibilis, & ipſum *intelligere*, ſunt omnino vnum & idem. Vnde patet quod per hoc quòd Deus dicitur *intelligens*: nulla multiplicitas ponitur in eius ſubſtantia.

[* lib. 12. Metaph. tex. 39. tom. 3. — * Art. 2. huius q. — * q. 3. ar. 4. & 7. — † q. 3. [?] ar. 7. præcedẽ.]

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd *intelligere* non eſt operatio exiens ab ipſo operante, ſed manens in ipſo.

AD SECUNDUM dicendum, quòd cùm intelligitur illud *intelligere* quod non eſt ſubſiſtens, non intelligitur aliquid magnum, ſicut cùm intelligimus *intelligere* noſtrum. Et ideo non eſt ſimile de ipſo *intelligere* diuino: quod eſt ſubſiſtens.

Et per hoc patet reſponſio ad TERTIUM. Nam *intelligere* diuinum, quòd eſt in ſeipſo ſubſiſtens; eſt ſui ipſius, & non alicuius alterius, ut ſic oporteat procedere in infinitum.

ARTICULUS V.

Vtrum Deus cognoſcat alia à ſe.

[1. d. 35. art. 2. & ver. q. 2. art. 4. & 1. contr. c. 48. & 49. — * lib. 83. qq. q. 46. poſt. med. tom. 4. — * Artic. præced.]

AD QUINTUM ſic proceditur. Videtur quòd Deus non cognoſcat alia à ſe. Quæcumque enim ſunt alia à Deo, ſunt extra ipſum. Sed Aug. dicit in * lib. 83. quæſt. quòd *neque quidquam Deus extra ſeipſum intuetur*: Ergo non cognoſcit alia à ſe.

¶ 2. Præterea, *Intellectum* eſt perfectio intelligentis. Si ergo Deus intelligat alia à ſe, aliquid aliud erit perfectio Dei, & nobilius ipſo. Quod eſt impoſſibile.

¶ 3. Præterea, Ipſum *intelligere* ſpeciem habet ab intelligibili, ſicut & omnis alius actus à ſuo obiecto; vnde & ipſum *intelligere* tanto eſt nobilius, quanto nobilius eſt ipſum quod intelligitur; Sed Deus eſt ipſum ſuum *intelligere*, * ut ex dictis patet: ſi igitur Deus intelligit aliquid aliud à ſe, ipſe Deus ſpecificatur per aliquid aliud à ſe, quod eſt impoſſibile. Non igitur intelligit alia à ſe.

SED CONTRA eſt, quod dicitur Hebr. 4. *Omnia nuda & aperta ſunt oculis eius.*

CONCLUSIO.

Deus, cum perfectè ſeipſum intelligat, omnia alia à ſe non per ſpeciem propriam, ſed per eſſentiam ſuam intelligit.

RESPONDEO dicendum, quod neceſſe eſt Deum cognoſcere alia à ſe. Manifeſtum eſt enim quod ſeipſum perfectè intelligit; Alioquin eius *eſſe* non eſſet perfectum, cùm eius *eſſe* ſit eius *intelligere*. Si autem perfectè aliquid cognoſcitur, neceſſe eſt quòd virtus eius perfectè cognoſcatur. Virtus autem alicuius rei perfectè cognoſci non poteſt, niſi cognoſcantur ea ad quæ virtus ſe extendit. Vnde cum virtus diuina ſe extendat ad alia, eo quod ipſa eſt prima cauſa effectiva omnium entium (ut ex ſupradictis * patet:) neceſſe eſt quod Deus alia à ſe cognoſcat. Et hoc etiam evidentius fit, ſi adiungatur, quod ipſum *eſſe* cauſæ agentis primæ, ſcilicet Dei, eſt eius *intelligere*. Vnde quicumque effectus præexiſtunt in Deo, ſicut in cauſa prima, neceſſe eſt quod ſint in ipſo eius *intelligere*: & quod omnia in eo ſint ſecundum modum intelligibilem. Nam omne quod eſt in altero, eſt in eo ſecundum modum eius in quo eſt.

[* qu. 2. art. 3.]

Ad ſciendum autem qualiter alia à ſe cognoſcat, conſiderandum eſt; quod dupliciter aliquid cognoſcitur. Vno modo in ſeipſo: alio modo in altero. In ſeipſo quidem cognoſcitur aliquid, quando cognoſcitur per ſpeciem propriam adæquatam ipſi cognoſcibili: ſicut cùm oculus videt hominem per ſpeciem hominis. In alio autem videtur, id quod videtur per ſpeciem continentis: ſicut cum pars videtur in toto, per ſpeciem totius: vel cum homo videtur in ſpeculo, per ſpeciem ſpeculi; vel quocumque alio modo contingat aliquid in alio videri.

Sic igitur dicendum eſt, quòd Deus ſeipſum videt in ſeipſo, quia ſeipſum videt per eſſentiam ſuam. Alia autem à ſe videt non in ipſis ſed in ſeipſo, inquantum eſſentia ſua continet ſimilitudinem aliorum ab ipſo.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod verbum Auguſt. dicentis, quod *Deus nihil extra ſe intuetur*, non eſt ſic intelligendum, quaſi nihil quod ſit extra ſe intueatur; ſed quia id quod eſt extra ſeipſum, non intueatur niſi in ſeipſo, vt dictum eſt *.

[* In corp. art.]

AD SECUNDUM dicendum, quòd *intellectum* eſt perfectio intelligentis, non quidem ſecundum ſuam ſubſtantiam, ſed ſecundum ſuam ſpeciem, ſecundum quam eſt in intellectu, vt forma & perfectio eius. Lapis enim non eſt in anima, ſed ſpecies eius, vt dicitur in * 3. de anima (text. 38. vel cap. 8.) Ea verò quæ ſunt alia à Deo, intelliguntur à Deo, in quantum eſſentia Dei continet ſpecies eorum, vt dictum † eſt. Vnde non ſequitur quod aliquid aliud ſit perfectio diuini intellectus, quam ipſa eſſentia Dei.

[* lib. 3. de anim. text. 38. tom. 2. — † In corp. art.]

AD TERTIUM dicendum, quòd ipſum *intelligere* non ſpecificatur per id quod in alio intelligitur, ſed per principale intellectum in quo alia intelliguntur. In tantum enim ipſum *intelligere* ſpecificatur per obiectum ſuum; inquantum forma intelligibilis eſt principium intellectualis operationis. Nam omnis operatio ſpecificatur per formam, quæ eſt principium operationis, ſicut calefactio per calorem. Vnde per illam formam intelligibilem ſpecificatur intellectualis operatio, quæ facit intellectum in actu. Et hæc eſt ſpecies principalis intellecti: quæ in Deo nihil eſt aliud quam eſſentia ſua, in qua omnes ſpecies rerum comprehenduntur. Vnde non oportet quòd ipſum *intelligere* diuinum, vel potius ipſe Deus, ſpecificetur per aliud quam per eſſentiam diuinam.

ARTICULUS VI.

Vtrum Deus cognoſcat alia à ſe, propria cognitione.

[1. d. 35. art. 3. & d. 36. q. 1. art. 1. & 1. cont. c. 50. & 63. vſque 72. & l. 3. c. 75. & 76. & ver. q. 2. ar. 4. & 5. & op. 3. c. 134. & 135. — * Artic. præced. — † q. 12. art. 2.]

AD SEXTUM ſic proceditur. Videtur quòd Deus non cognoſcat alia à ſe propria cognitione. Sic enim cognoſcit alia à ſe, * vt dictum eſt, ſecundum quod alia ab ipſo in eo ſunt: ſed alia ab eo ſunt in ipſo ſicut in prima cauſa communi & vniuerſali. Ergo alia cognoſcuntur à Deo, ſicut in cauſa prima & vniuerſali. Hoc autem eſt cognoſcere in vniuerſali, & non ſecundum propriam cognitionem: Ergo Deus cognoſcit alia à ſe in vniuerſali, & non ſecundum propriam cognitionem.

¶ 2. Præterea, Quantum diſtat eſſentia creaturæ ab eſſentia diuina, tantum diſtat eſſentia diuina ab eſſentia creaturæ. Sed per eſſentiam creaturæ non poteſt cognoſci eſſentia diuina, vt ſuprà † dictum eſt: ergo nec per eſſentiam diuinam poteſt cognoſci eſſentia creaturæ. Et ſic, cùm Deus nihil cognoſcat niſi per eſſentiam ſuam; ſequitur quod non cognoſcat creaturam ſecundum eius eſſentiam, vt cognoſcat de ea quid eſt. Quod eſt propriam cognitionem de re habere.

¶ 3. Præterea, Propria cognitio non habetur de re, niſi per propriam eius rationem; Sed cum Deus cognoſcat omnia per eſſentiam ſuam; non videtur quod vnumquodque per propriam rationem cognoſcat. Idem enim non poteſt eſſe propria ratio multorum & diuerſorum. Non ergo habet propriam cognitionem Deus de rebus, ſed communem. Nam cognoſcere res non ſecundum propriam rationem, eſt cognoſcere res ſolum in communi.

SED CONTRA, Habere propriam cognitionem de rebus, eſt cognoſcere res non ſolùm in communi, ſed ſecundum quod ſunt ab inuicem diſtinctæ. Sic autem Deus cognoſcit res. Vnde dicitur Hebr. 4. quòd *pertingit vſque ad diuiſionem ſpiritus & animæ, compagum quoque & medullarum: & diſcretor cogitationum & intentionum cordis, & non eſt vlla creatura inuiſibilis in conſpectu eius.*

CONCLUSIO.

Cùm Deus omnia alia à ſe per ſuam eſſentiam cognoſcat, quæ rerum perfectiones ſingulas continet, omnia alia non in communi, ſed propria & diſtincta cognitione cognoſcit.

RESPONDEO dicendum, quòd circa hoc quidam errauerunt, dicentes quod Deus alia à ſe non cognoſcit niſi in communi, ſcilicet inquantum ſunt entia. Sicut enim ignis ſi cognoſceret ſeipſum vt eſt principium caloris, cognoſceret naturam caloris, & omnia alia, inquantum ſunt calida; ita Deus inquantum cognoſcit ſe vt principium eſſendi, cognoſcit naturam entis, & omnia alia inquantum ſunt entia; Sed hoc non poteſt eſſe. Nam intelligere aliquid in communi & non in ſpeciali, eſt imperfectè aliquid cognoſcere. Vnde intellectus noſter, dum de potentia in actum reducitur; pertingit prius ad cognitionem vniuerſalem & confuſam de rebus, quàm ad propriam rerum cognitionem, ſicut de imperfecto ad perfectum procedens: vt patet in * primo Phyſicorum (text. 2.) Si igitur cognitio Dei de rebus aliis à ſe, eſſet in vniuerſali tantum & non in ſpeciali; ſequeretur quod eius *intelligere* non eſſet omnibus modis perfectum, & per conſequens nec eius *eſſe*: quod eſt contra ea quæ ſuperius † oſtenſa ſunt. (art. 5.) Oportet igitur dicere quod alia à ſe cognoſcat propria cognitione, non ſolùm ſecundùm quod communicant in ratione entis; ſed ſecundùm quod vnum ab alio diſtinguitur. Et ad huius evidentiam conſiderandum eſt, quod quidam volentes oſtendere, quòd Deus per vnum cognoſcit multa, vtuntur quibuſdam exemplis: vt puta quod ſi centrum cognoſceret ſeipſum, cognoſceret omnes lineas progredientes à centro: vel lux ſi cognoſceret ſeipſam, cognoſceret omnes colores. Sed hæc exempla, licet quantum ad aliquid ſimilia ſint, ſcilicet, quantum ad vniuerſalem cauſalitatem, tamen deficiunt quantum ad hoc, quòd multitudo & diverſitas non cauſantur ab illo vno principio vniuerſali, quantum ad id quod principium diſtinctionis eſt, ſed ſolum quantum ad id in quo communicant: Non enim diverſitas coloris cauſatur ex luce ſolùm; ſed ex diverſa diſpoſitione diaphani recipientis: Et ſimiliter diverſitas linearum eſt ex diverſo ſitu. Et inde eſt quòd huiuſmodi diverſitas & multitudo non poteſt cognoſci in ſuo principio ſecundum propriam cognitionem, ſed ſolùm in communi. Sed in Deo non ſic eſt, ſuprà enim * oſtenſum eſt, (q. 4. a. 2.) quod quicquid perfectionis eſt in quacumque creatura, totum præexiſtit & continetur in Deo ſecundum modum excellentem. Non ſolum autem id, in quo creaturæ

[* lib. 1. Phyſic. in princ. & com. mentar. com. 2. — † qu. 4. art. 1. & art. 3. 4. & 5. huius q. — * qu. 4. art. 1. & 2.]

com

communicant, ſcilicet ipſum *eſſe*, ad perfectionem pertinet, ſed etiam ea per quæ creaturæ ab invicem diſtinguuntur, ſicut *vivere* & *intelligere* & huiuſmodi, quibus viventia à non viventibus, & intelligentia à non intelligentibus diſtinguuntur: Et omnis forma per quam quælibet res in propria ſpecie conſtituitur, perfectio quædam eſt. Et ſic, omnia in Deo præexiſtunt, non ſolum quantum ad id quod commune eſt omnibus: ſed etiam quantum ad ea, ſecundum quæ res diſtinguuntur. Et ſic cùm Deus in ſe omnes perfectiones contineat, comparatur Dei eſſentia ad omnes rerum eſſentias, non ſicut commune ad propria, vt vnitas ad numeros, vel centrum ad lineas, ſed ſicut perfectus actus ad imperfectos: vt ſi dicerem, *homo* ad animal: vel *ſenarius*, qui eſt numerus perfectus, ad numeros imperfectos ſub ipſo contentos; Manifeſtum eſt autem quòd per actum perfectum cognoſci poſſunt actus imperfecti, non ſolùm in communi, ſed etiam propria cognitione. Sicut qui cognoſcit hominem, cognoſcit animal propria cognitione: & qui cognoſcit ſenarium, cognoſcit ternarium propria cognitione. Sic igitur cùm eſſentia Dei habeat in ſe quicquid perfectionis habet eſſentia cuiuſcumque rei alterius, & adhuc amplius: Deus in ſeipſo poteſt omnia propriâ cognitione cognoſcere. Propria enim natura vniuſcuiuſque conſiſtit ſecundum quod per aliquem modum divinam perfectionem participat. Non autem Deus perfectè ſeipſum cognoſceret, niſi cognoſceret quomodocumque participabilis eſt ab aliis ſua perfectio: Nec etiam ipſam naturam eſſendi perfectè ſciret, niſi cognoſceret omnes modos eſſendi. Vnde manifeſtum eſt, quòd Deus cognoſcit omnes res propria cognitione, ſecundum quod ab aliis diſtinguuntur.

Ad primum ergo dicendum, quòd *ſic cognoſcere aliquid ſicut in cognoſcente eſt*, poteſt dupliciter intelligi. Vno modo ſecundum quod hoc adverbium, *ſicut*, importat modum cognitionis ex parte rei cognitæ: & ſic falſum eſt. Non enim ſemper cognoſcens cognoſcit cognitum ſecundum illud *eſſe* quod habet in cognoſcente: Oculus enim non cognoſcit lapidem ſecundum eſſe quod habet in oculo; ſed per ſpeciem lapidis quam habet in ſe, cognoſcit lapidem ſecundum eſſe quod habet extra oculum. Et, ſi aliquis cognoſcens cognoſcat cognitum ſecundum *eſſe* quod habet in cognoſcente, nihilominus cognoſcit ipſum ſecundum *eſſe* quod habet extra cognoſcentem: Sicut intellectus cognoſcit lapidem ſecundum *eſſe* intelligibile, quod habet in intellectu, inquantum cognoſcit ſe intelligere, ſed nihilominus cognoſcit eſſe lapidem in propria natura. Si verò intelligatur ſecundum quod hoc adverbium, *ſicut*, importat modum ex parte cognoſcentis, verum eſt quod ſic ſolum cognoſcens cognoſcit cognitum, ſecundum quod eſt in cognoſcente: Quia quanto perfectius eſt cognitum in cognoſcente, tanto perfectior eſt modus cognitionis. Sic igitur dicendum eſt, quod Deus non ſolum cognoſcit res eſſe in ſeipſo; ſed per id quod in ſeipſo continet res, cognoſcit eas in propria natura: & tanto perfectius, quantò perfectius eſt vnumquodque in ipſo.

Ad secundum dicendum, quòd eſſentia creaturæ comparatur ad eſſentiam Dei, vt actus imperfectus ad perfectum. Et ideo eſſentia creaturæ non ſufficienter ducit in cognitionem eſſentiæ divinæ: ſed è converſò.

Ad tertium dicendum, quòd idem non poteſt accipi vt ratio diverſorum, per modum adæquationis: Sed divina eſſentia eſt aliquid excedens omnes creaturas. Vnde poteſt accipi vt propria ratio vniuſcuiuſque, ſecundum quod diverſimodè eſt participabilis, vel imitabilis à diverſis creaturis.

Articulus VII.

Vtrum ſcientia Dei ſit diſcurſiva.

1. d. ult. c. 55. 56. & 57. & per 99. q. 2. 10. & quol. 11. art. 2. & opuſc. 3. c. 29. * lib. 2. Top. c. 4. in declaratione loci 33. † qu. 14. art. 2. & 5. † lib. 15. de Trin. art. 14. à med. t. 3.

AD septimvm ſic proceditur. Videtur quòd ſcientia Dei ſit diſcurſiva. Scientia enim Dei non eſt ſecundum *ſcire* in habitu, ſed ſecundum *intelligere* in actu. Sed ſecundum * Philoſophum in 2. Topic. *ſcire in habitu contingit multa ſimul, ſed intelligere actu, vnum tantùm.* Cùm ergo Deus multa cognoſcat, quia & ſe & alia, vt † oſtenſum eſt: videtur quod non ſimul omnia intelligat, ſed de vno in aliud diſcurrat.

¶ 2. Præterea, Cognoſcere effectum per cauſam eſt ſcientiæ diſcurrentis. Sed Deus cognoſcit alia per ſeipſum, ſicut effectum per cauſam. Ergo cognitio ſua eſt diſcurſiva.

¶ 3. Præterea, Perfectiùs Deus ſcit vnamquamque creaturam quàm nos ſciamus: Sed nos in cauſis creatis cognoſcimus earum effectus: & ſic de cauſis ad cauſata diſcurrimus. Ergo videtur ſimiliter eſſe in Deo.

Sed contra eſt, quod Auguſt. dicit in * 15. de Trin. (c. 14) Quod Deus *non particulatim, vel ſingillatim omnia videt, velut alternante conceptu hinc illuc, inde huc, ſed omnia videt ſimul.*

Conclusio.

Scientia Dei nullo modo diſcurſiva eſt, ſed omnia ſimul perfectè intelligit.

Respondeo dicendum, quòd in ſcientia divina nullus eſt diſcurſus: quod ſic patet. In ſcientia enim noſtra duplex eſt diſcurſus. Vnus ſecundum ſucceſſionem tantùm: Sicut cùm poſtquam intelligimus aliquid in actu, convertimus nos ad intelligendum aliud. Alius diſcurſus eſt ſecundum cauſalitatem: Sicut cùm per principia pervenimus in cognitionem concluſionum. Primus autem diſcurſus Deo convenire non poteſt. Multa enim quæ ſucceſſivè intelligimus, ſi vnumquodque eorum in ſeipſo conſideretur, omnia ſimul intelligimus, ſi in aliquo vno ea intelligamus: puta ſi partes intelligamus in toto, vel ſi diverſas res videamus in ſpeculo. Deus autem omnia videt in vno, quod eſt ipſe, vt * habitum eſt; vnde ſimul & non ſucceſſivè omnia videt. Similiter etiam & ſecundus diſcurſus Deo competere non poteſt. Primo quidem quia ſecundus diſcurſus præſupponit primum: procedentes enim à principiis ad concluſiones non ſimul vtrumque conſiderant. Deinde quia diſcurſus talis, eſt procedentis de noto ad ignotum. Vnde manifeſtum eſt, quòd quando cognoſcitur primum, adhuc ignoratur ſecundum. Et ſic ſecundum non cognoſcitur in primo, ſed ex primo. Terminus verò diſcurſus eſt, quando ſecundum videtur in primo, reſolutis effectibus in cauſa. Et tunc ceſſat diſcurſus. Vnde cùm Deus effectus ſuos in ſeipſo videat ſicut in cauſa, eius cognitio non eſt diſcurſiva. [* Art. 4. & 5. huius q.]

Ad primum ergo dicendum, quòd licèt ſit vnum tantùm intelligere in ſeipſo: tamen contingit multa intelligere in aliquo vno, vt dictum eſt *. [* In cor. ar. & ar. praced.]

Ad secundum dicendum, quòd Deus non cognoſcit per cauſam, quaſi prius cognitam, effectus incognitos; ſed eos cognoſcit in cauſa. Vnde eius cognitio eſt ſine diſcurſu; vt dictum eſt *. [* In cor. art.]

Ad tertium dicendum, quòd effectus cauſarum creatarum videt quidem Deus in ipſis cauſis, multo meliùs quàm nos: non tamen ita quod cognitio effectuum cauſetur in ipſo ex cognitione cauſarum creatarum, ſicut in nobis. Vnde eius ſcientia non eſt diſcurſiva.

Articulus VIII.

Vtrum ſcientia Dei ſit cauſa rerum.

1. d. 38. art. 1. & 1. cont. c. 61. & 62. & ver. q. 2. art. 14. * l. 7. ſuper illud Quos vocavit, hos & iuſtificavit. rom. 5. † lib. 10. Metaph. text. 5. tom. 2. * lib. 15. de Trin. c. 13. in med. 1. 8. & lib. 6. c. 10.

AD octavvm ſic proceditur. Videtur quòd ſcientia Dei non ſit cauſa rerum. Dicit enim Orig. ſuper epiſt.* ad Rom. *Non propterea aliquid erit, quia id ſcit Deus eſſe futurum, ſed quia futurum eſt, ideo ſcitur à Deo antequam fiat.*

¶ 2. Præterea, Poſita cauſa ponitur effectus: ſed ſcientia Dei eſt æterna. Si ergo ſcientia Dei eſt cauſa rerum creatarum, videtur quòd creaturæ ſint ab æterno.

¶ 3. Præterea, Scibile eſt prius ſcientia & menſura eius, vt dicitur in † 10. Metaph. (text. 9.) Sed id quod eſt poſterius & menſuratum, non poteſt eſſe cauſa: Ergo ſcientia Dei non eſt cauſa rerum.

Sed contra eſt, quod dicit Auguſt.* 15. de Trinit. (c. 13.) *vniverſas creaturas & ſpirituales & corporales, non quia ſunt, ideo novit Deus: ſed ideo ſunt, quia novit.*

Conclusio.

Cùm eſſe & intelligere in Deo indiſtincta ſint, ipſum per ſuam ſcientiam cauſare res oportet, adiuncta tamen voluntate.

Respondeo dicendum, quòd ſcientia Dei eſt cauſa rerum. Sic enim ſcientia Dei ſe habet ad omnes res creatas, ſicut ſcientia artificis ſe habet ad artificiata. Scientia autem artificis eſt cauſa artificiatorum, eo quod artifex operatur per ſuum intellectum. Vnde oportet quod forma intellectus ſit principium operationis: ſicut calor eſt principium calefactionis; Sed conſiderandum eſt, quòd forma naturalis, inquantum eſt forma manens in eo cui dat *eſſe*, non nominat principium actionis, ſed ſecundùm quod habet inclinationem ad effectum. Et ſimiliter forma intelligibilis non nominat principium actionis ſecundum quod eſt tantum in intelligente, niſi adiungatur ei inclinatio ad effectum, quæ eſt per voluntatem. Cùm enim forma intelligibilis ad oppoſita ſe habeat (cùm ſit eadem ſcientia oppoſitorum) non produceret determinatum effectum, niſi determinaretur ad vnum per appetitum, vt dicitur in nono * Metaphyſic. (text. 10.) Manifeſtum eſt autem quòd Deus per intellectum ſuum cauſat res, cùm eius *eſſe* ſit eius *intelligere*: vnde neceſſe eſt, quòd ſua ſcientia ſit cauſa rerum, ſecundum quod habet voluntatem coniunctam. Vnde ſcientia Dei ſecundum quod eſt cauſa rerum, conſuevit nominari *ſcientia approbationis*. [* lib. 9. text. 10. tom. 3.]

Ad primum ergo dicendum, quòd Orig. locutus eſt attendens rationem ſcientiæ: cui non competit ratio cauſalitatis, niſi adiunctâ voluntate, vt dictum * eſt.

Sed quod dicit ideo præſcire Deum aliqua, quia ſunt futura, intelligendum eſt ſecundum cauſam conſequentiæ, non ſecundum cauſam eſſendi. Sequitur enim, ſi aliqua ſunt futura, quòd Deus ea præſcierit: non tamen res futuræ ſunt cauſa quòd Deus ſciat. [* In cor. art.]

Ad secundum dicendum, quod ſcientia Dei eſt cauſa rerum, ſecundum quod res ſunt in ſcientia. Non fuit autem in ſcientia Dei, quòd res eſſent ab æterno. Vnde quamvis ſcientia Dei ſit æterna, non ſequitur tamen quòd creaturæ ſint ab æterno.

Ad tertium dicendum, quòd res naturales ſunt mediæ inter ſcientiam Dei & ſcientiam noſtram: Nos enim ſcientiam accipimus à rebus naturalibus, quarum Deus per ſuam ſcientiam cauſa eſt. Vnde ſicut ſcibilia naturalia ſunt priora quàm ſcientia noſtra & menſura eius; ita ſcientia Dei eſt prior quàm res naturales, & menſura ipſarum. Sicut etiam aliqua domus eſt media inter ſcientiam artificis qui eam fecit, & ſcientiam illius, qui eius cognitionem ex ipſa iam facta capit.

Articulus IX.

Vtrum Deus habeat ſcientiam non entium.

1. d. 38. art. 4. & ver. q. 2. art. 8. & 1. cont. c. 69.

AD nonvm ſic proceditur. Videtur quòd Deus non habeat ſcientiam non entium. Scientia enim Dei non eſt niſi verorum; ſed verum & ens convertuntur: Ergo ſcientia Dei non eſt non entium.

¶ 2. Præterea, Scientia requirit ſimilitudinem inter ſcientem & ſcitum: Sed ea quæ non ſunt, non poſſunt habere aliquam ſimilitudinem

Digitized by Google

tudinem ad Deum, qui eſt ipſum *eſſe*: Ergo ea quæ non ſunt, non poſſunt ſciri à Deo.

¶ 3. Præterea, Scientia Dei eſt cauſa ſcitorum ab ipſo: Sed non eſt cauſa non entium, quia non ens non habet cauſam: Ergo Deus non habet ſcientiam de non entibus.

SED CONTRA eſt, quod dicit Apoſtolus ad Roman. 4. *Qui vocat ea quæ non ſunt, tanquam ea quæ ſunt.*

CONCLUSIO.

Cognoſcit Deus non entia ſecundum quid, quomodocumque non ſint ſcientia viſionis: non entia verò ſimpliciter, notitia ſimplicis intelligentiæ.

RESPONDEO dicendum, quòd Deus ſcit omnia quæcunque ſunt quocunque modo. Nihil autem prohibet ea, quæ non ſunt ſimpliciter, aliquo modo eſſe. Simpliciter enim ſunt, quæ actu ſunt. Ea verò, quæ non ſunt actu, ſunt in potentia, vel ipſius Dei, vel creaturæ, ſive in potentia activa, ſive in paſſiva: ſive in potentia opinandi, vel imaginandi, vel quocumque modo ſignificandi. Quæcumque igitur poſſunt per creaturam fieri, vel cogitari, vel dici, & etiam quæcumque ipſe facere poteſt, omnia cognoſcit Deus, etiam ſi actu non ſint. Et pro tanto dici poteſt quod habet etiam non entium ſcientiam: Sed horum, quæ actu non ſunt, eſt attendenda quædam diverſitas. Quædam enim licet non ſint nunc in actu, tamen vel fuerunt, vel erunt: & omnia iſta dicitur Deus ſcire ſcientia viſionis. Quia cum *intelligere Dei* quod eſt eius *eſſe*, æternitate menſuretur, quæ ſine ſucceſſione exiſtens totum tempus comprehendit, præſens intuitus Dei fertur in totum tempus, & in omnia quæ ſunt in quocumque tempore, ſicut in ſubiecta ſibi præſentialiter. Quædam verò ſunt, quæ ſunt in potentia Dei, vel creaturæ, quæ tamen nec ſunt, nec erunt, neque fuerunt. Et reſpectu horum non dicitur habere ſcientiam viſionis, ſed ſimplicis intelligentiæ. Quod ideo dicitur: quia ea quæ videntur apud nos, habent *eſſe* diſtinctum extra videntem.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd ſecundum quod ſunt in potentia, ſic habent veritatem ea quæ non ſunt actu, verum eſt enim ea eſſe in potentia: & ſic ſciuntur à Deo.

AD SECUNDUM dicendum, quòd cùm Deus ſit ipſum *eſſe*, in tantum unumquodque eſt, inquantum participat de Dei ſimilitudine; ſicut unumquodque intantum eſt calidum, inquantum participat calorem. Sic & ea quæ ſunt in potentia; etiamſi non ſunt in actu, cognoſcuntur à Deo.

AD TERTIUM dicendum, quòd Dei ſcientia eſt cauſa rerum voluntate adiuncta. Unde non oportet quòd quæcunque ſcit Deus, ſint, vel fuerint vel futura ſint; ſed ſolum ea quæ vult eſſe, vel permittit eſſe. Et iterum, non eſt in ſcientia Dei, quod illa ſint, ſed quod eſſe poſſint.

ARTICULUS X.

Utrum Deus cognoſcat mala.

1. d. 36. q. 1. ar. 2. & verit. q. 2. art. 15. & 1. cōt. c. 72. & 11. quodlib. q. 2. art. unico

AD DECIMUM ſic proceditur. Videtur quod Deus non cognoſcat mala. Dicit enim Philoſoph. in * 3. de Anima, quod intellectus qui non eſt in potentia, non cognoſcit privationem: ſed malum eſt privatio boni, ut † dicit Auguſt. Igitur cum intellectus Dei nunquam ſit in potentia, ſed ſemper actu (ut ex dictis patet *) videtur quòd Deus non cognoſcat mala.

** text. 25. tom. 2.*
† Enchiridij cap. 11, tom. 3. Et lib. 3. confeſſ. c. 7. tom. 1.
** Art. 2.*
† Art. 5. & 6. huius q.
** lib. 12. de civit. Dei, c. 2. circa fin. tom. 5.*

¶ 2. Præterea, Omnis ſcientia vel eſt cauſa ſciti; vel cauſatur ab eo: Sed ſcientia Dei non eſt cauſa mali, nec cauſatur à malo. Ergo ſcientia Dei non eſt malorum.

¶ 3. Præterea, Omne quod cognoſcitur, cognoſcitur per ſuam ſimilitudinem, vel per ſuum oppoſitum. Quicquid autem cognoſcit Deus, cognoſcit per ſuam eſſentiam †, ut ex dictis patet. Divina autem eſſentia neque eſt ſimilitudo mali, neque ei malum opponitur. Divinæ enim eſſentiæ nihil eſt contrarium, ut dicit Auguſtinus * 12. de civitate Dei: Ergo Deus non cognoſcit mala.

¶ 4. Præterea, Quod cognoſcitur non per ſeipſum, ſed per aliud imperfectè cognoſcitur; Sed malum non cognoſcitur à Deo per ſeipſum: quia ſic oporteret quod malum eſſet in Deo, oportet enim cognitum eſſe in cognoſcente. Si ergo cognoſcitur per aliud ſcilicet per bonum, imperfectè cognoſcetur ab ipſo. Quod eſt impoſſibile: quia nulla cognitio Dei eſt imperfecta: Ergo Scientia Dei non eſt malorum.

SED CONTRA eſt, quòd dicitur Proverb. 15. *Infernus & perditio coram Deo.*

CONCLUSIO.

Deum, cùm quæcunque bona cognoſcat, mala etiam per bona ſcire oportet, quæ bonis accidunt.

RESPONDEO dicendum, quòd quicunque perfectè cognoſcit aliquid, oportet quòd cognoſcat omnia, quæ poſſunt illi accidere. Sunt autem quædam bona, quibus accidere poteſt ut per mala corrumpantur. Unde Deus non perfectè cognoſceret bona, niſi etiam cognoſceret mala. Sic autem eſt cognoſcibile unumquodque, ſecundùm quod eſt: unde cùm hoc ſit eſſe mali, quod eſt privatio boni; per hoc ipſum quod Deus cognoſcit bona, cognoſcit etiam mala: ſicut per lucem cognoſcuntur tenebræ. Unde dicit Dion. 7. cap. de diu. nom. * quod *Deus per ſemetipſum tenebrarum accipit viſionem, non aliunde videns tenebras quàm à lumine.*

** cap. 7. nō multū à med.*
† lib. 3. de anim. text. 23. & 25. tom. 2.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd verbum Philoſophi eſt ſic intelligendum, quòd intellectus qui non eſt in potentia, non cognoſcit privationem per privationem in ipſo exiſtentem. Et hoc congruit cum eo, quod ſupra † dixerat: quod punctum & omne indiviſibile per privationem diviſionis cognoſcitur. Quod contingit ex hoc, quia formæ ſimplices & indiviſibiles non ſunt in intellectu noſtro, ſed in potentia tantum: nam ſi eſſent actu in intellectu noſtro, non per privationem cognoſcerentur. Et ſic cognoſcuntur ſimplicia à ſubſtantiis ſeparatis. Deus igitur non cognoſcit malum per privationem in ſe exiſtentem, ſed per bonum oppoſitum.

AD SECUNDUM dicendum, quòd ſcientia Dei non eſt cauſa mali; ſed eſt cauſa boni, per quod cognoſcitur malum.

AD TERTIUM dicendum, quòd licet malum non opponatur eſſentiæ divinæ, quæ non eſt corruptibilis per malum: opponitur tamen effectibus Dei, quos per eſſentiam ſuam cognoſcit, & eos cognoſcens, mala oppoſita cognoſcit.

AD QUARTUM dicendum, quòd cognoſcere aliquid per aliud tantum, eſt imperfectæ cognitionis, ſi illud ſit cognoſcibile per ſe. Sed malum non eſt per ſe cognoſcibile: quia de ratione mali eſt quod ſit privatio boni. Et ſic neque diffiniri, neque cognoſci poteſt, niſi per bonum.

ARTICULUS XI.

Utrum Deus cognoſcat ſingularia.

1. d. art. 3. & d. 36. qu. 1. ar. 1. & cōt. c. 50. 63. uſque 72. & l. 3. c. 75. & 76. & ver. q. 2. art. 4. & 5 & op. 3. c. 133. & 135.

AD UNDECIMUM ſic proceditur. Videtur quòd Deus non cognoſcat ſingularia. Intellectus enim divinus immaterialior eſt quàm intellectus humanus, ſed intellectus humanus propter ſuam immaterialitatem non cognoſcit ſingularia: ſed ſicut dicitur in ſecundo de * Anima, ratio eſt univerſalium, ſenſus verò particularium; Ergo Deus non cognoſcit ſingularia.

¶ 2. Præterea, Illæ ſolæ virtutes in nobis ſunt ſingularium cognoſcitivæ, quæ recipiunt ſpecies non abſtractas à materialibus conditionibus: Sed res in Deo ſunt maximè abſtractæ ab omni materialitate: Ergo Deus non cognoſcit ſingularia.

¶ 3. Præterea, Omnis cognitio eſt per aliquam ſimilitudinē: ſed ſimilitudo ſingularium, inquantum ſunt ſingularia, nō videtur eſſe in Deo: * quia principiū ſingularitatis eſt in materia, quæ cum ſit ens in potentia tantum, omnino eſt diſſimilis Deo, qui eſt actus purus. Non ergo Deus poteſt cognoſcere ſingularia.

** lib. 2. de anim. text. 60. Et 1. Phyſic. * text 43. tom H.*

SED CONTRA eſt, quod dicitur Proverb. 16. *Omnes viæ hominum patent oculis eius.*

CONCLUSIO.

Cùm cognoſcere ſingularia ad creaturarum perfectionem ſpectet, etſi non ſecundum eandem potentiam, Deum ipſum cognoſcere ſingularia oportet, non quidem univerſales illorum cauſas ſciendo, ſeu per applicationem univerſalium principiorum, ſed per eſſentiam ſuam ſingulis propria intuendo, cùm non tantum forma, ſed materia cauſa ſit.

RESPONDEO dicendum, quòd Deus cognoſcit ſingularia. Omnes enim perfectiones in creaturis inventæ, in Deo præexiſtunt ſecundum altiorem modum, ut ex * dictis patet. Cognoſcere autem ſingularia pertinet ad perfectionem noſtram: unde neceſſe eſt quòd Deus ſingularia cognoſcat. Nam & Philoſophus pro incōvenienti habet, quòd aliquid cognoſcatur à nobis, quod non cognoſcatur à Deo. Unde contra Emped. arguit in 1. de Anima, * & in 3. Metaph. quod accideret Deum eſſe inſipientiſſimū, ſi diſcordiam ignoraret. Sed perfectiones, quæ in inferioribus dividuntur, in Deo ſimpliciter & unitè exiſtunt. Unde, licet nos per aliam potentiam cognoſcamus univerſalia & immaterialia, & per aliam ſingularia & materialia: Deus tamen per ſuum ſimplicem intellectum utraque cognoſcit; Sed qualiter hoc eſſe poſſit, quidam manifeſtare volentes dixerunt, quod Deus cognoſcit ſingularia per cauſas univerſales: nam nihil eſt in aliquo ſingularium, quod non oriatur ex aliqua cauſa univerſali. Et ponūt Exemplum: Sicut ſi aliquis Aſtrologus cognoſceret omnes motus univerſales cœli, poſſet prænunciare omnes eclipſes futuras; Sed iſtud non ſufficit: quia ſingularia ex cauſis univerſalibus ſortiūtur quaſdam formas & virtutes, quæ quantumcūque adinvicē coniungantur, non individuantur, niſi per materiam individualem: Unde qui cognoſceret Socratē per hoc quod eſt albus, vel Sophroniſci filius, vel quicquid aliud ſic dicatur, nō cognoſceret ipſum inquantum eſt hic homo. Unde ſecundū modū prædictum Deus nō cognoſceret ſingularia in ſua ſingularitate. Alij verò dixerunt, quod Deus cognoſcit ſingularia applicando cauſas univerſales ad particulares effectus: Sed hoc nihil eſt, quia nullus poteſt applicare aliquid ad alterum, niſi illud præcognoſcat: unde dicta applicatio non poteſt eſſe ratio cognoſcendi particularia ſed cognitionē ſingulariū præſupponit. Et ideo aliter dicendū eſt quòd cùm Deus ſit cauſa rerū per ſuā ſcientiā, ut dictum eſt * (a. 8.), intantum ſe extendit ſcientia Dei, inquantum ſe extendit ejus cauſalitas. Unde, cùm virtus activa Dei ſe extendat non ſolum ad formas, à quibus accipitur ratio univerſalis, ſed etiam uſque ad materiam (ut infra oſtenditur *) neceſſe eſt quod ſcientia Dei uſque ad ſingularia ſe extendat, quæ per materiam individuantur. Cùm enim ſciat alia à ſe per eſſentiam ſuam inquantum eſt ſimilitudo rerum, vel ut principium activum earum: neceſſe eſt quod eſſentia ſua ſit principium ſufficiens cognoſcendi omnia, quæ per ipſum fiunt, non ſolum in univerſali, ſed etiam in ſingulari. Et eſſet ſimile de ſcientia artificis, ſi eſſet productiva totius rei: & non formæ tantum.

** qu. 4. art. 2.*
** lib. 1. de anim. text. 80. Et lib. 3. Metaph. text. 15. tom. 2. & 3.*
** Art. 8. huius q.*
** qu. 44. art. 2.*

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd intellectus noſter ſpeciem intelligibilem abſtrahit à principiis individuantibus. Unde ſpecies intelligibilis noſtri intellectus non poteſt eſſe ſimilitudo principiorum individualium. Et propter hoc intellectus noſter ſingularia non cognoſcit: Sed ſpecies intelligibilis divini intellectus, quæ eſt Dei eſſentia, non eſt immaterialis per abſtractionem, ſed per ſe ipſam, principium exiſtens omnium

Digitized by Google

principiorum quæ intrant rei compoſitionem, ſive ſint principia ſpeciei, ſive principia individui. Unde per eam Deus cognoſcit non ſolum univerſalia, ſed etiam ſingularia.

Ad secundum dicendum, quòd quamvis ſpecies intellectus divini ſecundum *eſſe* ſuum non habeat conditiones materiales, ſicut ſpecies receptæ in imaginatione & ſenſu: tamen virtute ſe extendit ad immaterialia & materialia, ut ſupra dictum eſt *.

** In corp. art.*

Ad tertium dicendum, quòd materia licet recedat à Dei ſimilitudine ſecundum ſuam potentialitatem, tamen inquantum vel ſic *eſſe* habet, ſimilitudinem quandam retinet divini *eſſe*.

Articulus XII.

Utrum Deus poſſit cognoſcere infinita.

1. qu. 10. art. 3. Et 1. d. 39. q. 1. Et verit. q. 2. art. 9. & art. 5. 4. Et 1. cont. c. 69. & 71. Et opuſc. 3. cap. 135.

Ad duodecimum ſic proceditur. Videtur quòd Deus non poſſit cognoſcere infinita. Infinitum enim ſecundum quod eſt infinitum, eſt ignotum: quia infinitum eſt *cuius quantitatem accipientibus ſemper eſt aliquid extra aſſumere*, ut dicitur in tertio * Phyſic. (text. 63. ſive cap. 6.) Auguſt. etiam dicit 12. de † civitate Dei cap. 18. quod *quicquid ſcientia comprehenditur, ſcientis comprehenſione finitur*; Sed infinita non poſſunt finiri: Ergo non poſſunt ſcientia Dei comprehendi.

** lib. 3. Phyſic. text. 63. tom. 2.*
† lib. 12. de civi. Dei c. 18. poſt med. tom. 1.

¶ 2. Si dicatur quòd ea quæ in ſe ſunt infinita, ſcientiæ Dei finita ſunt: Contra, Ratio infiniti eſt, quòd ſit impertranſibile: & finiti, quod ſit pertranſibile: ut dicitur in tertio Phyſic. (text. 34. ſive cap. 4. & text. 59. ſive cap. 6.) * Sed infinitum non poteſt tranſiri; nec à finito, nec ab infinito, ut probatur in † ſexto Phyſicorum (text. 60. vel cap. 7.): Ergo infinitum non poteſt eſſe finitum finito, neque etiam infinito. Et ita infinita non ſunt finita ſcientiæ Dei, quæ eſt infinita.

** lib. 3. text. 34. tom. 1.*
† lib. 6. Phyſ. à text. 60. uſque ad 66. t. 2.

¶ 3. Præterea, Scientia Dei eſt menſura ſcitorum. Sed contra rationem infiniti eſt quòd ſit menſuratum: Ergo infinita non poſſunt ſciri à Deo.

Sed contra eſt, quod dicit Auguſtinus duodecimo de civitate Dei * (ut ſupra): *Quamvis infinitorum numerorum nullus ſit numerus, non tamen eſt incomprehenſibilis ei, cuius ſcientiæ non eſt numerus.*

** lib. 12. de civit. Dei, c. 18. à med. tom. 5.*

Concluſio.

Cùm Deus ſciat omnia quæ ſunt in actu & in potentia, tam ſua quam creaturæ, ſcire infinita, etiam ſcientia viſionis, neceſſarium eſt.

† art. 9. huius q.

Respondeo dicendum, quòd cùm Deus ſciat non ſolùm ea quæ ſunt actu, ſed etiam ea quæ ſunt in potentia vel ſua, vel creaturæ, ut oſtenſum † eſt, hæc autem conſtat eſſe infinita, neceſſe eſt dicere, quòd Deus ſciat infinita. Et licet ſcientia viſionis, quæ eſt tantum eorum quæ ſunt, vel erunt, vel fuerunt, non ſit infinitorum, ut quidam dicunt, cùm non ponamus mundum ab æterno fuiſſe, nec generationem & motum in æternum manſura, ut individua in infinitum multiplicentur: tamen, ſi diligentius conſiderentur, neceſſe eſt dicere quòd Deus etiam ſcientia viſionis ſciat infinita. Quia Deus ſcit etiam cogitationes & affectiones cordium, quæ in infinitum multiplicabuntur creaturis rationalibus permanentibus abſque fine. Hoc autem ideo eſt, quia cognitio cuiuſlibet cognoſcentis, ſe extendit ſecundum modum formæ, quæ eſt principium cognitionis. Species enim ſenſibilis, quæ eſt in ſenſu, eſt ſimilitudo ſolum unius individui, unde per eam ſolum unum individuum cognoſci poteſt. Species autem intelligibilis intellectus noſtri, eſt ſimilitudo rei quantum ad naturam ſpeciei, quæ eſt participabilis à particularibus infinitis: unde intellectus noſter per ſpeciem intelligibilem hominis, cognoſcit quodammodo homines infinitos, ſed tamen non inquantum diſtinguuntur ab invicem, ſed ſecundum quod communicant in natura ſpeciei, propter hoc quod ſpecies intelligibilis intellectus noſtri non eſt ſimilitudo hominum quantum ad principia individualia, ſed ſolum quantum ad principia ſpeciei. Eſſentia autem divina, per quam intellectus divinus, intelligit, eſt ſimilitudo ſufficiens omnium, quæ ſunt, vel eſſe poſſunt, non ſolum quantum ad principia communia, ſed etiam quantum ad principia propria uniuſcuiuſque, ut * oſtenſũ eſt. Unde ſequitur quòd ſciẽtia Dei ſe extendat ad infinita, etiã ſecundum quod ſunt ab invicẽ diſtincta.

** Artic. præced.*

Ad primum ergo dicendum, quòd infiniti ratio congruit quantitati ſecundum Philoſophum in 1. Phyſ. * De ratione autem quantitatis eſt ordo partium. Cognoſcere ergo infinitum ſecundum modum infiniti, eſt cognoſcere partem poſt partem, & ſic nullo modo contingit cognoſci infinitum, quia quantacumque quantitas partium accipiatur, ſemper remanet aliquid extra accipiendum, Deus autem non ſic cognoſcit infinitum, vel infinita quaſi enumerando partem poſt partem, cum cognoſcat omnia ſimul non ſucceſſive, ut ſupra * dictum eſt. Unde nihil prohibet ipſum cognoſcere infinita.

** lib. 1. Phyſic. text. 15. tom. 2.*
** Art. 7. huius q.*

Ad secundum dicendum, quòd tranſitio importat quandam ſucceſſionem in partibus. Et inde eſt, quòd infinitum tranſiri non poteſt, neque à finito, neque ab infinito; Sed ad rationem comprehenſionis ſufficit adæquatio: quia id comprehendi dicitur, cuius nihil eſt extra comprehendentem. Unde non eſt contra rationem infiniti, quòd comprehendatur ab infinito. Et ſic quod in ſe eſt infinitum, poteſt dici finitum ſcientiæ Dei, tanquam comprehenſum, non tamen tanquam pertranſibile.

Ad tertium dicendum, quòd ſcientia Dei eſt menſura rerum non quantitativa, qua quidem menſura carent infinita, ſed qua menſurat eſſentiam & veritatem rei. Unumquodque enim intantum habet de veritate ſuæ naturæ, inquantum imitatur Dei ſcientiam: ſicut artificiatum, inquantum concordat arti. Dato autem quod eſſent aliqua infinita actu ſecundum numerum, putà infiniti homines; vel ſecundum quantitatem continuam, ut ſi eſſet aër infinitus (ut quidam Antiqui dixerunt:) tamen manifeſtum eſt quod haberent *eſſe* determinatum & finitum: quia *eſſe* eorum eſſet limitatum ad aliquas determinatas naturas. Unde menſurabilia eſſent ſecundum ſcientiam Dei.

Articulus XIII.

Utrum ſcientia Dei ſit futurorum contingentium.

Inf. q. 86. art. 1. & 4. & 1. d. 38. art. 5. & 1. cont. c. 67. & ver. q. 2. ar. 12. & quol. 11. q. 3.

Ad decimum-tertium ſic proceditur. Videtur quòd ſcientia Dei non ſit futurorum contingentium. A cauſa enim neceſſaria procedit effectus neceſſarius: ſed ſcientia Dei eſt cauſa ſcitorum, ut ſuprà * dictum eſt. Cùm ergo ipſa ſit neceſſaria, ſequitur ſcita eius eſſe neceſſaria. Non ergo ſcientia Dei eſt contingentium.

** Art. 8. huius q.*
† text. 17. tom. 1.

¶ 2. Præterea, Omnis conditionalis, cuius antecedens eſt neceſſarium abſolutè, conſequens eſt neceſſarium abſolutè: Sic enim ſe habet antecedens ad conſequens, ſicut principia ad concluſionem: ex principiis autem neceſſariis non ſequitur concluſio niſi neceſſaria, ut in 1. Poſter. † probatur (text. 18.) Sed hæc eſt quædam conditionalis vera, *Si Deus ſcivit hoc contingens futurum eſſe, hoc erit*, quia ſcientia Dei non eſt niſi verorum. Huius autem conditionalis antecedens eſt neceſſarium abſolutè: tum quia eſt æternum; tum quia ſignificatur ut præteritum: Ergo & conſequens eſt neceſſarium abſolutè. Igitur quicquid ſcitur à Deo eſt neceſſarium. Et ſic ſcientia Dei non eſt contingentium.

¶ 3. Præterea, Omne ſcitum à Deo neceſſe eſt eſſe, quia etiam omne ſcitum à nobis neceſſe eſt eſſe, cum tamen ſcientia Dei certior ſit quàm ſcientia noſtra. Sed nullum contingens futurum neceſſe eſt eſſe: Ergo nullum contingens futurum eſt ſcitum à Deo.

Sed contra eſt, quod dicitur in Pſalm. 32. *Qui finxit ſingillatim corda eorum, qui intelligit omnia opera eorum*, ſcilicet hominum: Sed opera hominum ſunt contingentia, utpotè libero arbitrio ſubiecta: Ergo Deus ſcit futura contingentia.

Concluſio.

Cùm Deus ſciat omnia, quæ non ſolum actu, ſed potentia ſunt tam ſua, quàm creaturæ: futura omnia contingentia ut in ſeipſis ſunt ſecundum ſtatum quo actu ſunt & ab æterno ſimul & infallibiliter cognoſcit.

** Art. 9. huius q.*

Respondeo dicendum, quòd cùm ſuprà * oſtenſum ſit quod Deus ſciat omnia, non ſolum quæ actu ſunt, ſed etiam quæ ſunt in potentia ſua, vel creaturæ; horum autem quædam ſint contingentia nobis futura, ſequitur quòd Deus contingentia futura cognoſcat.

Ad cuius evidentiam conſiderandum eſt, quòd contingens aliquod dupliciter poteſt conſiderari. Uno modo in ſeipſo, ſecundum quod iam in actu eſt, & ſic non conſideratur ut futurum, ſed ut præſens; neque ut ad utrumlibet contingens, ſed ut determinatum ad unum; & propter hoc, ſic infallibiliter ſubdi poteſt certæ cognitioni, utpote ſenſui viſus: ſicut cùm video Socratem ſedere. Alio modo poteſt conſiderari contingens, ut eſt in ſua cauſa. Et ſic conſideratur ut futurum, & ut contingens nondum determinatum ad unum, quia cauſa contingens ſe habet ad oppoſita: & ſic contingens non ſubditur per certitudinem alicui cognitioni. Unde quicumque cognoſcit effectum contingentem in cauſa ſua tantum, non habet de eo niſi coniecturalem cognitionem. Deus autem cognoſcit omnia contingentia, non ſolum prout ſunt in ſuis cauſis, ſed etiam prout unumquodque eorum eſt actu in ſeipſo. Et licèt contingentia fiant in actu ſucceſſivè, non tamen Deus ſucceſſivè cognoſcit contingentia, prout ſunt in ſuo *eſſe*, ſicut nos, ſed ſimul, quia ſua cognitio menſuratur æternitate, ſicut etiã ſuũ *eſſe*. Æternitas autem tota ſimul exiſtens ambit totũ tempus, ut ſupra * dictũ eſt. (q. 10. a. 2. & 4.) Unde omnia, quæ ſunt in tẽpore, ſunt Deo ab æterno præſentia non ſolũ ea ratione qua habet rationes rerũ apud ſe præſentes, ut quidam dicunt, ſed quia eius intuitus fertur ab æterno ſupra, omnia, prout ſunt in ſua præſentialitate. Unde manifeſtum eſt, quod cõtingentia infallibiliter à Deo cognoſcuntur, inquantũ ſubduntur divino conſpectui ſecundum ſuam præſentialitatẽ: & tamen ſunt futura contingentia ſuis cauſis proximis comparata.

Ad primum ergo dicendum quòd, licet cauſa ſuprema ſit neceſſaria, tamen effectus poteſt eſſe contingens propter cauſam proximam contingentem. Sicut germinatio plantæ eſt contingens propter cauſam proximam contingentem, licet motus ſolis qui eſt cauſa prima, ſit neceſſarius. Et ſimiliter ſcita à Deo ſunt contingentia propter cauſas proximas, licèt ſcientia Dei, quæ eſt cauſa prima, ſit neceſſaria.

Ad secundum dicendum, quòd quidam dicunt, quòd hoc antecedens, *Deus ſcivit hoc contingens futurum*, non eſt neceſſarium, ſed contingens: quia licèt ſit præteritum, tamen importat reſpectum ad futurum; Sed hoc non tollit ei neceſſitatem, quia id quòd habuit reſpectum ad futurum, neceſſe eſt habuiſſe, licèt etiam futurum non ſequatur quandoque. Alij verò dicunt hoc antecedens eſſe contingens, quia eſt compoſitum ex neceſſario & contingenti, ſicut iſtud dictum eſt contingens, *Socratem eſſe hominem album*. Sed hoc etiam nihil eſt: quia cùm dicitur, *Deus ſcivit eſſe futurum hoc contingens*, (contingens) non ponitur ibi niſi ut materia, verbi, & non ſicut principalis pars propoſitionis: Unde contingentia eius vel neceſſitas, nihil refert ad hoc quod propoſitio ſit neceſſaria vel contingens, vera vel falſa. Ita enim poteſt eſſe verum, *me dixiſſe hominem eſſe aſinum*, ſicut *me dixiſſe Socratem currere*, vel *Deum eſſe*, & eadem ratio eſt de neceſſario & contingenti.

Unde

Digitized by Google

Unde dicendum eſt, quod antecedens eſt neceſſarium abſolutè. Nec tamen ſequitur (ut quidam dicunt) quod conſequens ſit neceſſarium abſolutè: quia antecedens eſt cauſa remota conſequentis, quod propter cauſam proximam contingens eſt. Sed hoc nihil eſt: Eſſet enim conditionalis falſa, cujus antecedens eſſet cauſa remota neceſſaria, & conſequẽs effectus contingens: ut puta, ſi dicerem; *Si ſol oritur, herba germinabit.* Et ideo aliter dicendum eſt quòd quando in antecedente ponitur aliquid pertinens ad actum animæ, conſequens eſt accipiendum non ſecundum quod in ſe eſt, ſed ſecundum quod eſt in anima. Aliud enim eſt eſſe rei in ſeipſa, & eſſe rei in anima. Utputà, ſi dicam: *Si anima intelligit aliquid, illud eſt immateriale:* intelligendum eſt quod illud eſt immateriale ſecundum quod eſt in intellectu, non ſecundum quod eſt in ſeipſo. Et ſimiliter ſi dicam: *Si Deus ſcivit aliquid, illud erit:* conſequens intelligendum eſt prout ſubeſt divinæ Scientiæ, ſcilicet prout eſt in ſua præſentialitate: & ſic neceſſarium eſt, ſicut & antecedens. Quia *omne quod eſt, neceſſe eſt eſſe*, ut * dicitur in 1. Periherm.

* *lib. 1. Periherm. c. 6. declicando ad finem tom. 1.*

Ad tertium dicendum, quòd ea quæ temporaliter in actum reducuntur, à nobis ſucceſſivè cognoſcuntur in tempore, ſed à Deo, in æternitate, quæ eſt ſupra tempus. Unde nobis, quia cognoſcimus futura contingentia, inquantum talia ſunt, certa eſſe non poſſunt, ſed ſoli Deo, cujus *intelligere eſt* in æternitate ſupra tempus. Sicut ille, qui vadit per viam, non videt illos qui poſt eum veniunt: ſed ille qui ab aliqua altitudine totam viam intuetur, ſimul videt omnes tranſeuntes per viam. Et ideo, illud quod ſcitur à nobis, oportet eſſe neceſſariũ etiam ſecundũ quod in ſe eſt: quia ea quæ in ſe ſunt contingentia futura, à nobis ſciri non poſſunt: Sed ea quæ ſunt ſcita à Deo, oportet eſſe neceſſaria ſecundum modum quo ſubſunt divinæ Scientiæ (ut dictum * eſt) non autem abſolutè ſecundum quod in propriis cauſis conſiderantur. Unde & hæc propoſitio. *Omne ſcitum à Deo, neceſſarium eſt eſſe*, conſuevit diſtingui, quia poteſt eſſe *de re* vel *de dicto*: ſi intelligatur *de re* eſt diviſa & falſa, & eſt ſenſus, *Omnis res, quam Deus ſcit, eſt neceſſaria.* Vel poteſt intelligi *de dicto*, & ſic eſt compoſita, & vera; & eſt ſenſus. *hoc dictum, ſcitum à Deo, eſſe eſt neceſſarium*; Sed obſtant quidam dicentes, quòd iſta diſtinctio habet locum in formis ſeparabilibus à ſubjecto: Ut ſi dicam, *album poſſibile eſt eſſe nigrum*, quæ quidem *de dicto*, eſt falſa; & *de re*, eſt vera: Res enim quæ eſt alba, poteſt eſſe nigra; ſed hoc dictum, *Album eſt nigrum*, nunquam poteſt eſſe verum: In formis autem inſeparabilibus à ſubjecto non habet locum prædicta diſtinctio: Ut ſi dicam, *corvum nigrum poſſibile eſt eſſe album*: quia in utroque ſenſu eſt falſa. Eſſe autem ſcitum à Deo, eſt inſeparabile à re; quia quod eſt ſcitum à Deo, non poteſt eſſe non ſcitum. Hæc autem inſtantia locum haberet, ſi hoc quod dico *ſcitum*, importaret aliquam diſpoſitionem ſubjecto inhærentem: ſed cum importet actum ſcientis ipſi rei ſcitæ (licet ſemper ſciatur) poteſt aliquid attribui ſecundum ſe, quod non attribuitur ei inquantum ſtat ſub actu ſciendi. Sicut eſſe materiale attribuitur lapidi ſecundum ſe, quod non attribuitur ei ſecundum quod eſt intelligibile.

* *In corp. art.*

Articulus XIV.

Utrum Deus cognoſcat enunciabilia.

Infrà q. 16. art. 5. primum. Et 1. diſt. 38 art. 3. & d. 41. art. 5. c. Et 1. cõt. 58. ſextũ & c. 59. Et verit. 2. art. 7.

Ad decimum-quartum ſic proceditur. Videtur quòd Deus non cognoſcat enuntiabilia. Cognoſcere enim enuntiabilia convenit intellectui noſtro, ſecundum quod componit & dividit. Sed in intellectu divino nulla eſt compoſitio: Ergo Deus non cognoſcit enuntiabilia.

§ 2. Præterea, Omnis cognitio fit per aliquam ſimilitudinem. Sed in Deo, nulla eſt ſimilitudo enuntiabilium, cùm ſit omnino ſimplex: Ergo Deus non cognoſcit enuntiabilia.

Sed contra eſt, quod dicitur in Pſalm. 93. *Dominus ſcit cogitationes hominum.* Sed enuntiabilia continentur in cogitationibus hominum: Ergo Deus, cognoſcit enuntiabilia.

Concluſio.

Cùm ſciat Deus quæcumque in ſua & creaturæ poteſtate ſunt enuntiabilia: omnia ei nota eſſe neceſſe eſt, non quidem per aliquã compoſitionem, vel diviſionem ſed per ſimplicem intuitum ſuæ eſſentiæ.

Respondeo dicendum, quod cùm formare enuntiabilia ſit in poteſtate intellectus noſtri; Deus autem ſciat quicquid eſt in potentia ſua, vel creaturæ, ut ſuprà * dictum eſt: neceſſe eſt quòd Deus ſciat omnia enuntiabilia quæ formari poſſunt. Sed ſicut ſcit materialia immaterialiter, & compoſita ſimpliciter: ita ſcit enuntiabilia, non per modum enuntiabilium, quaſi ſcilicet in intellectu ejus ſit compoſitio vel diviſio enuntiabilium; ſed unumquodque cognoſcit per ſimplicem intelligentiam, intelligendo eſſentiam uniuſcujuſque. Sicut ſi nos hoc ipſo quod intelligimus quid eſt homo, intelligeremus omnia quæ de homine prædicari poſſunt. Quod quidem in intellectu noſtro non contingit, qui de uno in aliud diſcurrit, propter hoc quòd ſpecies intelligibilis ſic repræſentat unum, quod non repræſentat aliud: unde intelligendo, quid eſt homo, non hoc ipſo alia quæ ei inſunt, intelligimus, ſed ſecundum quamdam ſucceſſionem. Et propter hoc, ea quæ ſeorſim & diviſim intelligimus, oportet nos in unum redigere per modum compoſitionis vel diviſionis, enuntiationem formando. Sed ſpecies intellectus divini, ſcilicet ejus eſſentia, ſufficit ad demonſtrandum omnia: unde intelligendo eſſentiam ſuam, cognoſcit eſſentias omnium, & quæcumque eis accidere poſſunt.

* *Art. 9. hujus q.*

Ad primum ergo dicendum, quòd ratio illa procederet, ſi Deus cognoſceret enuntiabilium per modum enuntiabilium.

Ad secundum dicendum, quòd compoſitio enuntiabilis ſignificat aliquid *eſſe* rei: Et ſic Deus per ſuum *eſſe*, quod eſt ejus eſſentia: eſt ſimilitudo omnium eorum, quæ per enuntiabilia ſignificantur.

Articulus XV.

Utrum ſcientia Dei ſit variabilis.

Infrà q. 19. art. 7. cont. Et 1. d. 81. art. 2. & art. 5 cõt. & de 39. q. 1. art. 5. 5. & verit. q. 2. art. 5.

Ad decimum-quintum ſic proceditur. Videtur quòd ſcientia Dei ſit variabilis. Scientia enim relativè dicitur ad ſcibile. Sed ea quæ important relationem ad creaturam, dicuntur de Deo ex tempore, & variantur ſecundum variationem creaturarum, ut *Dominus, creator*, & hujuſmodi: Ergo ſcientia Dei eſt variabilis ſecundum variationem creaturarum.

§ 2. Præterea, Quicquid poteſt Deus facere, poteſt ſcire: ſed Deus poteſt plura facere quàm faciat: Ergo poteſt plura ſcire quàm ſciat. Et ſic ſcientia ſua poteſt variari ſecundum augmentum & diminutionem.

§ 3. Præterea, Deus ſcivit Chriſtum naſciturum; Nunc autem neſcit Chriſtum naſciturum: quia Chriſtus naſciturus non eſt; Ergo non quicquid Deus ſcivit, ſcit. Et ita ſcientia Dei videtur eſſe variabilis.

Sed contra eſt, quod dicitur Jac. 1. quòd *apud Deum non eſt tranſmutatio, neque viciſſitudinis obumbratio.*

Concluſio.

Scientia Dei cùm non diſtinguatur ab ipſa ejus immutabili ſubſtantia, variabilis nullo modo eſt.

Respondeo dicendum, quòd cum ſcientia Dei ſit ejus ſubſtantia, ut ex * dictis patet: ſicut ſubſtantia ejus eſt omnino immutabilis, ut ſupra † oſtenſum eſt: ita oportet ſcientiam ejus omnino invariabilem eſſe.

* *Art. 1. hujus q.* † *q. 9. art. 1.*

Ad primum ergo dicendum quòd *Dominus*, & *creator*, & hujuſmodi, important relationes ad creaturas ſecundum quod in ſeipſis ſunt. Sed ſcientia Dei importat relationem ad creaturas, ſecundum quod ſunt in Deo; quia ſecudum hoc eſt unumquodque intellectũ in actu, ſecundum quod eſt in intelligente: Res autem creatæ ſunt in Deo invariabiliter, in ſeipſis autem variabiliter. Vel aliter dicendum eſt quod *Dominus*, & *creator*, & hujuſmodi important relationes, quæ conſequuntur actus, qui intelliguntur terminari ad ipſas creaturas ſecundum quod in ſeipſis ſunt, & ideo hujuſmodi relationes variè de Deo dicuntur ſecundum variationem creaturarum. Sed *ſcientia* & amor, & hujuſmodi important relationes, quæ conſequuntur actus; qui intelliguntur in Deo eſſe: Et ideo invariabiliter prædicantur de Deo.

Ad secundum dicendum, quòd Deus ſcit etiam ea quæ poteſt facere & non facit. Unde ex hoc quod poteſt plura facere quam faciat, non ſequitur quòd poſſit plura ſcire quam ſciat, niſi hoc referatur ad ſcientiam viſionis, ſecundum quam dicitur ſcire ea quæ ſunt in actu ſecundum aliquod tempus. Ex hoc tamen quod ſcit quòd aliqua poſſunt eſſe quæ non ſunt, vel etiam non eſſe quæ ſunt, non ſequitur quod ſcientia ſua ſit variabilis; ſed quòd cognoſcat rerum variabilitatem. Si autem aliquid eſſet quod prius Deus neſciviſſet, & poſtea ſciret, eſſet ejus ſcientia variabilis, ſed hoc eſſe non poteſt, quia quidquid eſt, vel poteſt eſſe, ſecundum aliquod tempus, Deus in æterno ſuo ſcit. Et ideo ex hoc quod ponitur aliquid eſſe ſecundum quodcumque tempus, oportet poni quòd ab æterno ſit ſcitum à Deo. Et ideo non debet concedi, quod Deus poſſit plura ſcire quam ſciat: quia hæc propoſitio implicat quod ante neſciverit, & poſtea ſciat.

Ad tertium dicendum, quòd antiqui Nominales dixerunt idem eſſe enuntiabile, *Chriſtum naſci*, & *eſſe naſciturum*, & *eſſe natum*: quia per hæc tria eadem res ſignificatur, ſcilicet nativitas Chriſti; & ſecundum hoc, ſequitur quod Deus quicquid ſcivit, ſciat: quia modò ſcit *Chriſtum natum*, quod ſignificat idem ei, quod eſt, *Chriſtum eſſe naſciturum.* Sed hæc opinio falſa eſt: Tum quia diverſitas partium orationis diverſitatem enuntiabilium cauſat; Tum etiam quia ſequeretur quod propoſitio quæ ſemel eſt vera, eſſet ſemper vera, quod eſt contra Philoſophum *, qui dicit, quod hæc oratio, *Socrates ſedet*, vera eſt eo ſedente; & eadem falſa eſt eo ſurgente. Et ideo concedendum eſt, quod hæc non eſt vera, *Quicquid Deus ſcivit, ſcit*, ſi ad enuntiabilia referatur; ſed ex hoc non ſequitur quod ſcientia Dei ſit variabilis. Sicut enim abſque variatione divinæ Scientiæ eſt quod ſciat unam & eandem rem quandoque eſſe, & quandoque non eſſe; ita abſque variatione divinæ ſcientiæ eſt, quod ſcit aliquod enuntiabile quandoque eſſe verum, & quandoque eſſe falſum. Eſſet autem ex hoc ſcientia Dei variabilis, ſi enuntiabilia cognoſceret per modum enuntiabilium, componendo & dividendo, ſicut accidit in intellectu noſtro. Unde cognitio noſtra variatur, vel ſecundùm veritatem & falſitatem; puta ſi mutatâ re eandem opinionem de illa retineamus; Vel ſecundum diverſas opiniones, ut ſi primò opinemur aliquem ſedere, & poſtea opinemur eum non ſedere, quorum neutrum poteſt eſſe in Deo.

* *In prædic. c. de ſubſtãtia declinando ad finem, tom. 1.*

Articulus XVI.

Utrum Deus de rebus habeat ſcientiam ſpeculativam.

Infrà q. 14. art. 1. co. & 12. q. 3. art. 5. primũ & 1. ſent in prol. & ver. q. 3. ar. 3 con.

Ad decimum-sextum ſic proceditur. Videtur quòd Deus de rebus nõ habeat ſcientiã ſpeculativã. Scientia enim Dei eſt cauſa rerũ, ut ſupra oſtẽſũ eſt*. Sed ſcientia ſpeculativa non eſt cauſa rerum ſcitarum: Ergo ſcientia Dei non eſt ſpeculativa.

* *Art. 8. hujus q.*

§ 2. Præterea, Scientia ſpeculativa eſt per abſtractionẽ à rebus,

quod

Digitized by Google

quod divinæ ſcientiæ non competit: Ergo ſcientia Dei non eſt ſpeculativa.

Sed contra Omne quod eſt nobilius, Deo eſt attribuendum, ſed ſcientia ſpeculativa eſt nobilior quàm practica, ut patet per Philoſophum in principio Metaphyſic.* Ergo Deus habet de rebus ſcientiam ſpeculativam.

* lib. 6. Metaph. tex. 2 & lib. 1. t. 2. nõ procul. à princ. tom. 3.

Concluſio.

Deus, cùm non ſit quodam operabile, cætera verò omnia, quorum ſcientiam habet, per ſe, vel per accidens, operabilia ab ipſo ſint, ſeipſum ſcientia tantum ſpeculativa cognoſcit, alia verò à ſe. & practica & ſpeculativa ſcientia ſcit.

Respondeo dicendum, quòd aliqua ſcientia eſt ſpeculativa tantum, aliqua practica tantùm, aliqua verò ſecundum aliquid ſpeculativa & ſecundum aliquid practica. Ad cujus evidentiam ſciendum eſt, quod aliqua ſcientia poteſt dici ſpeculativa tripliciter.

Primò, ex parte rerũ ſcitarũ, quæ non ſunt operabiles à ſciente, ſicut eſt ſcientia hominis, de rebus naturalibus, vel divinis.

Secundò, quantum ad modum ſciendi. Ut puta, ſi ædificator conſideret domum, diffiniendo, dividendo & conſiderando univerſalia prædicata ipſius. Hoc ſiquidẽ eſt operabilia modo ſpeculativo conſiderare, & non ſecundũ quod operabilia ſunt. Operabile enim eſt aliquid per applicationem formæ ad materiam, non per reſolutionẽ cõpoſiti in principia univerſalia formalia.

Tertiò, quantum ad finem. Nam intellectus practicus differt fine à ſpeculativo, ſicut dicitur in 3. de anima* (text. 49.) Intellectus enim practicus ordinatur ad finem operationis: finis autem intellectus ſpeculativi eſt conſideratio veritatis. Unde, ſi quis ædificator conſideret qualiter poſſet fieri aliqua domus, non ordinans ad finem operationis; ſed ad cognoſcendum tantum, erit (quantum ad finem) ſpeculativa conſideratio, tamen de re operali. Scientia igitur, quæ eſt ſpeculativa ratione ipſius rei ſcitæ, eſt ſpeculativa tantum. Quæ verò ſpeculativa eſt vel ſecundum modum, vel ſecundum finem, eſt ſecundum quid ſpeculativa, & ſecundum quid practica: Cum verò ordinatur ad finem operationis, eſt ſimpliciter practica. Secundum hoc ergo dicendum eſt, quòd Deus de ſeipſo habet ſcientiam ſpeculativam tantum: ipſe enim operabilis non eſt. De omnibus verò aliis habet ſcientiam & ſpeculativam, & practicam: Speculativam quidem quantum ad modum; quicquid enim in rebus non ſpeculativè cognoſcimus diffiniendo & dividendo, hoc totum Deus multò perfectius novit. Sed de his; quæ poteſt quidem facere, ſed ſecundum nullum tempus facit, non habet practicam ſcientiam, ſecundum quod *practica ſcientia* dicitur à fine, ſic autem habet practicam ſcientiam de his, quæ ſecundum aliquod tempus facit. Mala verò licet ab eo non ſint operabilia, tamen ſub cognitione practica ipſius cadunt, ſicut & bona, inquantum permittit, vel impedit, vel ordinat ea, ſicut & ægritudines cadunt ſub practica ſcientia medici, inquantum per artem ſuam curat eas.

* lib. 3. de anim. text. 49 tom. 2.

Ad primum ergo dicendum, quòd ſcientia Dei eſt cauſa, non quidem ſui ipſius, ſed aliorum: Quorumdam quidem actu, ſcilicet eorum, quæ ſecundum aliquod tempus fiunt: Quorumdam verò virtute, ſcilicet eorum, quæ poteſt facere; & tamen nunquam fiunt.

Ad secundum dicendum; quòd ſcientiam eſſe acceptam à rebus ſcitis, non per ſe convenit ſcientiæ ſpeculativæ, ſed per accidens, inquantum eſt humana.

Ad id verò, quod in contrarium objicitur, dicendum, quod de operabilibus perfecta ſcientia non habetur, niſi ſciantur inquantum operabilia ſunt. Et ideò, cum ſcientia Dei ſit omnibus modis perfecta, oportet quod ſciat ea quæ ſunt à ſe operabilia inquantum hujuſmodi, & non ſolum ſecundum quod ſunt ſpeculabilia. Sed tamen non receditur à nobilitate ſpeculativæ ſcientiæ; quia omnia alia a ſe videt in ſeipſo, ſeipſum autem ſpeculativè cognoſcit: & ſic, in ſpeculativa ſui ipſius ſcientia habet cognitionem & ſpeculativam & practicam omnium aliorum.

QUÆSTIO XV.

De Ideis in tres articulos diviſa.

Post cõſideratione de ſcientia Dei, reſtat cõſiderare de ideis. Et circa hoc quæruntur tria.

¶ Primò, an ſint ideæ.

¶ Secundò, utrum ſint plures.

¶ Tertiò, utrum ſint omnium, quæ cognoſcuntur à Deo.

Articulus Primus.

Utrum ideæ ſint.

Ad primum ſic proceditur. Videtur quòd ideæ non ſint, Dicit enim Dionyſ. 7. cap. de div. nom.* quòd Deus non cognoſcit res ſecundum ideam. Sed ideæ non ponuntur ad aliud, niſi ut per eas cognoſcantur res. Ergo ideæ non ſunt.

¶ 2. Præterea, Deus in ſeipſo cognoſcit omnia, ut ſuprà dictum eſt † ſed ſeipſum non cognoſcit per ideam. Ergo nec alia.

¶ 3. Præterea, Idea ponitur, ut principium cognoſcendi, & operandi, ſed eſſentia divina eſt ſufficiens principium cognoſcendi & operandi omnia: non ergo neceſſe eſt ponere ideas.

Sed contra eſt, quòd dicit Aug.* in lib. 83. q. 46. *Tanta vis in ideis conſtituitur, ut niſi his intellectis, ſapiens eſſe nemo poſſit.*

Infrà q. 44. ar. 3. Et 1. diſt. 36. qu. 2. art. 1. Et verſ. q. 3. art. 1.
* cap. 7. à med.
† qu. 14. art. 5.
* lib. 83. parum à princip. tom. 4.

Concluſio.

Cùm omnia ſint à Deo, non à caſu facta: neceſſarium eſt in ejus mente omnium ideas præexiſtere objectivè, ad quarum ſimilitudinem omnia condita ſunt.

Respondeo dicendum, quod neceſſe eſt ponere in mente divina ideas. *Idea* enim Græcè, Latinè *forma* dicitur. Unde per ideas intelliguntur formæ aliquarum rerum præter ipſas res exiſtentes. Forma autem alicujus rei præter ipſam exiſtens, ad duo eſſe poteſt, vel ut ſit exemplar ejus, cujus dicitur forma: vel ut ſit principium cognitionis ipſius, ſecundum quod formæ cognoſcibilium dicuntur eſſe in cognoſcente. Et quantum ad utrumque eſt neceſſe ponere ideas, quod ſic patet. In omnibus enim, quæ non à caſu generantur, neceſſe eſt formam eſſe finem generationis cujuſcumque: Agens autem non agit propter formam, niſi inquantum ſimilitudo formæ eſt in ipſo. Quod quidem contingit dupliciter. In quibuſdam enim agentibus præexiſtit forma rei fiendæ, ſecundum *eſſe* naturale, ſicut in his quæ agunt per naturam, ſicut homo generat hominem, & ignis ignem. In quibuſdam verò ſecundum eſſe intelligibile: ut in his quæ agunt per intellectum, ſicut ſimilitudo domus præexiſtit in mente ædificatoris, & hæc poteſt dici *idea domus*: quia artifex intendit domum aſſimilare formæ, quam mente concepit. Quia igitur mundus non eſt caſu factus; ſed eſt factus à Deo per intellectum agente (ut infrà * patebit) neceſſe, eſt quod in mente divina ſit forma ad ſimilitudinem cujus mundus eſt factus. Et in hoc conſiſtit ratio ideæ.

* q. 45. art. 6.

Ad primum ergo dicendum, quod Deus non intelligit res ſecundum ideam extra ſe exiſtentem, & ſic etiam Ariſtot.* (Lib. 1. 2. & 3. Metaph.) improbat opinionem Platonis de ideis, ſecundũ quod ponebat eas per ſe exiſtentes, non in intellectu.

* lib. 3. Metaph. à tex. 10. uſque ad fi. cibri tom. 3.

Ad secundum dicendum, quòd licet Deus per eſſentiam ſuam ſe & alia cognoſcat; tamen eſſentia ſua eſt principium operativum aliorum, non autem ſui ipſius: ideo habet rationẽ ideæ ſecundum quod ad alia comparatur, non autem ſecundum quod comparatur ad ipſum Deum.

Ad tertium dicendum, quòd Deus ſecundum eſſentiam ſuam eſt ſimilitudo omnium rerum. Unde Idea in Deo nihil eſt aliud, quàm Dei eſſentia.

Articulus II.

Utrum ſint plures ideæ.

Ad secundum ſic proceditur. Videtur quòd non ſint plures ideæ. Idea enim in Deo eſt ejus eſſentia; ſed eſſentia Dei eſt una tantum: ergo & idea eſt una.

1. d. 36. q. 2. ar. 2. & 1. contr. c. 54. Et ver. q. 3. art. 2. Et opuſc. 9. q. 66.

¶ 2. Præterea, Sicut idea eſt principium cognoſcendi & operandi, ita ars & ſapientia; ſed in Deo non ſunt plures artes & ſapientiæ: Ergo nec plures ideæ.

§. 3. Si dicatur quod ideæ multiplicantur ſecundum reſpectus ad diverſas creaturas: Contra, pluralitas idearum eſt ab æterno: ſi ergo ideæ ſunt plures, creaturæ autem ſunt temporales; ergo temporale erit cauſa æterni.

¶ 4. Præterea, Reſpectus iſti, aut ſunt ſecundùm rem in creaturis tantum, aut etiam in Deo: ſi in creaturis tantum, (cum creaturæ non ſint ab æterno) pluralitas idearum non erit ab æterno, ſi multiplicentur ſolum ſecundum hujuſmodi reſpectus. Si autem realiter ſunt in Deo, ſequitur quod alia pluralitas realis ſit in Deo, quam pluralitas perſonarum, quod eſt contra Damaſc.* dicentem, quòd *in divinis omnia unum ſunt, præter ingenerationem, generationem & proceſſionem.* Sic igitur non ſunt plures ideæ.

* l. 1. c. 9. 10. & 11.

Sed contra eſt, quòd dicit Auguſt.* in lib. 83. quæſt. 46. quòd ideæ ſunt *principales quædam formæ, vel rationes rerum ſtabiles, atque incommutabiles, quæ ipſæ formatæ non ſunt, ac per hoc æternæ, ac ſemper eodem modo ſe habentes, quæ divina intelligentia continentur. Sed cum ipſæ neque oriantur, neque intereant, ſecundum eas tamen formari dicitur omne quod oriri & interire poteſt, & omne quod oritur & interit.*

* lib. 83. qq. q. 46. à medio. tom. 4.

Concluſio.

Cùm in mente divina ſint omnium rerum propriæ rationes, plures ideas in ejus mente eſſe neceſſe eſt, ut intellectas tamen.

Respondeo dicendum, quòd neceſſe eſt ponere plures ideas. Ad cujus evidentiam conſiderandum eſt, quod in quolibet effectu, illud quod eſt ultimus finis, propriè eſt intentum à principali agente; ſicut ordo exercitus à duce. Illud autem quod eſt optimum in rebus exiſtens, eſt bonum ordinis univerſi, ut patet per Philoſophum in 12. Metaph.* Ordo igitur univerſi eſt propriè à Deo intentus, & non per accidens proveniens ſecundum ſucceſſionem agentium, prout quidam dixerunt quòd Deus creavit primum creatum tantum, quod creatum creavit ſecundum creatum, & ſic inde, quouſque producta eſt tanta rerum multitudo: ſecundum quam opinionem Deus non haberet niſi ideam primi creati. Sed, ſi ipſe ordo univerſi eſt per ſe creatus ab eo, & intentus ab ipſo, neceſſe eſt quod habeat ideam ordinis univerſi. Ratio autem alicujus totius haberi non poteſt, niſi habeantur propriæ rationes eorum, ex quibus totum conſtituitur. Sicut ædificator ſpeciem domus concipere non poſſet, niſi apud ipſum eſſet propria ratio cujuſlibet partium ejus. Sic igitur oportet quòd in mente divina ſint propriæ rationes omnium rerum. Unde dicit Auguſtinus * in lib. 83. quæſt. ut ſupra, quod *ſingula propriis rationibus à Deo creata ſunt.* Unde ſequitur, quod in mente divina ſunt plures ideæ. Hoc autem quomodo divinæ ſimplicitati non repugnet facile eſt videre, ſi quis conſideret ideam operati eſſe in mente operantis, ſicut *quod intelligitur*, non non autem ſicut ſpecies *quâ intelligitur*, quæ eſt forma faciens intellectum in actu. Forma enim domus in mente ædificatoris eſt aliquid ab eo intellectum, ad cujus ſimilitudinem domum in materia format. Non eſt autem contra ſimplicitatem divini intellectus; quòd multa intelligat;

* lib. 12. Metaph. text. 52.

* lib. 83. qq. q. 46. poſt med. tom. 4.

Digitized by Google

intelligat : ſed contra ſimplicitatem ejus eſſet, ſi per plures ſpecies ejus intellectus formaretur. Unde plures ideæ ſunt in mente divina, ut intellectæ ab ipſa. Quod hoc modo poteſt videri. Ipſe enim eſſentiam ſuam perfecte cognoſcit : unde cognoſcit eam ſecundum omnem modum, quo cognoſcibilis eſt. Poteſt autem cognoſci non ſolum ſecundum quòd in ſe eſt, ſed ſecundum quòd eſt participabilis ſecundum aliquem modum ſimilitudinis à creaturis. Unaquæque autem creatura habet propriam ſpeciem, ſecundum quòd aliquo modo participat divinæ eſſentiæ ſimilitudinem. Sic igitur inquantum Deus cognoſcit ſuam eſſentiam ut ſic imitabilem à tali creatura, cognoſcit eam ut propriam rationem & ideam hujus creaturæ. Et ſimiliter de aliis. Et ſic patet, quod Deus intelligit plures rationes proprias plurium rerum, quæ ſunt plures ideæ.

Ad primum ergo dicendum, quod idea non nominat divinam eſſentiam inquantum eſt eſſentia, ſed inquantum eſt ſimilitudo vel ratio huius vel illus rei. Unde ſecundum quod ſunt plures rationes intellectæ ex una eſſentia, ſecundum hoc dicuntur plures ideæ.

Ad secundum dicendum, quòd ſapientia & ars ſignificantur ut *quo Deus intelligit*, ſed idea, ut *quod Deus intelligit*. Deus autem uno intellectu intelligit multa, & non ſolum ſecundum quod in ſeipſis ſunt, ſed etiam ſecundum quod intellecta ſunt, quod eſt intelligere plures rationes rerum. Sicut artifex dum intelligit formam domus in materia, dicitur intelligere domum: dum autem intelligit formã domus, ut à ſe ſpeculatam, ex eo quod intelligit ſe intelligere eã, intelligit ideam vel rationẽ domus. Deus autem non ſolum intelligit multas res per eſſentiam ſuam, ſed etiam intelligit ſe intelligere multa per eſſentiam ſuam. Sed hoc eſt intelligere plures rationes rerum, vel plures ideas eſſe in intellectu ejus, ut intellectas.

Ad tertium dicendum, quòd hujuſmodi reſpectus, quibus multiplicantur ideæ; non cauſantur à rebus, ſed ab intellectu divino comparante eſſentiam ſuam ad res.

Ad quartum dicendum: quòd reſpectus multiplicantes ideas non ſunt in rebus creatis, ſed in Deo.

Non tamen ſunt reales reſpectus, ſicut illi quibus diſtinguuntur perſonæ : ſed ſunt reſpectus intellecti à Deo.

Articulus III.

Utrum omnium, quæ cognoſcit Deus, ſint ideæ.

1. d. 36. q. 2. ar. 3. & 1. d. 1. q. 1. ar. 2. c. & ver. q. 3. ar. 4. 5. 6. & 7. & 8.

Ad tertium ſic proceditur. Videtur quod non omnium quæ cognoſcit Deus, ſint ideæ in ipſo: mali enim idea non eſt in Deo, quia ſequeretur malum eſſe in Deo : Sed mala cognoſcuntur à Deo : Ergo non omnium quæ cognoſcuntur à Deo, ſunt ideæ.

** Art. 6. præc. 9. † cap. 5. non multum remotè ante fin.*

¶ 2. Præterea, Deus cognoſcit ea quæ nec ſunt, nec erunt, nec fuerunt, ut ſuprà dictum eſt (q. 14. art. 9.)*, Sed horum non ſunt ideæ : quia dicit Dion. † 5. c. de din. nom quod *exemplaria ſunt divinæ voluntates determinativæ & effectivæ rerum* : Ergo non omnium quæ à Deo cognoſcuntur ſunt ideæ in ipſo.

¶ 3. Præterea: Deus cognoſcit materiã primã, quę non poteſt habere ideam, cùm nullã habeat formã; Ergo idem quod prius.

** lib. 83. qq. q. 46. tom. 4. † lib. 83. qq. q. 46. poſt. med. tom. 4.*

¶ 4. Præterea, Conſtat quod Deus ſcit non ſolum ſpecies, ſed etiã genera & ſingularia & accidentia; Sed horũ non ſunt ideæ, ſecundũ poſitionẽ Platonis, qui primus ideas introduxit, ut dicit Aug.* Non ergo omniũ cognitorũ à Deo, ſunt ideæ in ipſo.

Sed contra, Ideæ ſunt rationes in mente divina exiſtentes, ut per Aug. † patet. Sed omnium; quæ cognoſcit Deus, habet proprias rationes: Ergo omnium, quæ cognoſcit, habet ideam.

Conclusio.

Omnium eorum, quæ ſecundum quodcumque tempus ſiunt, ſunt ideæ in Deo, ex quo exemplaria ſunt, ut verò rationes cognoſcendi omnium ab ipſo factibilium, in ipſo Ideæ ſunt, tam ſpeculativè, quam practicè.

Respondeo dicendum, quòd cum ideæ à Platone ponerentur principia cognitionis rerum, & generationis ipſarum, ad utrumque ſe habet idea, prout in mente divina ponitur. Et ſecundum quod eſt principium factionis rerum, *exemplar* dici poteſt, & ad practicam cognitionem pertinet. Secundum autem quod principium cognoſcitivum eſt, propriè dicitur *ratio*; & poteſt etiam ad ſcientiam ſpeculativam pertinere. Secundum ergo quod *exemplar* eſt, ſecundum hoc ſe habet ad omnia quæ à Deo fiunt ſecundum aliquod tempus : Secundum verò quod principium cognoſcitivum eſt, ſe habet ad omnia quæ cognoſcuntur à Deo, etiamſi nullo tempore fiant, & ad omnia quæ à Deo cognoſcuntur ſecundum propriam rationem, & ſecundum quod cognoſcuntur ab ipſo per modum ſpeculationis.

Ad primum ergo dicendum, quòd malum cognoſcitur à Deo non per propriam rationem, ſed per rationem boni. Et ideo malum non habet in Deo ideam, neque ſecundum quod idea eſt exemplar, neque ſecundum quod eſt *ratio*.

Ad secundum dicendum, quòd eorum quæ neque ſunt neque erunt, neque fuerunt, Deus non habet practicam cognitionem niſi in virtute tantum. Unde reſpectu eorum non eſt idea id Deo ſecundum quod idea ſignificat exemplar, ſed ſolum ſecundum quod ſignificat *rationem*.

Ad tertium dicendum, quòd Plato ſecundum quoſdam poſuit materiam non creatam, & ideo non poſuit ideam eſſe materiæ, ſed materiæ concauſam. Sed quia nos ponimus materiam creatam à Deo, non tamen ſine forma : habet quidem materia ideam in Deo, non tamen aliam ad idea compoſiti. Nam materia ſecundum ſe neque *eſſe* habet, neque cognoſcibilis eſt.

Ad quartum dicendum, quòd genera non poſſunt habere ideam aliam ab idea ſpeciei ſecundũ quod idea ſignificat *exemplar*; quia nunquam genus fit niſi in aliqua ſpecie. Similiter etiam eſt de accidentibus, quæ inſeparabiliter concomitantur ſubjectum, quia hæc ſimul fiunt cum ſubjecto. Accidentia autem quæ ſuperveniunt ſubjecto, ſpecialem ideam habent. Artifex enim per formam domus facit omnia accidentia, quæ à principio concomitantur domum, ſed ea quæ ſuperveniunt domui jam factæ ut picturæ vel aliquid aliud, facit per aliquam aliam formam. Individua verò ſecundũ Platonem non habebant aliam ideam, quàm ideam ſpeciei: Tum quia ſingularia individuantur per materiam, quam ponebat eſſe increatam (ut quidam dicunt) & concauſam ideæ; Tum quia intentio naturæ conſiſtit in ſpeciebus, nec particularia producit, niſi ut in eis ſpecies ſalventur. Sed providentia divina non ſolum ſe extendit ad ſpecies, ſed ad ſingularia, ut infra dicetur*.

** qu. 22 art. 2.*

Quæstio XVI.

De veritate, in octo articulos diviſa.

Quoniam autem ſcientia verorum eſt, poſt conſiderationem ſcientiæ Dei, de Veritate inquirendum eſt.

Circa quam quæruntur octo.

¶ Primò, utrum veritas ſit in re, vel tantum in intellectu.

¶ Secundò, utrum ſit tantum in intellectu componente & dividente.

¶ Tertiò, de comparatione *veri* ad *ens*.

¶ Quartò, de comparatione *veri* ad *bonum*.

¶ Quintò, utrum Deus ſit veritas.

¶ Sextò, utrum omnia ſint vera veritate unâ, vel pluribus.

¶ Septimò, de æternitate veritatis.

¶ Octavò, de incommutabilitate ipſius.

Articulus Primus.

Utrum veritas ſit tantum in intellectu.

*1. d. 19. q. 5. art. Et verit. q. 1. art. 1. * lib. 2. ſoliloq. c. 5. t. 1. † eodem lib. & c. * Solilloq. lib. 2. c. 5. in fin. t. 1.*

Ad primum ſic proceditur. Videtur quòd veritas non ſit tantum in intellectu, ſed magis in rebus. Auguſt. enim* in lib. Sol. reprobat hanc notificationem Veri : *Verum eſt id quod videtur* : quia ſecundum hoc lapides qui ſunt in abditiſſimo terræ ſinu, non eſſent veri lapides, quia non videntur. † Reprobat etiam iſtam *Verum eſt quod ita ſe habet, ut videtur cognitori, ſi velit & poſſit cognoſcere*; quia ſecundum hoc ſequeretur quòd nihil eſſet verum, ſi nullus poſſet cognoſcere. Et diffinit ſic verum : * *Verum eſt id quod eſt* : Et ſic videtur quod veritas ſit in rebus, & non in intellectu.

*† Ut patet 11. Metaph. text. 6. & l. 4. text. 17. uſque ad 25. t. 3. * 1. Poſt. text. 5. † cap. de ſubſtantia, non procul à fin. t. 1. * lib. 6. Metaph. tex. 8. tom. 3.*

¶ 2. Præterea, Quicquid eſt verum, veritate verum eſt. Si igitur veritas eſt in intellectu ſolo, nihil erit verum niſi ſecundum quod intelligitur : quod eſt error antiquorum Philoſophorum †, qui dicebant omne quod videtur, eſſe verum. Ad quod ſequitur contradictoria ſimul eſſe vera : cùm contradictoria ſimul à diverſis vera eſſe videantur.

¶ 3. Præterea, *Propter quod unumquodque tale, & illud magis*, ut patet primo Poſteriorum (text. 5.)*. Sed ex eo quòd res eſt, vel non eſt, eſt opinio vel ratio vera vel falſa, ſecundum Philoſophum †. In prædicamentis : Ergo veritas magis eſt in rebus quam in intellectu.

Sed contra eſt, quod Philoſophus dicit* ſexto Metaphyſicor. quod *verum & falſum non ſunt in rebus, ſed in intellectu*.

Conclusio.

Verum cùm ſit terminus intellectus, ſicut bonum appetitus, veritatem omnem in intellectu eſſe oportet principaliter, ſecundario autem in rebus ſecundum ordinem ad intellectum, à quo dependent.

Respondeo dicendum, quòd ſicut bonum nominat id, in quod tendit appetitus, ita Verum nominat id, in quod tendit intellectus. Hoc autem diſtat inter appetitum & intellectum, ſive quamcumque cognitionem : quia cognitio eſt ſecundum quod cognitum eſt in cognoſcente; appetitus autem eſt ſecundum quod appetens inclinatur in ipſam rem appetitam. Et ſic terminus appetitus, quod eſt *bonum*, eſt in re appetibili; ſed terminus cognitionis, quod eſt *verum*, eſt in ipſo intellectu. Sicut autem *bonum eſt* in re inquantum habet ordinem ad appetitum, & propter hoc ratio bonitatis derivatur à re appetibili in appetitum, ſecundum quod appetitus dicitur bonus, prout eſt boni : ita, cùm *verum* ſit in intellectu, ſecundum quod conformatur rei intellectæ, neceſſe eſt quòd ratio *veri* ab intellectu ad rem intellectam derivetur, ut res etiam intellecta vera dicatur, ſecundum quod habet aliquem ordinem ad intellectum. Res autem intellecta ad intellectum aliquem poteſt habere ordinem vel per ſe, vel per accidens. Per ſe quidem habet ordinẽ ad intellectum, à quo dependet ſecundũ ſuum *eſſe*; per accidens autem ad intellectum, à quo cognoſcibilis eſt. Sicut ſi dicamus quòd domus cõparatur ad intellectum artificis per ſe, per accidens autem comparatur ad intellectũ, à quo non dependet. Judicium autem de re non ſumitur ſecundum id quod ineſt ei per accidens, ſed ſecundum id quod ineſt ei per ſe. Unde unaquæque res dicitur *vera* abſolutè, ſecundũ ordinem ad intellectum, a quo dependet. Et inde eſt quod res artificiales dicuntur *vera* per ordinem ad intellectum noſtrum : dicitur enim domus vera, quæ aſſequitur ſimilitudinem formæ, quæ eſt in mente artificis, & dicitur oratio *vera*, inquantũ eſt ſignum intellectus veri. Et ſimiliter res naturales dicuntur eſſe *vera*, ſecundum quod aſſequuntur ſimilitudinem ſpecierum, quæ ſunt in mente divina: Dicitur enim *verus* lapis, qui aſſequitur propriã lapidis naturã ſecundũ præcõceptionẽ intellectus divini. Sic ergo *veritas* principaliter eſt in intellectu, ſecũdariò verò in rebus, ſecundũ quod

comparantur ad intellectum ut ad principium. Et ſecundum,
* cap. 6. tom. 1. hoc veritas diverſimodè notificatur. Nam Aug. in lib. de vera * religione (cap. 36.) dicit quòd *veritas eſt qua oſtenditur id quod eſt*. Et Hilarius dicit, quod verum eſt declarativum aut manifeſtativum eſſe. Et hoc pertinet ad veritatem ſecundum quòd eſt in intellectu. Ad veritatem autem rei ſecundum ordinem ad
* cap. 36. ubi. ſup. tom. 1. † in dial. de verit. c. 2. intellectum, pertinet deffinitio Aug. * in lib. de vera relig. (ubi ſup.) *Veritas eſt ſumma ſimilitudo principii, quæ ſine ulla diſſimilitudine eſt*. Et quædam deffinitio Anſelm. † talis: Veritas eſt rectitudo ſola mente perceptibilis; nam rectum eſt, quod principio concordat: Et quædam diffinitio Avic. talis: *Veritas uniuſcuiuſque rei eſt proprietas ſui eſſe quod ſtabilitum eſt ei*. Quòd autem dicitur quòd *veritas eſt adæquatio rei & intellectus*, poteſt ad utrumque pertinere.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd Auguſt. loquitur de veritate rei, & excludit à ratione hujus veritatis comparationem ad intellectum noſtrum. Nam id quod eſt per accidens, ab unaquaque diffinitione excluditur.

AD SECUNDUM dicendum, quòd antiqui Philoſophi ſpecies rerum naturalium non dicebant procedere ab aliquo intellectu; ſed eas provenire à caſu. Et quia conſiderabant, quod verum importat comparationem ad intellectum, cogebantur veritatem rerum conſtituere in ordine ad intellectum noſtrum.
* com. ment. cit. in arg. Ex quo inconvenientia ſequebatur, quæ Philoſophus proſequitur in quarto Metaphyſ. * Quæ quidem inconvenientia non accidunt, ſi ponamus veritatem rerum conſiſtere in comparatione ad intellectum divinum.

AD TERTIUM dicendum, quod licet veritas intellectus noſtri à re cauſetur, non tamen oportet quod in re per prius inveniatur ratio veritatis; ſicut neque in medicina per prius invenitur ratio ſanitatis quàm in animali. Virtus enim medicinæ, non ſanitas ejus, cauſat ſanitatem, cùm non ſit agens univo-
* loc. cit. in arg. cum. Et ſimiliter eſſe rei, non veritas ejus, cauſat veritatem intellectus. Unde Philoſophus dicit *, quod opinio & oratio vera eſt ex eo quod res eſt, non ex eo quod res vera eſt.

ARTICULUS II.

Utrum veritas ſit tantum in intellectu componente & dividente.

1. d. 19. q. 5 ar. 1. 7. & veri. qu. 1. art. 3. * lib. 3. text. 26. tom. 2. AD SECUNDUM ſic proceditur. Videtur quòd veritas non ſit ſolum in intellectu componente & dividente. Dicit enim Philoſophus in 3. de anima, (text. 26. fine cap. 6.) * quod ſicut ſenſus propriorum ſenſibilium ſemper veri ſunt, ita & intellectus ejus quod quid eſt; Sed compoſitio & diviſio non eſt, neque in ſenſu neque in intellectu cognoſcēte quod quid eſt. Ergo veritas non ſolū eſt in compoſitione & diviſione intellectus.

¶ 2. Præterea, Iſaac dicit in libro de diffinitionibus, quod *veritas eſt adæquatio rei & intellectus*; ſed ſicut intellectus complexorum poteſt adæquari rebus, ita intellectus incomplexorum, & etiam ſenſus ſentiens rem ut eſt: Ergo veritas non eſt ſolum in compoſitione & diviſione intellectus.

* text. 9. tom. 3. SED CONTRA eſt, quod dicit Philoſophus in 6. Metaph. (text. 9.) * quod *circa ſimplicia & quod quid eſt, non eſt veritas nec in intellectu, neque in rebus*.

CONCLUSIO.

Verum eſt tantum in intellectu componente, vel dividente, non autem in ſenſu, vel intellectu quid eſt rei concipiente.

* Artic. præced. RESPONDEO dicendum, quòd *verum* (ſicut dictum * eſt) ſecundum ſui primam rationem eſt in intellectu. Cùm autem omnis res ſit vera ſecundum quod habet propriam formam naturæ ſuæ: neceſſe eſt quòd intellectus inquantum eſt cognoſcens, ſit verus inquantum habet ſimilitudinem rei cognitæ, quæ eſt forma ejus inquantum eſt cognoſcens. Et propter hoc per conformitatem intellectus & rei veritas diffinitur. Unde conformitatem iſtam cognoſcere, eſt cognoſcere veritatem. Hanc autem nullo modo ſenſus cognoſcit. Licet enim viſus habeat ſimilitudinem viſibilis, non tamen cognoſcit comparationem quæ eſt inter rem viſam & id quod ipſe apprehendit de ea. Intellectus autem conformitatem ſui ad rem intelligibilem cognoſcere poteſt: ſed tamen non apprehendit eam ſecundum quod cognoſcit de aliquo *quod quid eſt*; ſed quando judicat rem ita ſe habere, ſicut eſt forma quam de re apprehendit, tunc primò cognoſcit & dicit verum. Et hoc facit componendo, & dividendo. Nam in omni propoſitione, aliquam formam ſignificatam per prædicatum, vel applicat alicui rei ſignificatæ per ſubjectum, vel removet ab ea; & ideo, bene invenitur quod ſenſus eſt verus de aliqua re, vel intellectus cognoſcendo *quod quid eſt*: ſed non quòd cognoſcat aut dicat verum. Et ſimiliter eſt de vocibus incomplexis. Veritas igitur poteſt eſſe in ſenſu: vel in intellectu cognoſcente quod quid eſt ut in quadam re vera, non autem ut cognitum in cognoſcente; quod importat nomen *veri*. Perfectio enim intellectus eſt *verum* ut cognitum. Et ideò, propriè loquendo, veritas eſt in intellectu componente & dividente; non autem in ſenſu, neque in intellectu cognoſcente *quod quid eſt*. Et per hoc patet ſolutio ad objecta.

ARTICULUS. III.

Utrum verum & ens convertantur.

Ver. q. 1. ar. 2. 1. & 1. d. 19. q. 5. ar. 1. * Art. 1. hujus q. AD TERTIUM ſic proceditur. Videtur quòd verum & ens non convertantur. Verum enim eſt propriè in intellectu, (ut dictum eſt *;) ens autem propriè eſt in rebus. Ergo non convertuntur.

¶ 2. Præterea, Id quod ſe extendit ad *ens* & *non ens*, non convertitur cum ente; ſed verum ſe extendit ad *ens* & *non ens*, nam verum eſt, quod eſt, eſſe quod non eſt, non eſſe: Ergo *verum* & *ens* non convertuntur.

¶ 3. Præterea, Quæ ſe habent ſecundum prius & poſterius, non videntur converti: ſed *verum* videtur prius eſſe quàm ens, nam non intelligitur ens niſi ſub ratione *veri*: Ergo videtur quòd non ſunt convertibilia.

SED CONTRA eſt, quod dicit Philoſophus * 2. Metaphyſic. quòd eadem eſt diſpoſitio rerum in *eſſe* & *veritate*. * text. 4. tom. 3.

CONCLUSIO.

Cùm quodcumque ſit cognoſcibile & verum, inquantum ens, verum ipſum cum ente converti neceſſe eſt, ſicut & bonum: addit tamen verum ipſi enti ordinem ad intellectum.

RESPONDEO, dicendum quod ſicut *bonum* habet rationem appetibilis, ita *verum* habet ordinem ad cognitionem. Unumquodque autem inquantum habet de eſſe, in tantum eſt cognoſcibile. Et propter hoc dicitur in 3. de anima (text. 37. vel cap. 8.) *, quod *anima eſt quodammodo omnia* ſecundum ſenſum & intellectum. Et ideo; ſicut *bonum* convertitur cum ente, ita & *verum*; Sed tamen ſicut *bonum* addit rationem appetibilis ſupra *ens*, ita & *verum* comparationem ad intellectum. * text. 37. tom. 2.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd *verum* eſt in rebus, & in intellectu (ut dictum eſt. *) *Verum* autem, quod eſt in rebus, convertitur cum ente ſecundum ſubſtantiam; ſed *verum*, quod eſt in intellectu, convertitur cum ente, ut manifeſtativum cum manifeſtato. Hoc enim eſt de ratione *veri* ut dictum eſt * Quamvis poſſet dici, quòd etiam *ens* eſt in rebus & in intellectu, ſicut & verum: licet verum principaliter ſit in intellectu, *ens* verò principaliter in rebus. Et hoc accidit propter hoc quòd *verum* & *ens* differunt ratione. * Art. 1. hujus q. * Ibid.

AD SECUNDUM dicendum, quòd *non ens* non habet in *ſe* unde cognoſcatur; ſed cognoſcitur, inquantum intellectus facit illud cognoſcibile. Unde verum fundatur in non ente, inquantum *non ens* eſt quoddam *ens rationis*, apprehenſum ſcilicet à ratione.

AD TERTIUM dicendum, quòd cùm dicitur, quòd *ens* non poteſt apprehendi ſine ratione *veri*; hoc poteſt dupliciter intelligi. Uno modo ita quòd non apprehendatur *ens*, niſi ratio *veri* conſequatur apprehenſionem entis. Et ſic locutio habet veritatem. Alio modo poſſet ſic intelligi, quòd ens non poſſet apprehendi; niſi apprehenderetur ratio *veri*. Et hoc falſum eſt: Sed *verum* non poteſt apprehendi, niſi apprehendatur ratio entis: quia ens cadit in ratione *veri*. Et eſt ſimile, ſicut ſi comparemus *intelligibile ad ens*, non enim poteſt intelligi *ens*, quin *ens* ſit intelligibile, ſed tamen poteſt intelligi ens ita quòd non intelligatur ejus intelligibilitas. Et ſimiliter *ens intellectum* eſt *verum*; non tamen intelligendo, *ens* intelligitur *verum*.

ARTICULUS IV.

Utrum bonum ſecundum rationem ſit prius, quàm verum.

AD QUARTUM ſic proceditur. Videtur quòd *bonum* ſecundum rationem ſit prius, quàm *verum*. Quod enim eſt univerſalius, ſecundum rationem prius eſt: ut patet ex primo Phyſ. * Sed *bonum eſt* univerſalius quàm *verum*. Nam *verum eſt* quoddam bonum, ſcilicet intellectus: Ergo *bonum* prius eſt ſecundum rationem quàm *verum*. Ver q. 21 art. 3. * tex. 49. Et ex 1. text. primi libri tom. 2.

¶ 2. Præterea, *Bonum eſt* in rebus *verum autem* in compoſitione & diviſione intellectus, ut dictum (art. 2.) * eſt; Sed ea quæ ſunt in re, ſunt priora his quæ ſunt in intellectu: Ergo prius eſt ſecundum rationem, *bonum* quàm *verum*. * Art. 2. hujus q.

¶ 3. Præterea, Veritas eſt quædam ſpecies virtutis, ut patet in 4. Ethic. * Sed virtus continetur ſub bono: Eſt enim *bona qualitas mentis*, ut dicit Auguſt. † Ergo *bonum eſt* prius quam *verum*. * cap. 7. tom 5. † lib. 6. cont. Iulian. c. 7. tom. 7.

SED CONTRA, quòd eſt in pluribus, eſt prius ſecundum rationem. Sed *verum* eſt in quibuſdam, in quibus non eſt bonum, ſcilicet in mathematicis; Ergo *verum eſt* prius ſecundum rationem quàm *bonum*.

CONCLUSIO.

Verum cùm propinquius ſit enti quàm bonum, & ipſam cognitionem reſpiciat, quæ prior eſt appetitione, quàm reſpicit bonum, eſt prius ſecundum ſuam rationem, quàm bonum.

RESPONDEO dicendum, quòd licet *bonum* & *verum* ex ſuppoſito convertantur cum ente, tamen ratione differunt. Et ſecundum hoc, *verum* abſolutè loquendo ſecundum rationem prius eſt quàm *bonum*, quod ex duobus apparet. Primò quidem ex hoc, quod *verum* propinquius ſe habet ad *ens*, quod eſt prius quàm *bonum*. Nam *verum* reſpicit ipſum *eſſe* ſimpliciter & immediate: ratio autem boni conſequitur *eſſe* ſecundum quod eſt aliquo modo perfectum, ſic enim appetibile eſt. Secundo apparet ex hoc, quod cognitio naturaliter præcedit appetitum. Unde, cùm *verum* reſpiciat cognitionem, bonum autem appetitum, prius erit *verum* quàm *bonum* ſecundum rationem.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd voluntas & intellectus mutuò ſe includunt: nam intellectus intelligit voluntatem & voluntas vult intellectum intelligere. Sic ergo, inter illa quæ ordinantur ad objectum voluntatis, continentur etiam ea quæ ſunt intellectus, & è converſò. Unde in ordine appetibilium *bonum* ſe habet ut univerſale, & *verum* ut particulare: in ordine autem intelligibilium, eſt econverſò. Ex hoc ergo quod *verum* eſt quoddam bonum, ſequitur quòd *bonum* ſit prius in ordine appetibilium, non autem quod ſit prius ſimpliciter.

AD SECUNDUM dicendum, quòd ſecundū hoc eſt aliquid prius ratione, quod prius cadit in intellectu. Intellectus autē per prius apprehendit

Digitized by Google

apprehendit ipſum ens, & ſecundariò apprehendit ſe intelligere ens, & tertiò apprehendit ſe appetere ens. Vnde primò eſt ratio entis; ſecundò ratio veri, tertiò ratio boni: licèt bonum ſit in rebus.

Ad tertium dicendum, quòd virtus quæ dicitur *Veritas*, non eſt veritas communis, ſed quædam veritas, ſecundum quam homo in dictis & factis oſtendit ſe vt eſt. Veritas autem vitæ dicitur particulariter, ſecundum quod homo in vita ſua implet illud ad quod ordinatur per intellectum divinum: ſicut etiam dictum * eſt, veritatem eſſe in cæteris rebus. Veritas autem iuſtitiæ eſt, ſecundum quod homo ſervat id quod debet alteri ſecundum ordinem legum. Vnde ex his particularibus veritatibus non eſt procedendum ad veritatem communem.

* Ar. 1. huius q.

Articulus V.

Vtrum Deus ſit veritas.

1. 2. q. 3. art. 7. co. & q. 93. art. 1. 3. & 2. 2. q. 27 art. 4. co & 1. cont. c. 59. & 60. 61. & 62. & lib. 3. c. 51. & opuſc. 3. c. 105. & Ioan. 14. lect. 2. co. 1. fin. * lib de vera relig. c 36. tom. 1. † Art. 1. & 2. huius q.

Ad qvintvm ſic proceditur. Videtur quòd Deus non ſit veritas. Veritas enim conſiſtit in compoſitione & diviſione intellectus: ſed in Deo non eſt compoſitio & diviſio: Ergo non eſt ibi veritas.

¶ 2. Præterea, Veritas ſecundum * Auguſt. in lib. de vera relig. eſt *ſimilitudo principij*: Sed Dei non eſt ſimilitudo ad principium; Ergo in Deo non eſt veritas.

¶ 3. Præterea, Quidquid dicitur de Deo, dicitur de eo vt de prima cauſa omnium: Sicut *eſſe* Dei eſt cauſa omnis *eſſe*: & bonitas eius eſt cauſa omnis boni. Si ergo in Deo ſit veritas, omne verum erit ab ipſo. Sed aliquem peccaſſe eſt verum: ergo hoc erit à Deo. Quod patet eſſe falſum.

Sed contra eſt, quod dicitur Ioan. 14. *Ego ſum via, veritas & vita.*

Conclusio.

Deus cùm ſit ſuum eſſe & intelligere, & menſura omnis eſſe & intellectus, in ipſo non ſolum eſt veritas, ſed ipſe ſumma & prima veritas eſt.

Respondeo dicendum, quòd ſicut dictum † eſt, veritas invenitur in intellectu, ſecundum quod apprehendit rem vt eſt, & in re ſecundum quod habet *eſſe* conformabile intellectui. Hoc autem maximè invenitur in Deo. Nam *eſſe* ſuum non ſolum eſt conforme ſuo intellectui; ſed etiam eſt ipſum ſuum *intelligere*: & ſuum intelligere eſt menſura & cauſa omnis alterius *eſſe* & omnis alterius intellectus: & ipſe eſt ſuum *eſſe* & *intelligere*. Vnde ſequitur, quòd non ſolum in ipſo ſit Veritas; ſed quod ipſe ſit ipſa ſumma & prima Veritas.

Ad primum ergo dicendum, quòd licet in intellectu divino non ſit compoſitio & diviſio: tamen ſecundum ſuam ſimplicem intelligentiam iudicat de omnibus, & cognoſcit omnia complexa. Et ſic in intellectu eius eſt veritas.

Ad secundum dicendum, quòd verum intellectus noſtri eſt ſecundum quod conformatur ſuo principio, ſcilicet rebus à quibus cognitionem accipit. Veritas etiam rerum eſt, ſecundum quod conformantur ſuo principio, ſcilicet intellectui divino; ſed hoc propriè loquendo non poteſt dici in veritate divina: niſi fortè ſecundum quod veritas appropriatur filio qui habet principium. Sed ſi de veritate eſſentialiter dicta loquamur, non poteſt intelligi, niſi reſolvatur affirmativa in negativam: ſicut cùm dicitur, *Pater eſt à ſe, quia non eſt ab alio.* Et ſimiliter dici poteſt ſimilitudo principij Veritas divina, inquantum eſſe ſuum non eſt ſuo intellectui diſſimile.

Ad tertium dicendum, quòd non ens, & privationes, non habent ex ſeipſis veritatem, ſed ſolum in apprehenſione intellectus. Omnis autem apprehenſio intellectus à Deo eſt. Vnde quicquid eſt veritas in hoc quod dico, *Iſtum fornicari eſt verum*, totum eſt à Deo; Sed ſi arguatur: *Ergo iſtum fornicari eſt à Deo*, eſt fallacia accidentis.

Articulus VI.

Vtrum ſit vna ſola veritas, ſecundùm quam omnia ſunt vera.

1. 2. q. 95. art. 1. 3. & 1. diſt. 19. qu. 5. art. 2. & ver. q. 1. art. 4. & 8. & Pſ. 11. col. 2. * lib. 14. de Trin. c. 8. & l. 15. c. 1. circa fin. tom. 5. † in dial. de verit. c. 14. circa fin.

Ad sextvm ſic proceditur. Videtur quòd vna ſola ſit veritas, ſecundum quam omnia ſunt vera. Quia ſecundum * Aug (lib. 14. de Trin. cap. 8. & lib. 5. cap. 1.) *nihil eſt maius mente humana, niſi Deus*; Sed veritas eſt maior mente humana, alioquin mens iudicaret de veritate: Nunc autem omnia iudicat ſecundum veritatem, & non ſecundum ſeipſam: Ergo ſolus Deus eſt veritas: Ergo non eſt alia veritas quàm Deus.

¶ 2. Præterea, Anſel. dicit in † lib. de veritate, (c. 14.) quòd *ſicut tempus ſe habet ad temporalia, ita veritas ad res veras*; ſed vnum eſt tempus omnium temporalium: Ergo vna eſt veritas, qua omnia vera ſunt.

Sed contra eſt, quòd in Pſalm. 11. dicitur, *Diminutæ ſunt veritates à filiis hominum.*

Conclusio.

Veritas relata ad intellectum, in quo prius eſt quàm in rebus, multiplicatur ſecundum intellectuum multiplicationem: relata vero ad res non niſi vna eſt & prima, cuius ratione omnia vera dicuntur.

Respondeo dicendum, quòd quodammodo vna eſt veritas, qua omnia ſunt vera, & quodammodo non: Ad cuius evidentiam ſciendum eſt, quòd quando aliquid prædicatur vnivocè de multis, illud in quolibet eorum ſecundum propriam rationem invenitur; ſicut animal in qualibet ſpecie animalis? Sed quando aliquid dicitur analogicè de multis, illud invenitur ſecundum propriam rationem in vno eorum tantum, à quo alia denominantur, ſicut *ſanum* dicitur de animali, & vrina, & medicina: non quòd ſanitas ſit niſi in animali tantum; ſed à ſanitate animalis denominatur medicina *ſana* inquantum eſt illius ſanitatis effectiva; & vrina, inquantum eſt illius ſanitatis ſignificativa. Et quamvis ſanitas non ſit in medicina, neque in vrina; tamen in vtroque eſt aliquid, per quod illud quidem facit, iſtud autem ſignificat ſanitatem. * Dictum eſt autem quòd veritas per prius eſt in intellectu; & per poſterius in rebus, ſecundum quod ordinantur ad intellectum divinum. Si ergo loquamur de veritate, prout exiſtit in intellectu ſecundum propriam rationem: ſic in multis intellectibus creatis ſunt multæ veritates: & in vno & eodem intellectu; ſecundum plura cognita. Vnde dicit * Gloſſ. ſuper illud Pſal. 11. *Diminutæ ſunt veritates à filiis hominum quod ſicut ab vna facie hominis reſultant plures ſimilitudines in ſpeculo, ſic ab vna veritate divina reſultant plures veritates.* Si verò loquamur de veritate ſecundum quod eſt in rebus, ſic omnes ſunt veræ vna prima veritate, cui vnumquodque aſſimilatur ſecundum ſuam entitatem. Et ſic, licet plures ſint eſſentiæ vel formæ rerum: tamen vna eſt veritas divini intellectus, ſecundum quam omnes res denominantur veræ.

* Art. 1. huius q.

* Eſt gloſ. Aug. in iſtum Pſ. 11. c. 8.

Ad primum ergo dicendum, quòd anima non ſecundum quamcumque veritatem iudicat de rebus omnibus: ſed ſecundum veritatem primam: inquantum reſultat in ea ſicut in ſpeculo ſecundum prima intelligibilia. Vnde ſequitur, quod veritas prima ſit maior anima. Et tamen etiam veritas creata, quæ eſt in intellectu noſtro, eſt maior anima non ſimpliciter, ſed ſecundum quid, inquantum eſt perfectio eius: ſicut etiam ſcientia poſſet dici maior anima. Sed verum eſt, quod nihil ſubſiſtens eſt maius mente rationali, niſi Deus.

Ad secundum dicendum, quòd dictum Anſelmi veritatem habet, ſecundum quod res dicuntur veræ per comparationem ad intellectum divinum.

Articulus VII.

Vtrum veritas creata ſit æterna.

1. d. 19. q. 5. ar. 3. & ver. q. 1. ar. 1. 2. * l. b. 2. c. 8. ad. ber. vnum ſimiles, tom 1.

Ad septimvm ſic proceditur. Videtur quòd veritas creata ſit æterna. Dicit enim Auguſt. in * lib. de libero arbitr. quod *nihil eſt magis æternum quàm ratio circuli, & duo & tria eſſe quinque*: Sed horum veritas eſt veritas creata: Ergo veritas creata eſt æterna.

¶ 2. Præterea, Omne quod eſt ſemper, eſt æternum, ſed vniverſalia ſunt vbique & ſemper. Ergo ſunt æterna. Ergo & verum quod eſt maximè vniverſale.

¶ 3. Præterea, Id quod eſt verum in præſenti, ſemper fuit verum eſſe futurum. Sed ſicut veritas propoſitionis de præſenti eſt veritas creata, ita veritas propoſitionis de futuro: Ergo aliqua veritas creata eſt æterna.

¶ 4. Præterea, Omne quod caret principio & fine, eſt æternum, ſed veritas enuntiabilium caret principio & fine, quia ſi veritas incepit, cum ante non eſſet: verum erat veritatem non eſſe, & vtique aliqua veritate verum erat, & ſic veritas erat antequam inciperet. Et ſimiliter ſi ponatur veritatem habere finem: ſequitur quod ſit poſtquam deſierit, verum enim erit veritatem non eſſe: Ergo veritas eſt æterna.

Sed contra eſt, quod ſolus Deus eſt æternus, vt ſupra habitum eſt. * (qu. 10. art. 3.)

* qu. 10. art. 3.

Conclusio.

Nulla creata veritas eſt æterna, ſed ſola veritas divini intellectus, qui ſolus eſt æternus, & à quo ipſa eius veritas indiſtincta eſt.

Respondeo dicendum, quòd veritas enuntiabilium non eſt aliud quàm veritas intellectus. Enuntiabile enim eſt in intellectu, & eſt in voce. Secundum autem quod eſt in intellectu, habet per ſe veritatem: ſed ſecundum quod eſt in voce, dicitur *verum enuntiabile*, ſecundum quod ſignificat aliquam veritatem intellectus: non propter aliquam veritatem in enuntiabili exiſtentem, ſicut in ſubiecto: ſicut vrina dicitur ſana non à ſanitate, quæ in ipſa ſit, ſed à ſanitate animalis quam ſignificat. Similiter etiam * ſupra dictum eſt (art. 4.) quod res denominantur veræ à veritate intellectus. Vnde ſi nullus intellectus eſſet æternus, nulla veritas eſſet æterna: ſed quia ſolus intellectus divinus eſt æternus, in ipſo ſolo veritas æternitatem habet. Nec propter hoc ſequitur, quod aliquid aliud ſit æternum quàm Deus: quia veritas intellectus divini eſt ipſe Deus, vt ſupra * oſtenſum eſt (art. 5.)

* Art. 4. huius q.

* Art. 5. huius q.

Ad primum ergo dicendum, quòd, ratio circuli, & *duo & tria eſſe quinque*, habent æternitatem in mente divina.

Ad secundum dicendum, quòd *aliquid eſſe ſemper & vbique*, poteſt intelligi dupliciter. Vno modo quia habet in ſe vnde ſe extendat ad omne tempus, & ad omnem locum, ſicut Deo competit eſſe vbique & ſemper. Alio modo, quia non habet in ſe quod determinetur ad aliquẽ locũ vel tempus, ſicut materia prima dicitur eſſe vna, non quia habet vnam formam: Sicut homo eſt vnus ab vnitate vnius formæ; ſed per remotionem omnium formarum diſtinguentium. Et per hunc modum quodlibet vniverſale dicitur eſſe vbique & ſemper: inquantum vniverſalia abſtrahuntur ab hîc & nunc: ſed ex hoc non ſequitur ea eſſe æterna, niſi in intellectu, ſi quis ſit æternus.

Ad tertium dicendum, quòd illud, quod nunc eſt, ex eo futurum fuit antequam eſſet, quia in cauſa ſua erat, vt fieret. Vnde ſublata cauſa non eſſet futurum illud fieri, ſola autem cauſa prima eſt æterna. Vnde ex hoc non ſequitur, quòd ea quæ ſunt, ſemper fuerit verum ea eſſe futura, niſi quatenus in cauſa ſempiterna fuit vt eſſent futura. Quæ quidem cauſa ſolus Deus eſt.

Ad qvartvm dicendum, quòd quia intellectus noſter non eſt æternus, nec veritas enuntiabilium, quæ à nobis formantur, eſt æterna, ſed quandoque incepit. Et antequam huiuſmodi

Digitized by Google

di veritas eſſet; non erat verum dicere, veritatem talem eſſe; niſi ab intellectu divino, in quo ſolo veritas eſt æterna: ſed nunc verum eſt dicere, veritatem illam tunc non fuiſſe. Quod quidem non eſt verum, niſi veritate quæ nunc eſt in intellectu noſtro; non autem per aliquam veritatem ex parte rei, quia iſta eſt veritas de non ente: *Non ens* autem non habet ex ſe ut ſit verum; ſed ſolummodo ex intellectu apprehendente ipſum. Unde intantum eſt verum dicere veritatem non fuiſſe, inquantum apprehendimus non *eſſe* ipſius ut præcedens *eſſe* eius.

Articulus VIII.

Utrum veritas ſit immutabilis.

1.d.19. q.5.a.3. & verit. q.1.ar.6. * lib.2. de liber. arb c.12. nõ procul à fin.t.1. Et de vera relig. c.30. † in dial. de verit. cap.8.& 12.

AD OCTAVUM ſic proceditur. Videtur quòd veritas ſit immutabilis. Dicit enim Auguſt. in lb.2.de lib.arbit.(c.12.) * quod *veritas non eſt æqualis menti: quia eſſet mutabilis ſicut & mens.*

¶ 2. Præterea, Id quod remanet poſt omnem mutationem, eſt immutabile; ſicut prima materia eſt ingenita & incorruptibilis, quia remanet poſt omnem generationem & corruptionem; Sed veritas remanet poſt omnem mutationem: quia poſt omnem mutationem verum eſt dicere, *eſſe* vel *non eſſe*: Ergo veritas eſt immutabilis.

¶ 3. Præterea, Si veritas enuntiationis mutatur, maximè mutatur ad mutationem rei: Sed ſic non mutatur. Veritas enim ſecundum † Anſelm. (in dial. de verit.) eſt rectitudo quædam, inquantum aliquid *implet id quod eſt de ipſo in mente divina.* Hæc autem propoſitio, *Socrates ſedet*, accipit à mente divina, ut ſignificet Socratem ſedere; quod ſignificat etiam eo non ſedente: Ergo veritas propoſitionis nullo modo mutatur.

¶ 4. Præterea, Ubi eſt eadem cauſa, eſt & idem effectus; ſed eadem res eſt cauſa veritatis harum trium propoſitionum. *Socrates ſedet, ſedebit, & ſedit*; Ergo eadem eſt harum veritas; Sed oportet quod alterum horum ſit verum: Ergo veritas harum propoſitionum immutabiliter manet. Et eadem ratione veritas cuiuſlibet alterius propoſitionis.

SED CONTRA eſt, quòd dicitur in Pſalm.11. *Diminutæ ſunt veritates à filiis hominum.*

Concluſio.

Sola divini intellectus veritas immutabilis eſt, noſtri verò mutabilis, in quo eſt opinionum alternatio, & quem res multæ latent: veritas autem rerum naturalium immutabilis eſt.

* Art.1. huius q.

RESPONDEO dicendum, quòd (ſicut ſuprà * dictum eſt) Veritas propriè eſt in ſolo intellectu; res autem dicuntur veræ à veritate quæ eſt in aliquo intellectu. Unde mutabilitas veritatis conſideranda eſt circa intellectum. Cuius quidem veritas in hoc conſiſtit, quod habeat conformitatem ad res intellectas: Quæ quidem conformitas variari poteſt dupliciter; ſicut & quælibet alia ſimilitudo ex mutatione alterius extremi. Unde uno modo variatur veritas ex parte intellectus; ex eo quod de re eodem modo ſe habente aliquis aliam opinionem accipit: alio modo, ſi opinione eadem manente res mutetur. Et utroque modo fit mutatio de vero in falſum. Si ergo ſit aliquis intellectus in quo non poſſit eſſe alternatio opinionum, vel cuius acceptionem non poteſt ſubterfugere res aliqua: in eo eſt immutabilis veritas. Talis autem eſt intellectus divinus, ut ex ſuperioribus patet. (q.12.a.13.) * Unde veritas divini intellectus eſt immutabilis: veritas autem intellectus noſtri mutabilis eſt, non quod ipſa ſit ſubiectum mutationis; ſed inquantum intellectus noſter mutatur de veritate in falſitatem, ſic enim formæ *mutabiles* dici poſſunt. Veritas autem intellectus divini eſt, ſecundum quam res naturales dicuntur veræ, quæ eſt omnino immutabilis.

* qu.12. art.13.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod Auguſt. loquitur de veritate divina.

AD SECUNDUM dicendum, quòd *verum* & *ens* ſunt convertibilia. Unde ſicut ens non generatur, neque corrumpitur per ſe: ſed per accidens, inquantum hoc vel illud ens corrumpitur vel generatur, ut dicitur in * primo Phyſic. (text.76. vel c.9.) ita veritas mutatur; non quod nulla veritas remaneat; ſed quia non remanet illa veritas quæ prius erat.

* lib.1. Phyſic. text.76. tom.2.

AD TERTIUM dicendum, quòd propoſitio non ſolum habet veritatem, ſicut res aliæ veritatem habere dicuntur, inquantum implent id, quod de eis eſt ordinatum ab intellectu divino: ſed dicitur habere veritatem quodam ſpeciali modo, inquantum ſignificat veritatem intellectus: Quæ quidem conſiſtit in conformitate intellectus & rei: Quâ ſubtractâ mutatur veritas opinionis: & per conſequens veritas propoſitionis. Sic igitur, hæc propoſitio, *Socrates ſedet*, eo ſedente vera eſt, & *veritate rei*, inquantum eſt quædam vox ſignificativa: & *veritate ſignificationis*, inquantum ſignificat opinionem veram: Socrate verò ſurgente, remanet prima veritas, ſed mutatur ſecunda.

AD QUARTUM dicendum, quòd ſeſſio Socratis, quæ eſt cauſa veritatis huius propoſitionis, *Socrates ſedet*, non eodem modo ſe habet, dum Socrates ſedet, & poſtquam ſederit, & antequam ſederet. Unde & veritas ab hac cauſata diverſimodè ſe habet, & diverſimodè ſignificatur propoſitionibus de præſenti, præterito, & futuro. Vnde non ſequitur quod licèt altera trium propoſitionum ſit vera, quod eadem veritas invariabilis maneat.

QUÆSTIO XVII.

De falſitate, in quatuor articulos diviſa.

DEINDE quæritur de falſitate.

Et circa hoc quæruntur quatuor.

¶ Primò, utrum falſitas ſit in rebus.

¶ Secundò, utrum ſit in ſenſu.

¶ Tertiò, utrum ſit in intellectu.

¶ Quartò, de oppoſitione veri & falſi.

Articulus Primus.

Utrum falſitas ſit in rebus.

Suprà q.16. art.1. & 2.& 1.d.9.q.5.art.1. & 1.cont. c.60.& ver.q.1. art.10.& alibi ipſa. lib.2. * lib.2. c.8 in fi. tom.1. cap 31. à medio tom.1. † qu.16. art.1. † lib. de vera relig.c.34. tom.1.

AD PRIMUM ſic proceditur. Videtur quòd falſitas non ſit in rebus. Dicit enim Auguſt. * in libro ſoliloq. (cap.8.) *Si verum eſt id quod eſt, falſum non eſſe uſpiam concludetur, quovis repugnante.*

¶ 2. Præterea, *Falſum* dicitur à fallendo; ſed res non fallunt, ut dicit Auguſt. in † lib. de vera relig. (c.33.) quia non oſtendunt aliud quàm ſuam ſpeciem. Ergo falſum in rebus non invenitur.

¶ 3. Præterea, *Verum* dicitur in rebus per comparationem ad intellectum divinum, ut ſupra * dictum eſt (q.16.a.1.); ſed quælibet res inquantum eſt, imitatur Deum: ergo quælibet res vera eſt, abſque falſitate. Et ſic nulla res eſt falſa.

SED CONTRA eſt, quod dicit Auguſt. † in lib. de vera relig. quòd *omne corpus, verum corpus eſt, & falſa unitas: quia imitatur unitatem, & non eſt unitas*: Sed quælibet res imitatur divinam unitatem, & ab ea deficit: Ergo in omnibus rebus eſt falſitas.

Concluſio.

In rebus ad divinum intellectum relatis non eſt falſitas ſimpliciter, niſi fortè in voluntariis, in quorum poteſtate eſt, ſubducere ſe à regula divina: in rebus verò ad noſtrum intellectum relatis, eſt ſecundum quid falſitas & ſignificativè, & cauſaliter.

RESPONDEO dicendum, quòd cùm *verum* & *falſum* opponantur, oppoſita autem ſint circa idem: neceſſe eſt, ut ibi prius quæratur falſitas, ubi primò veritas invenitur, hoc eſt in intellectu. In rebus autem neque veritas, neque falſitas eſt, niſi per ordinem ad intellectum. Et quia unumquodque ſecundum id quod convenit ei per ſe, ſimpliciter nominatur; ſecundum autem id quod convenit ei per accidens, non nominatur niſi ſecundum quid: res quidem ſimpliciter *falſa* dici poſſet per comparationem ad intellectum à quo dependet, cui comparatur per ſe, in ordine autem ad alium intellectum, cui comparatur per accidens, non poſſet dici *falſa* niſi ſecundum quid. Dependent autem ab intellectu divino res naturales, ſicut ab intellectu humano res artificiales. Dicuntur igitur res artificiales *falſæ* ſimpliciter & ſecundum ſe, inquantum deficiunt à forma artis; unde dicitur aliquis artifex opus falſum facere, quando deficit ab operatione artis. Sic autem in rebus dependentibus à Deo, falſitas inveniri non poteſt per comparationem ad intellectum divinum, cùm quicquid in rebus accidit, ex ordinatione divini intellectûs procedat; niſi fortè in voluntariis agentibus tantum, in quorum poteſtate eſt ſubducere ſe ab ordinatione divini intellectus; in quo malum culpæ conſiſtit; ſecundum quod ipſa peccata falſitates & mendacia dicuntur in Scripturis ſecundum illud Pſalm.4. *Ut quid diligitis vanitatem & quæritis mendacium?* Sicut per oppoſitum, operatio virtuoſa, *veritas vitæ* nominatur, inquantum ſubditur ordini divini intellectus, ſicut dicitur 1. Ioan.3. *Qui facit veritatem, venit ad lucem.* Sed per ordinem ad intellectum noſtrum, ad quem comparantur res naturales per accidens poſſunt dici falſæ non ſimpliciter, ſed ſecundum quid. Et hoc dupliciter. Vno modo ſecundum rationem ſignificati, ut dicatur illud eſſe falſum in rebus, quod ſignificatur vel repræſentatur oratione vel intellectu falſo, ſecundum quẽ modum quælibet res poteſt dici eſſe falſa quantum ad id quod ei non ineſt: Sicut ſi dicamus diametrum eſſe falſum commenſurabile, ut dicit Philoſ. in * 5. Met. & ſicut dicit Aug in † lib. ſoliloq. quod *verus tragœdus eſt falſus Hector.* Sicut è contrario poteſt unumquodque dici verum, ſecundum id quod competit ei. Alio modo per modum cauſæ. Et ſic dicitur res eſſe falſa, quæ nata eſt facere de ſe opinionem falſam. Et quia innatum eſt nobis per ea quæ exterius apparent, de rebus iudicare, eò quod noſtra cognitio à ſenſu ortum habet, qui primò & per ſe eſt exteriorum accidentium: ideò ea quæ in exterioribus accidentibus habent ſimilitudinem aliarum rerum, dicuntur eſſe *falſa* ſecundum illas res: ſicut fel eſt falſum mel, & ſtannum eſt falſum argentum. Et ſecundum hoc dicit Aug. in * lib. ſoliloq. quod ea *res falſas* nominamus, quæ veris ſimilia apprehendimus. Et Philoſoph. dicit † in 5. Met. ubi ſupra quod *falſa dicuntur quæcumque apta nata ſunt apparere aut qualia non ſunt, aut quæ non ſunt.* Et per hunc modum etiam dicitur *homo falſus*, inquantum eſt amativus falſarum opinionum vel locutionum: non autem ex hoc quod poteſt eas confingere: quia ſic etiam ſapientes & ſcientes *falſi* dicerentur, ut dicitur * in quinto Metaphyſ.

* lib.5. Metaph. text.34. tom.3. † lib.2. ſoliloq. c.10 ſ.1.

* lib.2. ſoliloq. c.6. in fi. tom.1. † lib.5. Metaph. text.34. tom.3. * Loco proximè dicto. * lib.2. ſoliloq. c.10 ſ.1.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod res comparata ad intellectum, ſecundum id quod eſt, dicitur vera: ſecundum id quod non eſt, dicitur *falſa*. Vnde *verus tragœdus eſt falſus Hector*, ut dicitur * in ſecundo ſoliloquiorum. Sicut igitur in his quæ ſunt, invenitur quoddam *non eſſe*: ita in his quæ ſunt, invenitur quædam ratio falſitatis.

AD SECUNDUM dicendum, quòd res per ſe non fallunt, ſed per accidens. Dant enim occaſionem falſitatis, eo quod ſimilitudinem eorum gerunt, quorum non habent exiſtentiam.

AD TERTIUM dicendum, quòd per comparationem ad intellectum divinum non dicuntur res falſæ: quod eſſet eas eſſe falſas ſimpliciter: ſed per comparationem ad intellectum noſtrum: quod eſt eas eſſe falſas ſecundum quid.

AD QUARTUM, quod in oppoſitum obiicitur, dicendum, quod ſimilitudo vel repræſentatio deficiens non inducit rationẽ falſitatis.

Digitized by Google

tatis, niſi inquantum præſtat occaſionem falſæ opinionis: unde non ubicumque eſt ſimilitudo, dicitur res *falſa*; ſed ubicumque eſt talis ſimilitudo, quæ nata eſt facere opinionem falſam, non cuicumque, ſed ut in pluribus.

Articulus II.

Utrum in ſenſu ſit falſitas.

Ver. q. 1. art. 10. & Periher. lib. 3. * cap. 33. circ. medio. t. 1. † lib. 4. Metaph. text. 24. tom. 3. * lib. 2. ſoliloq. c. 6. in fine, tom. 1.

AD SECUNDUM ſic proceditur. Videtur quòd in ſenſu non ſit falſitas. Dicit enim Auguſt. in * lib. de vera religione. (c. 33.) *Si omnes corporis ſenſus ita nuntiant ut afficiuntur; quid ab eis amplius exigere debeamus ignoro.* Et ſic videtur quòd ex ſenſibus non fallamur; & ſic, falſitas in ſenſu non eſt.

¶ 2. Præterea, Philoſophus dicit † 4. Metaphyſicorum, (c. 15.) quòd *falſitas non eſt propria ſenſui, ſed phantaſia.*

¶ 3. Præterea, In incomplexis non eſt verum, nec falſum, ſed ſolum in complexis; ſed componere & dividere non pertinet ad ſenſum: Ergo in ſenſu non eſt falſitas.

SED CONTRA eſt, quòd dicit Auguſt. in lib. ſoliloq. * *Apparet nos in omnibus ſenſibus ſimilitudine lenocinante falli.*

Concluſio.

Senſus cùm in proprium ſenſibile per ſe primò feratur, in communia autem per accidens, & non per ſe primò, reſpectu proprij ſenſibilis nunquam falſus eſt; niſi ex organi indiſpoſitione, aliorum ſenſibilium verò nonnunquam falſus eſt.

RESPONDEO dicendum, quòd falſitas non eſt quærenda in ſenſu, niſi ſicuti ibi eſt veritas. Veritas autem non ſic eſt in ſenſu, ut ſenſus cognoſcat veritatem; ſed inquantum veram apprehenſionem habet de ſenſibilibus, ut ſuprà dictum eſt (q. 16. a. 2.) *; quod quidem contingit ex hoc quod apprehendit res ut ſunt. Unde contingit falſitatem eſſe in ſenſu ex hoc quòd apprehendit vel iudicat res aliter quàm ſint. Sic autem ſe habet ſenſus ad cognoſcendum res, inquantum ſimilitudo rerum eſt in ſenſu. Similitudo autem alicuius rei eſt in ſenſu tripliciter. Uno modo primò & per ſe: ſicut in viſu eſt ſimilitudo colorum, & aliorum propriorum ſenſibilium. Alio modo, per ſe, ſed non primò: ſicut in viſu eſt ſimilitudo figuræ, vel magnitudinis, & aliorum communium ſenſibilium. Tertiò modo, nec primò, nec per ſe, ſed per accidens: ſicut in viſu eſt ſimilitudo hominis, non inquantum eſt homo, ſed inquantum huic colorato accidit eſſe hominem. Et ideò circa propria ſenſibilia ſenſus non habet falſam cognitionem, niſi per accidens, & in paucioribus; ex eo ſcilicet, quòd propter indiſpoſitionem organi, non convenienter recipit formam ſenſibilem: ſicut & alia paſſiva propter ſuam indiſpoſitionem deficienter recipiunt impreſſionem agentium. Et inde eſt, quòd propter corruptionem linguæ, infirmis dulcia, amara eſſe videntur. De ſenſibilibus verò communibus & per accidens poteſt eſſe falſum iudicium ſenſus, etiam in ſenſu rectè diſpoſito: quia ſenſus non directè refertur ad illa, ſed per accidens, vel ex conſequenti, inquantum refertur ad alia.

* qu. 16. art. 2.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd ſenſum affici, eſt ipſum eius *ſentire*. Unde per hoc quod ſenſus ita nuntiant, ſicut afficiuntur, ſequitur quòd non decipiamur in iudicio, quo iudicamus nos ſentire aliquid: Sed ex eo quod ſenſus aliter afficitur interdum quàm res ſit, ſequitur quod nuntiet nobis aliquando rem aliter quàm ſit. Et ex hoc fallimur per ſenſum circa rem, non circa ipſum *ſentire*.

AD SECUNDUM dicendum, quod falſitas dicitur non eſſe propria ſenſui, quia non decipitur circa proprium obiectum. Unde in alia tranſlatione planius dicitur, quod *ſenſus proprij ſenſibilis falſus non eſt*. Phantaſiæ autem attribuitur falſitas, quia repræſentat ſimilitudinem rei etiam abſentis: Unde quando aliquis convertitur ad ſimilitudinem rei tanquam ad rem ipſam; provenit ex tali apprehenſione falſitas. Unde etiam Philoſophus in * quinto Metaphyſic. dicit (text. 34. ſive cap. 29.) quòd umbræ & picturæ & ſomnia dicuntur *falſa*, inquantum non ſubſunt res, quarum habent ſimilitudinem.

* lib. 5. Metaph. text. 34. tom. 3.

AD TERTIUM dicendum, quòd ratio illa procedit, quòd falſitas non ſit in ſenſu; ſicut in cognoſcente verum & falſum.

Articulus III.

Utrum falſitas ſit in Intellectu.

Ver. q. 1. ar. 12. & 1. d. 19. q. 5. ar. 1. 7. & 3. cont. c. 108. pa. ragr. 4. * lib. 83. qq. q. 32. in princ. tom. 4. † lib. 3. de anim. text. 58. tom. 3.

AD TERTIUM ſic proceditur. Videtur quòd falſitas non ſit in intellectu. Dicit enim Auguſt. in lib. 83. * qu. 32. *Omnis qui fallitur, id in quo fallitur, non intelligit*; Sed falſum dicitur eſſe in aliqua cognitione ſecundum quod per eam fallimur: Ergo in intellectu non eſt falſitas.

¶ 3. Præterea, Philoſophus dicit in † tertio de anima quod *intellectus ſemper eſt rectus*. Non ergo in intellectu eſt falſitas.

SED CONTRA eſt, quod dicitur in tertio de anima, quod *ubi compoſitio intellectuum eſt, ibi verum & falſum eſt*; Sed compoſitio intellectuum eſt in intellectu: Ergo verum & falſum eſt in intellectu.

Concluſio.

In intellectu quod quid eſt rei concipiente, non eſt falſitas niſi per accidens, ſed in intellectu componente vel dividente.

RESPONDEO dicendum, quòd ſicut res habet eſſe per propriam formam, ita virtus cognoſcitiva habet cognoſcere per ſimilitudinem rei cognitæ. Unde ſicut res naturalis non deficit ab *eſſe* quod ſibi competit ſecundum ſuam formam, poteſt autem deficere ab aliquibus accidentalibus, vel conſequentibus: ſicut homo ab hoc quod eſt habere duos pedes, non autem ab hoc quod eſt eſſe hominē: ita virtus cognoſcitiva non deficit in cognoſcendo, reſpectu illius rei cuius ſimilitudine informatur: poteſt autem deficere circa aliquid conſequens ad ipſam, vel accidens ei, ſicut * dictum eſt quod viſus non decipitur circa ſenſibile proprium, ſed circa ſenſibilia communia, quæ conſequenter ſe habent ad illud, & circa ſenſibilia per accidens. Sicut autem ſenſus informatur directè ſimilitudine propriorum ſenſibilium; ita intellectus informatur ſimilitudine quidditatis rei. Unde circa *quod quid* eſt intellectus non decipitur, ſicut neque ſenſus circa ſenſibilia propria. In componendo verò vel dividendo poteſt decipi, dum attribuit rei, cuius quidditatem intelligit, aliquid, quod eam non conſequitur, vel quod ei opponitur. Sic enim ſe habet intellectus ad iudicandum de hujuſmodi; ſicut ſenſus ad iudicandum de ſenſibilibus communibus, vel per accidens. Hac tamen differentiâ ſervatâ, quæ ſuprà circa veritatem * dicta eſt, quòd falſitas in intellectu eſſe poteſt, non ſolum quia cognitio intellectus falſa eſt, ſed quia intellectus eam cognoſcit, ſicut & veritatem: In ſenſu autem falſitas non eſt ut cognita, ut * dictum eſt. Quia verò falſitas intellectus, per ſe ſolum circa compoſitionem intellectus eſt; per accidens etiam in operatione intellectus, quâ cognoſcit *quod quid eſt*, poteſt eſſe falſitas, inquantum ibi compoſitio intellectus admiſcetur. Quod poteſt eſſe dupliciter: Uno modo, ſecundum quod intellectus diffinitionem unius attribuit alteri: Ut ſi diffinitionem circuli attribuat homini. Unde diffinitio unius rei eſt falſa de altera. Alio modo, ſecundum quod partes diffinitionis componit ad invicem, quæ ſimul ſociari non poſſunt. Sic enim definitio non eſt ſolum falſa reſpectu alicuius rei, ſed eſt falſa in ſe, ut ſi formet talem diffinitionem, *animal rationale quadrupes*; falſus eſt intellectus ſic diffiniendo, propterea quod falſus eſt in formando hanc compoſitionem, *Aliquod animal rationale eſt quadrupes*. Et propter hoc, in cognoſcendo quidditates ſimplices non poteſt eſſe intellectus falſus; ſed vel eſt verus, vel totaliter nihil intelligit.

* Artic. præced.

* qu. 16. art. 2.

* Artic. præced.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd quia quidditas rei eſt proprium obiectum intellectus: propter hoc tunc propriè dicimur aliquid intelligere, quando reducentes illud in *quod quid eſt*, ſic de eo iudicamus; ſicut accidit in demonſtrationibus in quibus non eſt falſitas. Et hoc modo intelligitur verbum Auguſt. * quod *omnis qui fallitur, non intelligit id in quo fallitur*: non autem ita, quod in nulla operatione intellectus aliquis fallatur.

* Loco citato in argum.

AD SECUNDUM dicendum, quòd intellectus ſemper eſt rectus, ſecundum quod intellectus eſt principiorum: circa quæ non decipitur, ex eadem cauſa, quâ non decipitur circa *quod quid eſt*. Nam principia per ſe nota, ſunt illa, quæ ſtatim intellectis terminis cognoſcuntur, ex eo quod prædicatum ponitur in diffinitione ſubiecti.

Articulus IV.

Utrum falſum & verum ſint contraria.

1. 1. q. 64. ar. 13. & 1. d. 9. q. 5. ar. 18. & verit. q. 1. art. 10. 5. * lib. 2. ſoliloq. c. 5 in fine. tom. 1. † lib. 2. ſoliloq. c. 10. t. 1. * lib. 12. de civit. Dei c. 2. circa fin. tom. 5. † eſt Hieron. in illum locum tom. 5. * lib. 2. Periher. cap. vlt. tom. 1. † lib. 4. Metaph. tex. 4. & l. 5. text. 17. t. 3. * lib. 4. Metaph. text. 17. tom. 3.

AD QUARTUM ſic proceditur. Videtur quòd *verum & falſum* non ſint contraria. *Verum* enim & *falſum* opponuntur, ſicut *quod eſt*, & *quod non eſt*; nam verum eſt id quod eſt, ut dicit * Auguſt. (l. 2. Sol. c. 5.) Sed *quod eſt*, & *quod non eſt*, non opponuntur contrariè: Ergo *verum & falſum* non ſunt contraria.

¶ 2. Præterea, Unum contrariorum non eſt in alio. Sed *falſum* eſt in *vero*. Quia ſicut dicit Auguſt. † in lib. ſoliloqu. (c. 10.) *Tragœdus non eſſet falſus Hector, ſi non eſſet verus Tragœdus.* Ergo *verum & falſum* non ſunt contraria.

¶ 3. Præterea, In Deo non eſt contrarietas aliqua: nihil enim divinæ ſubſtantiæ eſt contrarium ut dicit Auguſt. 12. de civit. * Dei. (c. 2.) Sed Deo opponitur falſitas, nam idolum in Scriptura mendacium nominatur, Ierem. 8. *Apprehenderunt mendacium*, Gloſſ. † id eſt, *idola*: Ergo *verum & falſum* non ſunt contraria.

SED CONTRA eſt, quod dicit Philoſophus in 2. Periherm. (vel de Interpr. c. vlt.) * Ponit enim falſam opinionem veræ contrariam.

Concluſio.

Verum & falſum, cùm ſubiectum ſibi determinent, & in eo aliquid ponant, contrariè opponuntur.

RESPONDEO dicendum, quòd *verum & falſum* opponuntur ut contrària, & non ſicut affirmatio & negatio, ut quidam dixerunt.

Ad cuius evidentiam ſciendum eſt, quòd negatio neque ponit aliquid, neque determinat ſibi aliquod ſubiectum: & propter hoc poteſt dici tam de ente, quam de non ente: ſicut *non videns & non ſedens*. Privatio autem non ponit aliquid, ſed determinat ſibi ſubiectum. Eſt enim negatio in ſubiecto, ut dicitur quarto (Metaphyſicorum tex. 41.) †. *Cæcum* enim non dicitur, niſi de eo quod eſt natum videre. Contrarium verò & aliquid ponit & ſubiectum determinat. *Nigrum* enim eſt aliqua ſpecies coloris. Falſum autem aliquid ponit. Eſt enim falſum (ut dicit Philoſophus quarto Metaphyſicorum text. 27. vel cap. 7. *) ex eo quod dicitur vel videtur aliquid, eſſe quod non eſt, vel non eſſe quod eſt. Sicut enim *verum* ponit acceptionem adæquatam rei; ita *falſum* acceptionem rei non adæquatam. Unde manifeſtum eſt, quod *verum & falſum* ſunt contraria.

* lib. 2. Periher. cap. vlt. tom. 1.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod id quod eſt in rebus, eſt veritas rei; ſed id quod eſt apprehenſum, eſt verum intellectus in quo primo eſt veritas. Unde & *falſum* eſt id quod nō eſt, ut apprehenſum. Apprehendere autem eſſe, & non eſſe; contrarietatem habet; ſicut probat Philoſophus in 2. Periherm. (ut ſup.) * quod huic opinioni, *Bonum eſt bonum*; contraria eſt, *Bonum non eſt bonum*.

AD SECUNDUM dicendum, quòd *falſum* non fundatur in vero

Digitized by Google

ro ſibi contrario; ſicut nec malum in bono ſibi contrario: ſed in eo quod ſibi ſubiiciuntur. Et hoc ideò in utroque accidit, quia *verum* & *bonum* contraria ſunt *falſo* & *malo*, & convertuntur cum ente: Vnde ſicut omnis privatio fundatur in ſubiecto, quod eſt ens; ita omne malum fundatur in aliquo bono, & omne falſum in aliquo vero.

Ad tertium dicendum, quòd quia contraria & oppoſita privativè nata ſunt fieri circa idem; ideo Deo, prout in ſe conſideratur, non eſt aliquid contrarium, neque ratione ſuæ bonitatis, neque ratione ſuæ veritatis, quia in intellectu eius non poteſt eſſe falſitas aliqua; Sed in apprehenſione noſtra habet aliquid contrarium; nam veræ opinioni de ipſo, contrariatur falſa opinio. Et ſic idola *mendacia* dicuntur oppoſita veritati divinæ, inquantum falſa opinio de idolis contrariatur veræ opinioni de unitate Dei.

QUÆSTIO XVIII.

De vita Dei, in quatuor articulos diviſa.

Quoniam autem intelligere viventium eſt; poſt conſiderationem de Scientia & Intellectu divino, conſiderandum eſt de vita ipſius.

Et circa hoc quæruntur quatuor.

¶ Primò, quorum ſit vivere.

¶ Secundò, quid ſit vita.

¶ Tertiò, vtrum vita Deo conveniat.

¶ Quartò, utrum omnia in Deo ſint vita.

Articulus Primus.

Vtrum omnium naturalium rerum ſit vivere.

[2.2.qu.179.art.1.c.1.cont.c.98. ver.q.4.ar.8.]

Ad primum ſic proceditur. Videtur quòd omnium rerum naturalium ſit vivere. Dicit enim Philoſophus in octavo Phyſicorum*, (text.1.) quod motus eſt ut vita quædam naturâ exiſtentibus omnibus: Sed omnes res naturales participant motum. Ergo omnes res naturales participant vitam.

[* lib 8. Phyſic. text.1. tom.2.]

¶ 2. Præterea, Plantæ dicuntur vivere, inquantum habent in ſeipſis principium motus augmenti & decrementi: Sed motus localis eſt perfectior & prior ſecundum naturam quàm motus augmenti & decrementi, ut probatur in octavo Phyſic. (text. 56.c.57.) † Cùm igitur omnia corpora naturalia habeant in ſe aliquod principium motus localis; videtur quòd omnia corpora naturalia vivant.

[† lib.8. Phyſic. text 55. & 57. ſimul. t.2.]

¶ 3. Præterea, Inter corpora naturalia imperfectiora ſunt elementa; Sed eis attribuitur vita: dicuntur enim aquæ *vivæ*: Ergo multò magis alia corpora naturalia vitam habent.

Sed contra eſt, quod dicit Dion. 6. cap. de div. nom.* quod *plantæ; ſecundum ultimam reſonantiam vitæ, habent vivere.* Ex quo poteſt accipi, quod ultimum gradum vitæ obtinent plantæ: ſed corpora inanimata ſunt infra plantas: Ergo eorum non eſt vivere.

[* cap. 6. ai prorſul. à princ.]

Concluſio.

Cùm motu viventia à non viventibus cognoſcantur, ea propriè vivere dicuntur, quæ ſeipſa ſecundum aliquam ſpeciem motus movent.

Respondeo dicendum, quòd ex his, quæ manifeſtè vivunt, accipere poſſumus, quorum ſit vivere, & quorum non ſit vivere. Vivere autem manifeſtè animalibus convenit: dicitur enim in libro de vegetabilibus*, quod vita in animalibus manifeſta eſt. Vnde ſecundum illud oportet diſtinguere viventia à non viventibus, ſecundum quod animalia dicuntur vivere. Hoc autem eſt in quo primò manifeſtatur vita, & in quo ultimò remanet. Primò autem dicimus animal vivere, quando incipit ex ſe motum habere, & tandiu iudicatur animal vivere, quamdiu talis motus in eo apparet: quando verò iam ex ſe non habet aliquem motum, ſed movetur tantum ab alio: tunc dicitur animal *mortuum* per defectum vitæ. Ex quo patet quod illa propriè ſunt viventia, quæ ſeipſa ſecundum aliquam ſpeciem motus movent: ſive accipiatur motus propriè, ſicut motus dicitur *actus imperfecti*, id eſt exiſtentis in potentia, ſive motus accipiatur communiter, prout motus dicitur etiam *actus perfecti*, prout intelligere & ſentire dicitur moveri, ut dicitur in 3. de anima (text.28. vel c.7.)*: ut ſic viventia dicantur quæcumque ſe agunt ad motum vel operationem aliquam; ea verò in quorum natura non eſt ut ſe agant ad aliquem motum vel operationem, viventia dici non poſſunt, niſi per aliquam ſimilitudinem.

[* Ariſt. in lib. 1. de plantis c.1. in pr. tom 4.]

[* lib. 3. de anim. text.28. & lib.1. text. 8. tom.2.]

Ad primum ergo dicendum, quòd verbum illud Philoſophi poteſt intelligi vel de motu primo, ſcilicet corporum cæleſtium, vel de motu communiter. Et utroque modo motus dicitur quaſi vita corporum naturalium per ſimilitudinem, & non per proprietatem. Nam motus cæli eſt in univerſo corporalium naturarum, ſicut motus cordis in animali, quo conſervatur vita. Similiter etiam quicumque motus naturalis hoc modo ſe habet ad res naturales, ut quædam ſimilitudo vitalis operationis: Vnde ſi totum univerſum corporale eſſet unum animal: ita quod iſte motus eſſet à movente intrinſeco, ut quidam poſuerunt, ſequeretur quod motus eſſet vita omnium naturalium corporum.

Ad secundum dicendum, quòd corporibus gravibus & levibus non competit moveri niſi ſecundum quod ſunt extra diſpoſitionem ſuæ naturæ, utpotè cùm ſunt extra locum proprium: Cùm enim ſunt in loco proprio & naturali, quieſcunt; Sed plantæ & aliæ res viventes, moventur motu vitali, ſecundum hoc quod ſunt in ſua diſpoſitione naturali: non autem in accedendo ad eam, vel in recedendo ab ea. Imò ſecundum quod recedunt à tali motu, recedunt à naturali diſpoſitione. Et præterea corpora gravia & levia moventur à motore extrinſeco, vel generante, qui dat formam: vel removente prohibens, ut dicitur in octavo Phyſic. (text.12. ſive cap.4.)* & ita non movent ſeipſa, ſicut corpora viventia.

[* lib.8. Phyſic. text.12. tom 2.]

Ad tertium dicendum, quòd aquæ vivæ dicuntur, quæ habent continuum fluxum, Aquæ enim ſtantes, quæ non continuantur ad principium continuè fluens, dicuntur *mortuæ*, ut aquæ ciſternarum & lacunarum. Et hoc dicitur per ſimilitudinem. In quantum enim videntur ſe movere, habent ſimilitudinem vitæ: ſed tamen non eſt in eis vera ratio vitæ: quia hunc motum non habent à ſeipſis, ſed à cauſa generante eas, ſicut accidit circa motum aliorum gravium & levium.

Articulus II.

Vtrum vita ſit quædam operatio.

[1.2 q.3. art.2. ad 1. & q. 56. ar.2.2. & 2.qu.179. ar.7 ter. & 1. Met. c.5 prin.]

Ad secundum ſic proceditur. Videtur quòd vita ſit quædam operatio. Nihil enim dividitur niſi per ea quæ ſunt ſui generis: Sed *vivere* dividitur per operationes quaſdam, ut patet per Philoſophum in 2. lib. de anima (text.13. vel.c.2.)*: qui diſtinguit *vivere* per quatuor, ſcilicet *alimento uti*, *ſentire*, *moveri ſecundum locum*, & *intelligere*: ergo vita eſt operatio quædã.

[* tex. 13. & 14. tom.2.]

¶ 2. Præterea, Vita activa dicitur alia eſſe à contemplativa; Sed contemplativi ab activis non diverſificantur niſi ſecundum operationes quaſdam; ergo vita eſt quædam operatio.

¶ 3. Præterea, Cognoſcere Deum eſt operatio quædam. Hæc autem eſt vita, ut patet per illud Ioan. 17. *Hæc eſt vita æterna, ut cognoſcant te ſolum verum Deum*: ergo vita eſt operatio.

Sed contra eſt, quod dicit Philoſophus in ſecundo de anima: (text.37. ſive.c.4.)* *Vivere viventibus eſt eſſe.*

[* lib.2. de anim. text.37. tom. 2.]

Concluſio.

Vita nomen ſubſtantiam & eſſe propriè illius naturæ, cui convenit ſe movere, ſignificat: nonnunquam verò & minus propriè vitalem operationem.

Respondeo dicendum, quod (ſicut ex dictis patet q.17.a.3.*) intellectus noſter, qui propriè eſt cognoſcitivus quidditatis rei, ut proprij objecti, accipit à ſenſu, cuius propria obiecta ſunt accidentia exteriora: Et inde eſt, quod ex his quæ exterius apparent de re, devenimus ad cognoſcendam eſſentiam rei. Et quia ſic nominamus aliquid, ſicut cognoſcimus illud (Vt ex ſupradictis patet*) inde eſt quod plerumque à proprietatibus exterioribus imponuntur nomina ad ſignificandas eſſentias rerum. Vnde hujuſmodi nomina quandoque accipiuntur propriè pro ipſis eſſentiis rerum, ad quas ſignificandas principaliter ſunt impoſita: aliquando autem ſumuntur pro proprietatibus, à quibus imponuntur: & hoc minus propriè. Sicut patet quod hoc nomen (*corpus*) impoſitum eſt ad ſignificandum quoddam genus ſubſtantiarum; ex eo quòd in eis inveniuntur tres dimenſiones. Et ideo aliquando ponitur hoc nomen (*corpus*) ad ſignificandas tres dimenſiones; ſecundum quod *corpus* ponitur ſpecies quantitatis. Sic ergo dicendum eſt de vita. Nam vitæ nomen ſumitur ex quodam exterius apparenti circa rem, quod eſt movere ſeipſum: non tamen eſt impoſitum hoc nomen ad hoc ſignificandum, ſed ad ſignificandam ſubſtantiam, cui convenit ſecundum ſuam naturam movere ſeipſam, vel agere ſe quocumque modo ad operationem. Et ſecundum hoc, *vivere* nihil aliud eſt quàm eſſe in tali natura: & vita ſignificat hoc ipſum, ſed in abſtracto: ſicut hoc nomen, *curſus*, ſignificat ipſum *currere* in abſtracto. Vnde (*vivum*) non eſt prædicatum accidentale, ſed ſubſtantiale. Quandoque tamen *vita* ſumitur minus propriè pro operationibus vitæ, à quibus nomen vitæ aſſumitur: ſicut dicit Philoſophus nono Eth. (c.99.)* quod *vivere* principaliter eſt ſentire, vel intelligere.

[* q. præc. art.3.]

[* qu.13. art.1.]

[* lib. 6. Eth c 9. tom.5.]

Ad primum ergo dicendum, quòd Philoſoph. ibi accipit *vivere* pro operatione vitæ. Vel dicendum eſt melius, quod *ſentire* & *intelligere*, & huiuſmodi, quandoque ſumuntur pro quibuſdam operationibus quandoque autem pro ipſo *eſſe* ſic operantium. Dicitur enim nono Eth. (ut ſup.)* quod *vivere* eſt *ſentire* vel *intelligere*: id eſt habere naturam ad ſentiendum, vel intelligendum. Et hoc modo diſtinguit Philoſophus *vivere* per illa quatuor. Nam in iſtis inferioribus, quatuor ſunt genera viventium. Quorum quædam habent naturam ſolum ad utendum alimento, & ad conſequentia, quæ ſunt augmentum & generatio. Quædam ulterius ad ſentiendum; ut patet in animalibus immobilibus, ſicut ſunt oſtrea. Quædam vero cum his ulterius ad movendum ſe ſecundum locum; ſicut animalia perfecta, ut quadrupedia & volatilia, & hujuſmodi. Quædam vero ulterius ad intelligendum; ſicut homines.

[* Ibid.]

Ad secundum dicendum, quòd *opera vitæ* dicuntur, quorum principia ſunt in operantibus, ut ſeipſos inducant in tales operationes. Contingit autem aliquorum operũ ineſſe hominibus non ſolũ principia naturalia; ut ſunt potentiæ naturales: ſed etiam quædam ſuperaddita, ut ſunt habitus inclinantes ad quædam operationum genera, quaſi per modũ naturæ, & facientes illas operationes eſſe delectabiles. Et ex hoc dicitur, quaſi per quãdam ſimilitudinem, quod illa operatio quæ eſt homini delectabilis, & ad quam inclinatur, & in qua converſatur, & ordinat vitam ſuam ad ipſam: dicitur *vita hominis*. Vnde quidam dicuntur agere vitam luxurioſam, quidam vitam honeſtam. Et per hunc modum vita contemplativa ab activa diſtinguitur. Et per hunc etiam modum cognoſcere Deum dicitur *vita æterna*.

Vnde patet ſolutio ad Tertium.

Articulus III.

Vtrum Deo conveniat vita.

[1.cont. c. 97.98. 99. & 1. 4.c.13. & 10.14. lect.2. co. 2. & 2. Met. le. 2. c.5. fin.]

Ad tertium ſic proceditur. Videtur quòd Deo non conveniat vita. Vivere enim dicuntur aliqua ſecundum quod movent

Digitized by Google

* ar. præced. vent ſe ipſa, ut dictum eſt *: Sed Deo non competit moveri: ergo neque vivere.

¶ 2. Præterea, In omnibus quæ vivunt, eſt accipere aliquod vivendi principium. Vnde dicitur in 2. animæ (text. 31. ſive c. 4.)*, quòd *anima eſt viventis corporis cauſa & principium*. Sed Deus non habet aliquod principium. Ergo ſibi non competit vivere.

* lib. 2. de anim. text. 36. num. 2.

¶ 3. Præterea, principium vitæ in rebus viventibus quæ apud nos ſunt, eſt anima vegetabilis; quæ non eſt niſi in rebus corporalibus. Ergo rebus incorporalibus non competit vivere.

Sed contra eſt, quod dicitur in Pſalm. 83. *Cor meum & caro mea exultaverunt in Deum vivum.*

CONCLUSIO.

Dei natura cùm ſit ipſum eſſe & intelligere, ei maximè vita convenit.

Respondeo dicendum, quòd vita maximè propriè in Deo eſt. Ad cuius evidentiam conſiderandum eſt, quòd cum vivere dicantur aliqua ſecundum quod operantur ex ſeipſis, & non quaſi ab aliis mota: quantò perfectius competit hoc alicui, tantò perfectius in eo invenitur vita. In moventibus autem & motis tria per ordinem inveniuntur. Nam primò finis movet agentem; agens verò principale eſt quod per ſuam formam agit; & hoc interdum agit per aliquod inſtrumentum quod non agit ex virtute ſuæ formæ, ſed ex virtute principalis agentis, cui inſtrumento competit ſola executio actionis. Inveniuntur igitur quædam, quæ movent ſeipſa non habito reſpectu ad formam vel finem quæ ineſt eis à natura, ſed ſolum quantum ad executionem motus: ſed forma, per quam agunt, & finis propter quem agunt, determinantur eis à natura. Et hujuſmodi ſunt plantæ, quæ ſecundum formam inditam eis à natura movent ſeipſas ſolum habito reſpectu ad executionem motus ſecundum augmentum & decrementum. Quædam verò ulterius movent ſeipſa non ſolum habito reſpectu ad executionem motus, ſed etiam quantum ad formam, quæ eſt principium motus, quam per ſe acquirunt; & hujuſmodi ſunt animalia, quorum motus principium eſt forma non à natura indita, ſed per ſenſum accepta: Vnde quantò perfectiorem ſenſum habent, tantò perfectiùs movent ſeipſa. Nam ea quæ non habent niſi ſenſum tactus, movent ſolum ſeipſa motu dilatationis & conſtrictionis, ut oſtrea, parum excedentia motum plantæ: quæ verò habent virtutem ſenſitivam perfectam, non ſolum ad cognoſcendum coniuncta & tangentia, ſed etiam ad cognoſcendum diſtantia; movent ſeipſa in remotum motu proceſſivo. Sed quamvis hujuſmodi animalia: formam, quæ eſt principium motus, per ſenſum accipiant; non tamen per ſeipſa præſtituunt ſibi finem ſuæ operationis, vel ſui motus; ſed eſt eis inditus à natura, cuius inſtinctu ad aliquid agendum moventur per formam ſenſu apprehenſam: unde ſupra talia animalia ſunt illa quæ movent ſeipſa, etiam habito reſpectu ad finem, quem ſibi præſtituunt. Quod quidem non fit niſi per rationem & intellectum, cuius eſt cognoſcere proportionem finis & eius quod eſt ad finem, & unum ordinare in alterum. Vnde perfectior modus vivendi eſt eorum quæ habent intellectum. Hæc enim perfectius movent ſeipſa. Et huius eſt ſignum, quòd in uno & eodem homine virtus intellectiva movet potentias ſenſitivas, & potentiæ ſenſitivæ per ſuum imperium movent organa quæ exequuntur motum. Sicut etiam in artibus videmus, quod ars ad quam pertinet uſus navis, ſcilicet ars gubernatoria, præcipit ei quæ inducit formam navis: & hæc præcipit illi quæ habet executionem tantum in diſponendo materiam. Sed quamvis intellectus noſter ad aliqua ſe agat; tamen aliqua ſunt ei præſtituta à natura, ſicut ſunt prima principia, circa quæ non poteſt aliter ſe habere; & ultimus finis, quem non poteſt non velle. Vnde, licet quantum ad aliquid moveat ſe, tamen oportet quod quantum ad aliqua ab alio moveatur. Illud igitur, cuius ſua natura eſt ipſum eius *intelligere*, & cui id quod naturaliter habet non determinatur ab alio: hoc eſt quod obtinet ſummum gradum vitæ. Tale autem eſt Deus: Vnde in Deo maximè eſt vita. Vnde Philoſophus 12. Met.

* lib. 12. Metaph. text. 51. tom. 3.

* oſtenſo quod Deus ſit intelligens: concludit quod habeat vitam *perfectiſſimam & ſempiternam*, quia intellectus eius eſt perfectiſſimus & ſemper in actu.

† lib. 9. Metaph. text. 16. tom. 3.

Ad primum ergo dicendum, quòd ſicut dicitur in 9. Metaphyſic. † duplex eſt actio: Vna quæ tranſit in exteriorem materiam, ut calefacere & ſecare: Alia, quæ manet in agente, ut intelligere ſentire & velle. Quarum hæc eſt differentia: Quia prima actio non eſt perfectio agentis quod movet, ſed ipſius moti: ſecunda autem actio eſt perfectio agentis. Vnde quia motus eſt actus mobilis: ſecunda actio, inquantum eſt actus operantis, dicitur motus eius: ex hac ſimilitudine, quod ſicut motus eſt actus mobilis, ita huiuſmodi actio eſt actus agentis: licet motus ſit *actus imperfecti*, ſcilicet exiſtentis in potentia; hujuſmodi autem actio ſit *actus perfecti*, id eſt, exiſtentis in actu, ut dicitur in 3. de anima (text. 28.) Hoc igitur modo quo *intelligere* eſt motus: id quod ſe intelligit, dicitur ſe movere. Et per hunc modum etiam Plato poſuit quod Deus movet ſeipſum non eo modo quo motus eſt *actus imperfecti*.

Ad secundum dicendum, quòd ſicut Deus eſt ipſum ſuum *eſſe* & ſuum *intelligere*: ita & ſuum *vivere*. Et propter hoc ſic vivit, quod non habet vivendi principium.

Ad tertium dicendum, quòd vita in iſtis inferioribus recipitur in natura corruptibili, quæ indiget & generatione ad conſervationem ſpeciei, & alimento ad conſervationem individui. Et propter hoc in iſtis inferioribus non invenitur vita ſine anima vegetabili. Sed hoc non habet locum in rebus incorruptibilibus.

ARTICULUS IV.

Vtrum omnia ſint vita in Deo.

Ad quartum ſic proceditur. Videtur quòd non omnia ſint vita in Deo. Dicitur enim Actuum 17. *In ipſo vivimus, movemur & ſumus*, ſed non omnia in Deo ſunt *motus*: ergo non omnia in ipſo ſunt vita. 4. cont. c. 13. & ver. q. 4. ar. 8.

¶ 2. Præterea. Omnia ſunt in Deo ſicut in primo exemplari. Sed exemplata debent conformari exemplari. Cùm igitur non omnia vivant in ſeipſis, videtur quod non omnia in Deo ſint vita.

¶ 3. Præterea, Sicut Aug. dicit in libro de vera* relig. *ſubſtantia vivens eſt melior qualibet ſubſtantia non vivente.* Si igitur ea quæ in ſeipſis non vivunt, in Deo ſunt vita; videtur quod verius ſint res in Deo quàm in ſeipſis. Quod tamen videtur eſſe falſum, cùm in ſeipſis ſint in actu, in Deo verò in potentia. * lib. de vera relig. c. 29. circ. med. tom. 1.

¶ 4. Præterea. Sicut ſciuntur à Deo bona, & ea quæ fiunt ſecundum aliquod tempus, ita mala & ea quæ Deus poteſt facere ſed nunquam fient. Si ergo omnia ſunt vita in Deo inquantum ſunt ſcita ab ipſo, videtur quod etiam mala, & quæ nunquam fient ſunt vita in Deo, inquantum ſunt ſcita ab eo. Quod videtur inconveniens. I. a legit & diſtinxit Auguſt. tract. 1. ſuper Ioan.

Sed contra eſt, quod dicitur Ioan. 1. *quod factum eſt, in ipſo vita erat.* Sed omnia præter Deum facta ſunt: ergo omnia in Deo ſunt vita.

CONCLUSIO.

Vivere Dei, cùm ſit eius intelligere, quæcunque ſunt in ipſo ut per ſe intellecta, vita in ipſo ſunt.

Respondeo dicendum, quòd (ſicut dictum eſt *) vivere Dei eſt eius *intelligere*, in Deo autem eſt idem intellectus, & quod intelligitur, & ipſum *intelligere* eius. Vnde quicquid eſt in Deo ut intellectum, eſt ipſum *vivere* vel vita eius. Vnde cùm omnia quæ facta ſunt à Deo, ſint in ipſo ut intellecta; ſequitur quod omnia in ipſo ſunt ipſa vita divina. * Artic. præced.

Ad primum ergo dicendum, quòd creaturæ in Deo eſſe dicuntur dupliciter. Uno modo inquantum continentur & conſervantur virtute divina; ſicut dicimus ea eſſe in nobis, quæ ſunt in noſtra poteſtate. Et ſic creaturæ dicuntur eſſe in Deo, etiam prout ſunt in propriis naturis, & hoc modo intelligendum eſt verbum Apoſtoli dicentis, *In ipſo vivimus, movemur & ſumus:* quia etiam noſtrum *vivere* & noſtrum *eſſe*, & noſtrum *moveri* cauſantur à Deo. Alio modo dicuntur res eſſe in Deo ſicut in cognoſcente. Et ſic ſunt in Deo per proprias rationes, quæ non ſunt aliud in Deo ab eſſentia divina. Vnde res prout ſic in Deo ſunt, ſunt eſſentia divina. Et quia eſſentia divina eſt vita, non autem motus, inde eſt quod res hoc modo loquendi in Deo non ſunt *motus*, ſed *vita*.

Ad secundum dicendum, quod exemplata oportet conformari exemplari ſecundum rationem formæ, non autem ſecundum modum eſſendi, nam alterius modi *eſſe* habet forma quandoque in exemplari, & in exemplato. Sicut forma domus in mente artificis habet *eſſe* immateriale & intelligibile; in domo autem, quæ eſt extra animam, habet *eſſe* materiale & ſenſibile. Vnde & rationes rerum quæ in ſeipſis non vivunt, in mente divina ſunt vita: quia in mente divina habent *eſſe* divinum.

Ad tertium dicendum, quod ſi de ratione rerum naturalium non eſſet materia, ſed tantum forma, omnibus modis veriori modo eſſent res naturales in mente divina per ſuas ideas, quam in ſeipſis. Propter quod & Plato poſuit, quod homo ſeparatus erat verus homo: homo autem materialis eſt homo per participationem. Sed quia de ratione rerum naturalium eſt materia, dicendum eſt quod res naturales verius eſſe ſimpliciter habent in mente divina; quàm in ſeipſis, quia in mente divina habent eſſe increatum, in ſeipſis autem *eſſe* creatum: Sed eſſe hoc, ut pote homo vel equus, verius habent in propria natura quàm in mente divina; quia ad veritatem hominis pertinet *eſſe* materiale, quod non habent in mente divina. Sicut domus nobilius *eſſe* habet in mente artificis, quam in materia: ſed tamen veriùs dicitur domus quæ eſt in materia: quàm quæ eſt in mente, quia hæc eſt domus in actu, illa autem domus in potentia.

Ad quartum dicendum, quòd licet mala ſint in Dei ſcientia, inquantum ſub Dei ſcientia comprehenduntur: non tamen ſunt in Deo ſicut creata à Deo, vel conſervata ab ipſo, neque ſicut habentia rationem in Deo. Cognoſcuntur enim à Deo per rationes bonorum. Vnde non poteſt dici quod mala ſint *vita* in Deo. Ea verò quæ ſecundum nullum tempus ſunt, poſſunt dici eſſe vita in Deo, ſecundum quod *vivere* nominat *intelligere* tantum, inquantum intelliguntur à Deo; non autem ſecundum quod *vivere* importat principium operationis.

QVÆSTIO XIX.

De voluntate Dei, in duodecim articulos diviſa.

Poſt conſiderationem eorum quæ ad divinam Scientiam pertinent, conſiderandum eſt de his, quæ pertinent ad voluntatem divinam, ut ſit prima conſideratio de ipſa Dei voluntate. Secunda de his, quæ ad voluntatem abſolutè pertinent. Tertia de his, quæ ad intellectum in ordine ad voluntatem pertinent.

Circa ipſam autem voluntatem quæruntur duodecim:

¶ Primò, utrum in Deo ſit voluntas.
¶ Secundò, utrum Deus velit alia à ſe.
¶ Tertiò, utrum quicquid Deus vult, ex neceſſitate velit.
¶ Quartò, utrum voluntas Dei ſit cauſa rerum.

¶ Quintò

Digitized by Google

quod divinæ ſcientiæ non competit: Ergo ſcientia Dei non eſt ſpeculativa.

Sed contra Omne quod eſt nobilius, Deo eſt attribuendum, ſed ſcientia ſpeculativa eſt nobilior quàm practica, ut patet per Philoſophum in principio Metaphyſic.* Ergo Deus habet de rebus ſcientiam ſpeculativam.

* lib. 6. Metaph. tex. 2. & lib. 1. c. 2. nō procul. à princ. tom. 3.

Conclusio.

Deus, cùm non ſit quodam operabile, cætera verò omnia, quorum ſcientiam habet, per ſe, vel per accidens, operabilia ab ipſo ſint, ſeipſum ſcientia tantum ſpeculativa cognoſcit, alia verò à ſe, & practica & ſpeculativa ſcientia ſcit.

Respondeo dicendum, quòd aliqua ſcientia eſt ſpeculativa tantum, aliqua practica tantùm, aliqua verò ſecundum aliquid ſpeculativa & ſecundum aliquid practica. Ad cujus evidentiam ſciendum eſt, quod aliqua ſcientia poteſt dici ſpeculativa tripliciter.

Primò, ex parte rerū ſcitarū, quæ non ſunt operabiles à ſciente, ſicut ex ſcientia hominis, de rebus naturalibus, vel divinis.

Secundò, quantum ad modum ſciendi. Vt puta, ſi ædificator conſideret domum, diffiniendo, dividendo & conſiderando univerſalia prædicata ipſius. Hoc ſiquidē eſt operabilia modo ſpeculativo conſiderare, & non ſecundū quod operabilia ſunt. Operabile enim eſt aliquid per applicationem formæ ad materiam, non per reſolutionē cōpoſiti in principia univerſalia formalia.

Tertiò, quantum ad finem. Nam intellectus practicus differt fine à ſpeculativo, ſicut dicitur in 3. de anima* (text. 49.) Intellectus enim practicus ordinatur ad finem operationis: finis autem intellectus ſpeculativi eſt conſideratio veritatis. Unde; ſi quis ædificator conſideret qualiter poſſet fieri aliqua domus, non ordinans ad finem operationis; ſed ad cognoſcendum tantum, erit (quantum ad finem) ſpeculativa conſideratio, tamen de re operali. Scientia igitur, quæ eſt ſpeculativa ratione ipſius rei ſcitæ, eſt ſpeculativa tantum. Quæ verò ſpeculativa eſt vel ſecundum modum, vel ſecundum finem, eſt ſecundum quid ſpeculativa, & ſecundum quid practica: Cum verò ordinatur ad finem operationis, eſt ſimpliciter practica. Secundum hoc ergo dicendum eſt, quòd Deus de ſeipſo habet ſcientiam ſpeculativam tantum: ipſe enim operabilis non eſt. De omnibus verò aliis habet ſcientiam & ſpeculativam, & practicam: Speculativam quidem quantum ad modum; quicquid enim in rebus nos ſpeculativè cognoſcimus diffiniendo & dividendo, hoc totum Deus multò perfectius novit. Sed de his; quæ poteſt quidem facere, ſed ſecundum nullum tempus facit, non habet practicam ſcientiam, ſecundum quod *practica ſcientia* dicitur à fine, ſic autem habet practicam ſcientiam de his, quæ ſecundum aliquod tempus facit. Mala verò licet ab eo non ſint operabilia, tamen ſub cognitione practica ipſius cadunt, ſicut & bona, inquantum permittit, vel impedit, vel ordinat ea, ſicut & ægritudines cadunt ſub practica ſcientia medici, inquantum per artem ſuam curat eas.

* lib. 3. de anim. text. 49 tom. 2.

Ad primum ergo dicendum, quòd ſcientia Dei eſt cauſa, non quidem ſui ipſius, ſed aliorum: Quorumdam quidem actu, ſcilicet eorum, quæ ſecundum aliquod tempus fiunt: Quorundam verò virtute, ſcilicet eorum, quæ poteſt facere; & tamen nunquam fiunt.

Ad secundum dicendum; quòd ſcientiam eſſe acceptam à rebus ſcitis, non per ſe convenit ſcientiæ ſpeculativæ, ſed per accidens, inquantum eſt humana.

Ad id verò, quod in contrarium objicitur, dicendum, quod de operabilibus perfecta ſcientia non habetur, niſi ſciantur inquantum operabilia ſunt. Et ideò, cum ſcientia Dei ſit omnibus modis perfecta, oportet quod ſciat ea quæ ſunt à ſe operabilia inquantum hujuſmodi, & non ſolum ſecundum quod ſunt ſpeculabilia. Sed tamen non receditur à nobilitate ſpeculativæ ſcientiæ; quia omnia alia à ſe videt in ſeipſo, ſeipſum autem ſpeculativè cognoſcit: & ſic, in ſpeculativa ſui ipſius ſcientia habet cognitionem & ſpeculativam & practicam omnium aliorum.

QUÆSTIO XV.

De Ideis in tres articulos diviſa.

Post cōſiderationē de ſcientia Dei, reſtat cōſiderare de ideis. Et circa hoc quæruntur tria.

¶ Primò, an ſint ideæ.

¶ Secundò, utrum ſint plures.

¶ Tertiò, utrum ſint omnium, quæ cognoſcuntur à Deo.

Articulus Primus.

Utrum Ideæ ſint.

Infrà q. 44. ar. 3. Et 1. diſt. 36. qu. 2. art. 2. Et verſ. q. 3. art. 1.

Ad primum ſic proceditur. Videtur quòd ideæ non ſint, Dicit enim Dionyſ. 7. cap. de div. nom.* quòd Deus non cognoſcit res ſecundum ideam. Sed ideæ non ponuntur ad aliud, niſi ut per eas cognoſcantur res. Ergo ideæ non ſunt.

¶ 2. Præterea, Deus in ſeipſo cognoſcit omnia, ut ſuprà dictum eſt † ſed ſeipſum non cognoſcit per ideam. Ergo nec alia.

¶ 3. Præterea, Idea ponitur, ut principium cognoſcendi, & operandi, ſed eſſentia divina eſt ſufficiens principium cognoſcendi & operandi omnia: non ergo neceſſe eſt ponere ideas.

* cap. 7. à med. † qu. 14. art. 5. * lib. 83. parum à princip. tom. 4.

Sed contra eſt, quòd dicit Aug.* in lib. 83. q. 46. *Tanta vis in ideis conſtituitur, ut niſi his intellectis, ſapiens eſſe nemo poſſit.*

Conclusio.

Cùm omnia ſint à Deo, non à caſu facta: neceſſarium eſt in ejus mente omnium ideas præexſiſtere objectivè, ad quarum ſimilitudinem omnia condita ſunt.

Respondeo dicendum, quod neceſſe eſt ponere in mente divina ideas. *Idea* enim Græcè, Latinè *forma* dicitur. Unde per ideas intelliguntur formæ aliquarum rerum præter ipſas res exiſtentes. Forma autem alicujus rei præter ipſam exiſtens, ad duo eſſe poteſt, vel ut ſit exemplar ejus, cujus dicitur forma: vel ut ſit principium cognitionis ipſius, ſecundum quod formæ cognoſcibilium dicuntur eſſe in cognoſcente. Et quantum ad utrumque eſt neceſſe ponere ideas, quod ſic patet. In omnibus enim, quæ non à caſu generantur, neceſſe eſt formam eſſe finem generationis cujuſcumque: Agens autem non agit propter formam, niſi inquantum ſimilitudo formæ eſt in ipſo. Quod quidem contingit dupliciter. In quibuſdam enim agentibus præexiſtit forma rei fiendæ, ſecundum *eſſe* naturale, ſicut in his quæ agunt per naturam, ſicut homo generat hominem, & ignis ignem. In quibuſdam verò ſecundum eſſe intelligibile: ut in his quæ agunt per intellectum, ſicut ſimilitudo domus præexiſtit in mente ædificatoris, & hæc poteſt dici *idea domus*: quia artifex intendit domum aſſimilare formæ, quam mente concepit. Quia igitur mundus non eſt caſu factus; ſed eſt factus à Deo per intellectum agente (ut infrà * patebit) neceſſe, eſt quod in mente divina ſit forma ad ſimilitudinem cujus mundus eſt factus. Et in hoc conſiſtit ratio ideæ.

* q. 45. art. 6.

Ad primum ergo dicendum, quod Deus non intelligit res ſecundum ideam extra ſe exiſtentem, & ſic etiam Ariſtot.* (Lib. 1. 2. & 3 Metaph.) improbat opinionem Platonis de ideis, ſecundū quod ponebat eas per ſe exiſtentes, non in intellectu.

* lib. 3. Metaph. à tex. 10. uſque ad ſſ. libri tom. 3.

Ad secundum dicendum, quòd licet Deus per eſſentiam ſuam ſe & alia cognoſcat; tamen eſſentia ſua eſt principium operativum aliorum, non autem ſui ipſius: ideo habet rationē ideæ ſecundum quod ad alia comparatur, non autem ſecundum quod comparatur ad ipſum Deum.

Ad tertium dicendum, quòd Deus ſecundum eſſentiam ſuam eſt ſimilitudo omnium rerum. Unde Idea in Deo nihil eſt aliud, quàm Dei eſſentia.

Articulus II.

Utrum ſint plures ideæ.

1. d. 36. q. 1. ar. 2. & 1. contr. c. 54. Et ver. q. 3. art. 2. Et opuſc. 9. q. 66.

Ad secundum ſic proceditur. Videtur quòd non ſint plures ideæ. Idea enim in Deo eſt ejus eſſentia; ſed eſſentia Dei eſt una tantum: ergo & idea eſt una.

¶ 2. Præterea, Sicut idea eſt principium cognoſcendi & operandi, ita ars & ſapientia; ſed in Deo non ſunt plures artes & ſapientiæ: Ergo nec plures ideæ.

§. 3. Si dicatur quod ideæ multiplicantur ſecundum reſpectus ad diverſas creaturas: Contra, pluralitas idearum eſt ab æterno: ſi ergo ideæ ſunt plures, creaturæ autem ſunt temporales; ergo temporale erit cauſa æterni.

¶ 4. Præterea, Reſpectus iſti, aut ſunt ſecundùm rem in creaturis tantum, aut etiam in Deo: ſi in creaturis tantum, (cum creaturæ non ſint ab æterno) pluralitas idearum non erit ab æterno, ſi multiplicentur ſolum ſecundum hujuſmodi reſpectus. Si autem realiter ſunt in Deo, ſequitur quod alia pluralitas realis ſit in Deo, quam pluralitas perſonarum, quod eſt contra Damaſc.* dicentem, quòd *in divinis omnia unum ſunt, præter ingenerationem, generationem & proceſſionem.* Sic igitur non ſunt plures ideæ.

* l. 1. c. 9. ro. & 11.

Sed contra eſt, quòd dicit Auguſt.* in lib. 83. quæſt. 46. quòd ideæ ſunt *principales quædam formæ, vel rationes rerum ſtabiles, atque incommutabiles, quæ ipſæ formatæ non ſunt, ac per hoc æternæ, ac ſemper eodem modo ſe habentes, quæ divina intelligentia continentur. Sed cum ipſæ neque oriantur, neque intereant, ſecundum eas tamen formari dicitur omne quod oriri & interire poteſt, & omne quod oritur & interit.*

* lib. 83. q. q. 46. à medio. tom. 4.

Conclusio.

Cùm in mente divina ſint omnium rerum propriæ rationes, plures ideas in ejus mente eſſe neceſſe eſt, ut intellectas tamen.

Respondeo dicendum, quòd neceſſe eſt ponere plures ideas. Ad cujus evidentiam conſiderandum eſt, quod in quolibet effectu, illud quod eſt ultimus finis, propriè eſt intentum à principali agente; ſicut ordo exercitus à duce. Illud autem quod eſt optimum in rebus exiſtens, eſt bonum ordinis univerſi, ut patet per Philoſophum in 12. Metaph.* Ordo igitur univerſi eſt propriè à Deo intentus, & non per accidens proveniens ſecundum ſucceſſionem agentium, prout quidam dixerunt quòd Deus creavit primum creatum tantum, quod creatum creavit ſecundum creatum, & ſic inde, quouſque producta eſt tanta rerum multitudo: ſecundum quam opinionem Deus non haberet niſi ideam primi creati. Sed, ſi ipſe ordo univerſi eſt per ſe creatus ab eo, & intentus ab ipſo, neceſſe eſt quod habeat ideam ordinis univerſi. Ratio autem alicujus totius haberi non poteſt, niſi habeantur propriæ rationes eorum, ex quibus totum conſtituitur. Sicut ædificator ſpeciem domus concipere non poſſet, niſi apud ipſum eſſet propria ratio cujuſlibet partium ejus. Sic igitur oportet quòd in mente divina ſint propriæ rationes omnium rerum. Unde dicit Auguſtinus * in lib. 83. quæſt. ut ſupra, quod *ſingula propriis rationibus à Deo creata ſunt.* Unde ſequitur, quòd in mente divina ſunt plures ideæ. Hoc autem quomodo divinæ ſimplicitati non repugnet facile eſt videre, ſi quis conſideret ideam operati eſſe in mente operantis, ſicut *quod intelligitur*, non non autem ſicut ſpecies *quâ intelligitur*, quæ eſt forma faciens intellectum in actu. Forma enim domus in mente ædificatoris eſt aliquid ab eo intellectum, ad cujus ſimilitudinem domum in materia format. Non eſt autem contra ſimplicitatem divini intellectus; quòd multa intelligat;

* lib. 12. Metaph. text. 52.

* lib. 83. qq. q. 46. poſt med. tom. 4.

Digitized by Google

intelligat : ſed contra ſimplicitatem ejus eſſet, ſi per plures ſpecies ejus intellectus formaretur. Unde plures ideæ ſunt in mente divina, ut intellectæ ab ipſa. Quod hoc modo poteſt videri. Ipſe enim eſſentiam ſuam perfectè cognoſcit : unde cognoſcit eam ſecundum omnem modum, quo cognoſcibilis eſt. Poteſt autem cognoſci non ſolum ſecundum quòd in ſe eſt, ſed ſecundum quòd eſt participabilis ſecundum aliquem modum ſimilitudinis à creaturis. Unaquæque autem creatura habet propriam ſpeciem, ſecundum quòd aliquo modo participat divinæ eſſentiæ ſimilitudinem. Sic igitur inquantum Deus cognoſcit ſuam eſſentiam ut ſic imitabilem à tali creatura, cognoſcit eam ut propriam rationem & ideam hujus creaturæ. Et ſimiliter de aliis. Et ſic patet, quod Deus intelligit plures rationes proprias plurium rerum, quæ ſunt plures ideæ.

Ad primum ergo dicendum, quod idea non nominat divinam eſſentiam inquantum eſt eſſentia, ſed inquantum eſt ſimilitudo vel ratio hujus vel illus rei. Unde ſecundum quod ſunt plures rationes intellectæ ex una eſſentia, ſecundum hoc dicuntur plures ideæ.

Ad secundum dicendum, quòd ſapientia & ars ſignificantur ut *quo Deus intelligit*, ſed idea, ut *quod Deus intelligit*. Deus autem uno intellectu intelligit multa., & non ſolum ſecundum quod in ſeipſis ſunt, ſed etiam ſecundum quod intellecta ſunt, quod eſt intelligere plures rationes rerum. Sicut artifex dum intelligit formam domus in materia, dicitur intelligere domum: dum autem intelligit formã domus, ut à ſe ſpeculatam, ex eo quod intelligit ſe intelligere eã, intelligit ideam vel rationẽ domus. Deus autem non ſolum intelligit multas res per eſſentiam ſuam, ſed etiam intelligit ſe intelligere multa per eſſentiam ſuam. Sed hoc eſt intelligere plures rationes rerum, vel plures ideas eſſe in intellectu ejus, ut intellectas.

Ad tertium dicendum, quòd hujuſmodi reſpectus, quibus multiplicantur ideæ; non cauſantur à rebus, ſed ab intellectu divino comparante eſſentiam ſuam ad res.

Ad quartum dicendum : quòd reſpectus multiplicantes ideas non ſunt in rebus creatis, ſed in Deo.

Non tamen ſunt reales reſpectus, ſicut illi quibus diſtinguuntur perſonæ : ſed ſunt reſpectus intellecti à Deo.

Articulus III.

Utrum omnium, quæ cognoſcit Deus, ſint ideæ.

1. d. 36. q. 2. ar. 3. & 1. d. 1. q. 1. ar. 2. c. & ver. q. 3. ar. 4. 5. 6. & 7. & 8.

Ad tertium ſic proceditur. Videtur quod non omnium quæ cognoſcit Deus, ſint ideæ in ipſo: mali enim idea non eſt in Deo, quia ſequeretur malum eſſe in Deo : Sed mala cognoſcuntur à Deo : Ergo non omnium quæ cognoſcuntur à Deo, ſunt ideæ.

¶ 2. Præterea, Deus cognoſcit ea quæ nec ſunt, nec erunt, nec fuerunt, ut ſuprà dictum eſt (q. 14. art. 9.)*; Sed horum non ſunt ideæ : quia dicit Dion. † 5. c. de div. nom quod *exemplaria ſunt divinæ voluntatis determinativa & effectiva rerum* : Ergo non omnium quæ à Deo cognoſcuntur ſunt ideæ in ipſo.

* Art. 6. præc. q. † cap. 5. non multum remotè ante fin.

¶ 3. Præterea: Deus cognoſcit materiã primã, quę non poteſt habere ideam, cùm nullã habeat formã; Ergo idem quod prius.

¶ 4. Præterea, Conſtat quod Deus ſcit non ſolum ſpecies, ſed etiã genera & ſingularia & accidentia; Sed horũ non ſunt ideæ, ſecundũ poſitionẽ Platonis, qui primus ideas introduxit, ut dicit Aug.* Non ergo omniũ cognitorũ à Deo, ſunt ideæ in ipſo.

* lib. 83. qq. q. 46. tom. 4.

Sed contra, Ideæ ſunt rationes in mente divina exiſtentes, ut per Aug. † patet. Sed omnium; quæ cognoſcit Deus, habet proprias rationes: Ergo omnium, quæ cognoſcit, habet ideam.

† lib. 83. qq. q. 46. poſt. med. tom. 4.

Conclusio.

Omnium eorum, quæ ſecundum quodcumque tempus fiunt, ſunt ideæ in Deo, ex quo exemplaria ſunt, ut verò rationes cognoſcendi omnium ab ipſo factibilium, in ipſo Ideæ ſunt, tam ſpeculativè, quam practicè.

Respondeo dicendum, quòd cum ideæ à Platone ponerentur principia cognitionis rerum, & generationis ipſarum, ad utrumque ſe habet idea, prout in mente divina ponitur. Et ſecundum quod eſt principium factionis rerum, *exemplar* dici poteſt, & ad practicam cognitionem pertinet. Secundum autem quod principium cognoſcitivum eſt, propriè dicitur *ratio*; & poteſt etiam ad ſcientiam ſpeculativam pertinere. Secundum ergo quod *exemplar* eſt, ſecundum hoc ſe habet ad omnia quæ à Deo fiunt ſecundum aliquod tempus : Secundum verò quod principium cognoſcitivum eſt, ſe habet ad omnia quæ cognoſcuntur à Deo, etiamſi nullo tempore fiant, & ad omnia quæ à Deo cognoſcuntur ſecundum propriam rationem, & ſecundum quod cognoſcuntur ab ipſo per modum ſpeculationis.

Ad primum ergo dicendum, quòd malum cognoſcitur à Deo non per propriam rationem, ſed per rationem boni. Et ideo malum non habet in Deo ideam, neque ſecundum quod idea eſt exemplar, neque ſecundum quod eſt *ratio*.

Ad secundum dicendum, quòd eorum quæ neque ſunt neque erunt, neque fuerunt, Deus non habet practicam cognitionem niſi in virtute tantum. Unde reſpectu eorum non eſt idea id Deo ſecundum quod idea ſignificat exemplar, ſed ſolum ſecundum quod ſignificat *rationem*.

Ad tertium dicendum, quòd Plato ſecundum quoſdam poſuit materiam non creatam, & ideo non poſuit ideam eſſe materiæ, ſed materiæ concauſam. Sed quia nos ponimus materiam creatam à Deo, non tamen ſine forma : habet quidem materia ideam in Deo, non tamen aliam ad idea compoſiti. Nam materia ſecundum ſe neque *eſſe* habet, neque cognoſcibilis eſt.

Ad quartum dicendum, quòd genera non poſſunt habere ideam aliam ab idea ſpeciei ſecundũ quod idea ſignificat *exemplar*; quia nunquam genus fit niſi in aliqua ſpecie. Similiter etiam eſt de accidentibus, quæ inſeparabiliter concomitantur ſubjectum, quia hæc ſimul fiunt cum ſubjecto. Accidentia autem quæ ſuperveniunt ſubjecto, ſpecialem ideam habent. Artifex enim per formam domus facit omnia accidentia, quæ à principio concomitantur domum, ſed ea quæ ſuperveniunt domui jam factæ ut picturæ vel aliquid aliud, facit per aliquam aliam formam. Individua verò ſecundũ Platonem non habebant aliam ideam, quàm ideam ſpeciei: Tum quia ſingularia individuantur per materiam, quam ponebat eſſe increatam (ut quidam dicunt) & concauſam ideæ; Tum quia intentio naturæ conſiſtit in ſpeciebus, nec particularia producit, niſi ut in eis ſpecies ſalventur. Sed providentia divina non ſolum ſe extendit ad ſpecies, ſed ad ſingularia, ut infra dicetur*.

* qu. 22 art. 2.

Quæstio XVI.

De veritate, in octo articulos diviſa.

Quoniam autem ſcientia verorum eſt, poſt conſiderationem ſcientiæ Dei, de Veritate inquirendum eſt.

Circa quam quæruntur octo.

¶ Primò, utrum veritas ſit in re, vel tantum in intellectu.

¶ Secundò, utrum ſit tantum in intellectu componente & dividente.

¶ Tertiò, de comparatione *veri* ad *ens*.

¶ Quartò, de comparatione *veri* ad *bonum*.

¶ Quintò, utrum Deus ſit veritas.

¶ Sextò, utrum omnia ſint vera veritate unâ, vel pluribus.

¶ Septimò, de æternitate veritatis.

¶ Octavò, de incommutabilitate ipſius.

Articulus Primus.

Utrum veritas ſit tantum in intellectu.

1. d. 19. q. 5 art. Et verit. q. 1. art. 1.

Ad primum ſic proceditur. Videtur quòd veritas non ſit tantum in intellectu, ſed magis in rebus. Auguſt. enim* in lib. Sol. reprobat hanc notificationem Veri : *Verum eſt id quod videtur* : quia ſecundum hoc lapides qui ſunt in abditiſſimo terræ ſinu, non eſſent veri lapides, quia non videntur. † Reprobat etiam iſtam *Verum eſt quod ita ſe habet, ut videtur cognitori, ſi velit & poſſit cognoſcere*; quia ſecundum hoc ſequeretur quòd nihil eſſet verum, ſi nullus poſſet cognoſcere. Et diffinit ſic verum : * *Verum eſt id quod eſt* : Et ſic videtur quod veritas ſit in rebus, & non in intellectu.

* lib. 2. ſoliloq. c. 5 i. 6. † eodem lib. & c. * So ſiloq. lib. 2. c. 5. in fin. t. 1.

¶ 2. Præterea, Quicquid eſt verum, veritate verum eſt. Si igitur veritas eſt in intellectu ſolo, nihil erit verum niſi ſecundum quod intelligitur : quod eſt error antiquorum Philoſophorum †, qui dicebant omne quod videtur, eſſe verum. Ad quod ſequitur contradictoria ſimul eſſe vera : cùm contradictoria ſimul à diverſis vera eſſe videantur.

† Ut patet 11. Metaph. text. 6. & l. 4. text. 19. uſque ad 25. t. 3.

¶ 3. Præterea, *Propter quod unumquodque tale, & illud magis*, ut patet primo Poſteriorum (text. 5.)*. Sed ex eo quòd res eſt, vel non eſt, eſt opinio vel ratio vera vel falſa, ſecundum Philoſophum †. In prædicamentis : Ergo veritas magis eſt in rebus quam in intellectu.

* 1. Poſt. text. 5. † cap. de ſubſtantia, non procul à fin. t. 1.

Sed contra eſt, quod Philoſophus dicit* ſexto Metaphyſicor. quod *verum & falſum non ſunt in rebus, ſed in intellectu*.

* lib. 6. Metaph. tex. 8. tom. 3.

Conclusio.

Verum cùm ſit terminus intellectus, ſicut bonum appetitus, veritatem omnem in intellectu eſſe oportet principaliter, ſecundario autem in rebus ſecundum ordinem ad intellectum, à quo dependent.

Respondeo dicendum, quòd ſicut bonum nominat id, in quod tendit appetitus, ita Verum nominat id, in quod tendit intellectus. Hoc autem diſtat inter appetitum & intellectum, ſive quamcumque cognitionem : quia cognitio eſt ſecundum quod cognitum eſt in cognoſcente; appetitus autem eſt ſecundum quod appetens inclinatur in ipſam rem appetitam. Et ſic terminus appetitus, quod eſt *bonum*, eſt in re appetibili; ſed terminus cognitionis, quod eſt *verum*, eſt in ipſo intellectu. Sicut autem *bonum eſt* in re inquantum habet ordinem ad appetitum, & propter hoc ratio bonitatis derivatur à re appetibili in appetitum, ſecundum quod appetitus dicitur bonus, prout eſt boni : ita, cùm *verum* ſit in intellectu, ſecundum quod conformatur rei intellectæ, neceſſe eſt quòd ratio *veri* ab intellectu ad rem intellectam derivetur, ut res etiam intellecta vera dicatur, ſecundum quod habet aliquem ordinem ad intellectum. Res autem intellecta ad intellectum aliquem poteſt habere ordinem vel per ſe, vel per accidens. Per ſe quidem habet ordinẽ ad intellectum, à quo dependet ſecundũ ſuum *eſſe*; per accidens autem ad intellectum, à quo cognoſcibilis eſt. Sicut ſi dicamus quòd domus cõparatur ad intellectum artificis per ſe, per accidens autem comparatur ad intellectũ, à quo non dependet. Judicium autem de re non ſumitur ſecundum id quod ineſt ei per accidens, ſed ſecundum id quod ineſt ei per ſe. Unde unaquæque res dicitur *vera* abſolutè, ſecundũ ordinem ad intellectum, à quo dependet. Et inde eſt quod res artificiales dicuntur *vera* per ordinem ad intellectum noſtrum : dicitur enim domus vera, quæ aſſequitur ſimilitudinem formæ, quæ eſt in mente artificis, & dicitur oratio *vera*, inquantũ eſt ſignum intellectus veri. Et ſimiliter res naturales dicuntur eſſe *vera*, ſecundum quod aſſequuntur ſimilitudinem ſpecierum, quæ ſunt in mente divina: Dicitur enim *verus* lapis, qui aſſequitur propriã lapidis naturã ſecundũ præcõceptionẽ intellectus divini. Sic ergo *veritas* principaliter eſt in intellectu, ſecũdariò verò in rebus, ſecundũ quod

Digitized by Google

* cap. 6. tom. 1. — * cap. 36. à med. tom. 1. — † in dial. de verit. c. 1.

comparantur ad intellectum ut ad principium. Et ſecundum, hoc veritas diverſimode notificatur. Nam Aug. in lib. de vera * religione (cap. 36.) dicit quòd *veritas eſt qua oſtenditur id quod eſt*. Et Hilarius dicit, quod verum eſt declarativum aut manifeſtativum eſſe. Et hoc pertinet ad veritatem ſecundum quòd eſt in intellectu. Ad veritatem autem rei ſecundum ordinem ad intellectum, pertinet deffinitio Aug. * in lib. de vera relig. (ubi ſup.) *Veritas eſt ſumma ſimilitudo principii, quæ ſine ulla diſſimilitudine eſt.* Et quædam deffinitio Anſelm. † talis: Veritas eſt rectitudo ſola mente perceptibilis; nam rectum eſt, quod principio concordat: Et quædam diffinitio Avic. talis: *Veritas uniuſcujuſque rei eſt proprietas ſui eſſe quod ſtabilitum eſt ei.* Quòd autem dicitur quòd *veritas eſt adæquatio rei & intellectus*, poteſt ad utrumque pertinere.

Ad primum ergo dicendum, quòd Auguſt. loquitur de veritate rei, & excludit à ratione hujus veritatis comparationem ad intellectum noſtrum. Nam id quod eſt per accidens, ab unaquaque diffinitione excluditur.

Ad secundum dicendum, quòd antiqui Philoſophi ſpecies rerum naturalium non dicebant procedere ab aliquo intellectu; ſed eas provenire à caſu. Et quia conſiderabant, quod verum importat comparationem ad intellectum, cogebantur veritatem rerum conſtituere in ordine ad intellectum noſtrum. Ex quo inconvenientia ſequebatur, quæ Philoſophus proſequitur in quarto Metaphyſ. * Quæ quidem inconvenientia non accidunt, ſi ponamus veritatem rerum conſiſtere in comparatione ad intellectum divinum.

* com-ment. 1. in arg.

Ad tertium dicendum, quod licet veritas intellectus noſtri à re cauſetur, non tamen oportet quod in re per prius inveniatur ratio veritatis; ſicut neque in medicina per prius invenitur ratio ſanitatis quàm in animali. Virtus enim medicinæ, non ſanitas ejus, cauſat ſanitatem, cùm non ſit agens univocum. Et ſimiliter eſſe rei, non veritas ejus, cauſat veritatem intellectus. Unde Philoſophus dicit *, quod opinio & oratio vera eſt ex eo quod res eſt, non ex eo quod res vera eſt.

* loc. cit. in arg.

Articulus II.

Utrum veritas ſit tantum in intellectu componente & dividente.

1. d. 19. q. 5 ar. 1. 7. & ver. q. 1. art. 3. — * lib. 3. text. 26. tom. 2.

Ad secundum ſic proceditur. Videtur quòd veritas non ſit ſolum in intellectu componente & dividente. Dicit enim Philoſophus in 3. de anima, (text. 26. fine cap. 6.) * quod ſicut ſenſus propriorum ſenſibilium ſemper veri ſunt, ita & intellectus ejus quod quid eſt; Sed compoſitio & diviſio non eſt, neque in ſenſu neque in intellectu cognoſcēte quod quid eſt. Ergo veritas non ſolù eſt in compoſitione & diviſione intellectus.

¶ 2. Præterea, Iſaac dicit in libro de diffinitionibus, quod *veritas eſt adæquatio rei & intellectus*; ſed ſicut intellectus complexorum poteſt adæquari rebus, ita intellectus incomplexorum, & etiam ſenſus ſentiens rem ut eſt: Ergo veritas non eſt ſolum in compoſitione & diviſione intellectus.

Sed contra eſt, quod dicit Philoſophus in 6. Metaph. (text. 9.) * quod *circa ſimplicia & quod quid eſt, non eſt veritas nec in intellectu, neque in rebus.*

* text. 9. tom. 3.

Conclusio.

Verum eſt tantum in intellectu componente, vel dividente, non autem in ſenſu, vel intellectu quid eſt rei concipiente.

* Artic. praeced.

Respondeo dicendum, quòd *verum* (ſicut dictum * eſt) ſecundum ſui primam rationem eſt in intellectu. Cùm autem omnis res ſit vera ſecundum quod habet propriam formam naturæ ſuæ: neceſſe eſt quòd intellectus inquantum eſt cognoſcens, ſit verus inquantum habet ſimilitudinem rei cognitæ, quæ eſt forma ejus inquantum eſt cognoſcens. Et propter hoc per conformitatem intellectus & rei veritas diffinitur. Unde conformitatem iſtam cognoſcere, eſt cognoſcere veritatem. Hanc autem nullo modo ſenſus cognoſcit. Licet enim viſus habeat ſimilitudinem viſibilis, non tamen cognoſcit comparationem quæ eſt inter rem viſam & id quod ipſe apprehendit de ea. Intellectus autem conformitatem ſui ad rem intelligibilem cognoſcere poteſt: ſed tamen non apprehendit eam ſecundum quod cognoſcit de aliquo *quod quid eſt*; ſed quando judicat rem ita ſe habere, ſicut eſt forma quam de re aprehendit, tunc primò cognoſcit & dicit verum. Et hoc facit componendo, & dividendo. Nam in omni propoſitione, aliquam formam ſignificatam per prædicatum, vel applicat alicui rei ſignificatæ per ſubjectum, vel removet ab ea; & ideo, bene invenitur quod ſenſus eſt verus de aliqua re, vel intellectus cognoſcendo *quod quid eſt*: ſed non quòd cognoſcat aut dicat verum. Et ſimiliter eſt de vocibus incomplexis. Veritas igitur poteſt eſſe in ſenſu: vel in intellectu cognoſcente quod quid eſt ut in quadam re vera, non autem ut cognitum in cognoſcente; quod importat nomen *veri*. Perfectio enim intellectus eſt *verum* ut cognitum. Et ideò, propriè loquendo, veritas eſt in intellectu componente & dividente; non autem in ſenſu, neque in intellectu cognoſcente *quod quid eſt*. Et per hoc patet ſolutio ad objecta.

Articulus III.

Utrum verum & ens convertantur.

Ver. q. 1. ar. 1. & 1. d. 19. q. 5. ar. 1. — * Art. 1. hujus q.

Ad tertium ſic proceditur. Videtur quòd verum & ens non convertantur. Verum enim eſt propriè in intellectu, (ut dictum eſt *:) ens autem propriè eſt in rebus. Ergo non convertuntur.

¶ 2. Præterea, Id quod ſe extendit ad *ens* & *non ens*, non convertitur cum ente; ſed verum ſe extendit ad *ens* & *non ens*, nam verum eſt, quod eſt, eſſe quod non eſt, non eſſe: Ergo *verum* & *ens* non convertuntur.

¶ 3. Præterea, Quæ ſe habent ſecundum prius & poſterius, non videntur converti: ſed *verum* videtur prius eſſe quàm ens, nam non intelligitur ens niſi ſub ratione *veri*: Ergo videtur quòd non ſunt convertibilia.

Sed contra eſt, quod dicit Philoſophus * 2. Metaphyſic. quòd eadem eſt diſpoſitio rerum in *eſſe* & *veritate*.

* text. 4. tom. 3.

Conclusio.

Cùm quodcumque ſit cognoſcibile & verum, inquantum ens, verum ipſum cum ente converti neceſſe eſt, ſicut & bonum: addit tamen verum ipſi enti ordinem ad intellectum.

* text. 37. tom. 2.

Respondeo, dicendum quod ſicut *bonum* habet rationem appetibilis, ita *verum* habet ordinem ad cognitionem. Unumquodque autem inquantum habet de eſſe, in tantum eſt cognoſcibile. Et propter hoc dicitur in 3. de anima (text. 37. vel cap. 8.) *, quod *anima eſt quodammodo omnia* ſecundum ſenſum & intellectum. Et ideo; ſicut *bonum* convertitur cum ente, ita & *verum*; Sed tamen ſicut *bonum* addit rationem appetibilis ſupra *ens*, ita & *verum* comparationem ad intellectum.

* Art. 1. hujus q. — * Ibid.

Ad primum ergo dicendum, quòd *verum* eſt in rebus, & in intellectu (ut dictum eſt. *) *Verum* autem, quod eſt in rebus, convertitur cum ente ſecundum ſubſtantiam; ſed *verum*, quod eſt in intellectu, convertitur cum ente, ut manifeſtativum cum manifeſtato. Hoc enim eſt de ratione *veri* ut dictum eſt * Quamvis poſſet dici, quòd etiam *ens* eſt in rebus & in intellectu, ſicut & verum; licet verum principaliter ſit in intellectu, *ens* verò principaliter in rebus. Et hoc accidit propter hoc quòd *verum* & *ens* differunt ratione.

Ad secundum dicendum, quòd *non ens* non habet in *ſe* unde cognoſcatur; ſed cognoſcitur, inquantum intellectus facit illud cognoſcibile. Unde verum fundatur in non ente, inquantum *non ens* eſt quoddam *ens rationis*, apprehenſum ſcilicet à ratione.

Ad tertium dicendum, quòd cùm dicitur, quòd *ens* non poteſt apprehendi ſine ratione *veri*; hoc poteſt dupliciter intelligi. Uno modo ita quòd non apprehendatur *ens*, niſi ratio *veri* conſequatur apprehenſionem entis. Et ſic locutio habet veritatem. Alio modo poſſet ſic intelligi, quòd ens non poſſet apprehendi; niſi apprehenderetur ratio *veri*. Et hoc falſum eſt: Sed *verum* non poteſt apprehendi, niſi apprehendatur ratio entis; quia ens cadit in ratione *veri*. Et eſt ſimile, ſicut ſi comparemus *intelligibile ad ens*, non enim poteſt intelligi *ens*, quin *ens* ſit intelligibile, ſed tamen poteſt intelligi ens ita quòd non intelligatur ejus intelligibilitas. Et ſimiliter *ens intellectum* eſt *verum*; non tamen intelligendo, *ens* intelligitur *verum*.

Articulus IV.

Utrum bonum ſecundum rationem ſit prius, quàm verum.

Ver. q. 21. art. 3. — * tex. 49. Et ex 1. text. primi libri tom. 2. — * Art. 2. hujus q.

Ad quartum ſic proceditur. Videtur quòd *bonum* ſecundum rationem ſit prius, quàm *verum*. Quod enim eſt univerſalius, ſecundum rationem prius eſt: ut patet ex primo Phyſ. * Sed *bonum eſt* univerſalius quàm *verum*. Nam *verum eſt* quoddam bonum, ſcilicet intellectus: Ergo *bonum* prius eſt ſecundum rationem quàm *verum*.

¶ 2. Præterea, *Bonum eſt* in rebus *verum autem* in compoſitione & diviſione intellectus, ut dictum (art. 2.) * eſt; Sed ea quæ ſunt in re, ſunt priora his quæ ſunt in intellectu: Ergo prius eſt ſecundum rationem, *bonum* quàm *verum*.

* cap. 7. tom. 5. — † lib. 6. cont. Julian. c. 7. tom. 7.

¶ 3. Præterea, Veritas eſt quædam ſpecies virtutis, ut patet in 4. Ethic. * Sed virtus continetur ſub bono: Eſt enim *bona qualitas mentis*, ut dicit Auguſt. † Ergo *bonum eſt* prius quam *verum*.

Sed contra, quòd eſt in pluribus, eſt prius ſecundum rationem. Sed *verum* eſt in quibuſdam, in quibus non eſt bonum, ſcilicet in mathematicis; Ergo *verum eſt* prius ſecundum rationem quàm *bonum*.

Conclusio.

Verum cùm propinquius ſit enti quàm bonum, & ipſam cognitionem reſpiciat, quæ prior eſt appetitione, quàm reſpicit bonum, eſt prius ſecundum ſuam rationem, quàm bonum.

Respondeo dicendum, quòd licet *bonum* & *verum* ex ſuppoſito convertantur cum ente, tamen ratione differunt. Et ſecundum hoc, *verum* abſolutè loquendo ſecundum rationem prius eſt quàm *bonum*, quod ex duobus apparet. Primò quidem ex hoc, quod *verum* propinquius ſe habet ad *ens*, quod eſt prius quàm *bonum*. Nam *verum* reſpicit ipſum *eſſe* ſimpliciter & immediate: ratio autem boni conſequitur *eſſe* ſecundum quod eſt aliquo modo perfectum, ſic enim appetibile eſt. Secundo apparet ex hoc, quod cognitio naturaliter præcedit appetitum. Unde, cùm *verum* reſpiciat cognitionem, bonum autem appetitum, prius erit *verum* quàm *bonum* ſecundum rationem.

Ad primum ergo dicendum, quòd voluntas & intellectus mutuò ſe includunt: nam intellectus intelligit voluntatem & voluntas vult intellectum intelligere. Sic ergo, inter illa quæ ordinantur ab objectum voluntatis, continentur etiam ea quæ ſunt intellectus, & è converſò. Unde in ordine appetibilium *bonum* ſe habet ut univerſale, & *verum* ut particulare: in ordine autem intelligibilium, eſt econverſò. Ex hoc ergo quod *verum* eſt quoddam bonum, ſequitur quòd *bonum* ſit prius in ordine appetibilium, non autem quod ſit prius ſimpliciter.

Ad secundum dicendum, quòd ſecundū hoc eſt aliquid prius ratione, quod prius cadit in intellectu. Intellectus autē per prius apprehendit

apprehendit ipſum ens, & ſecundariò apprehendit ſe intelligere ens, & tertiò apprehendit ſe appetere ens. Vnde primò eſt ratio entis; ſecundò ratio veri, tertiò ratio boni: licèt bonum ſit in rebus.

Ad tertium dicendum, quòd virtus quæ dicitur *Veritas*, non eſt veritas communis, ſed quædam veritas, ſecundum quam homo in dictis & factis oſtendit ſe vt eſt. Veritas autem vitæ dicitur particulariter, ſecundum quod homo in vita ſua implet illud ad quod ordinatur per intellectum divinum: ſicut etiam dictum * eſt, veritatem eſſe in cæteris rebus. Veritas autem iuſtitiæ eſt, ſecundum quod homo ſervat id quod debet alteri ſecundum ordinem legum. Vnde ex his particularibus veritatibus non eſt procedendum ad veritatem communem.

** Ar. 1. huius q.*

Articulus V.

Vtrum Deus ſit veritas.

*1. 2. q. 3. art. 7. co. & q. 93. art. 1. 3. & 2. 2. q. 27 art. 4. co. & 1. contr. 59. & 60. 61. & 62. & lib. 3. c. 51. & opuſc. 2. c. 105. & Ioan. 14. lect. 2. co. 1. fin. * lib de vera relig. c 36. tom. 1. † Art. 1. & 2. huius q.*

Ad qvintvm ſic proceditur. Videtur quòd Deus non ſit veritas. Veritas enim conſiſtit in compoſitione & diviſione intellectus: ſed in Deo non eſt compoſitio & diviſio: Ergo non eſt ibi veritas.

¶ 2. Præterea, Veritas ſecundum * Auguſt. in lib. de vera relig. eſt *ſimilitudo principij*: Sed Dei non eſt ſimilitudo ad principium; Ergo in Deo non eſt veritas.

¶ 3. Præterea, Quidquid dicitur de Deo, dicitur de eo vt de prima cauſa omnium: Sicut *eſſe* Dei eſt cauſa omnis *eſſe*: & bonitas eius eſt cauſa omnis boni. Si ergo in Deo ſit veritas, omne verum erit ab ipſo. Sed aliquem peccare eſt verum: ergo hoc erit à Deo. Quod patet eſſe falſum.

Sed contra eſt, quod dicitur Ioan. 14. *Ego ſum via, veritas & vita.*

Concluſio.

Deus cùm ſit ſuum eſſe & intelligere, & menſura omnis eſſe & intellectus, in ipſo non ſolum eſt veritas, ſed ipſe ſumma & prima veritas eſt.

Respondeo dicendum, quòd ſicut dictum † eſt, veritas invenitur in intellectu, ſecundum quod apprehendit rem vt eſt, & in re ſecundum quod habet *eſſe* conformabile intellectui. Hoc autem maximè invenitur in Deo. Nam *eſſe* ſuum non ſolum eſt conforme ſuo intellectui; ſed etiam eſt ipſum ſuum *intelligere*: & ſuum intelligere eſt menſura & cauſa omnis alterius *eſſe* & omnis alterius intellectus: & ipſe eſt ſuum *eſſe* & *intelligere*. Vnde ſequitur, quòd non ſolum in ipſo ſit Veritas; ſed quod ipſe ſit ipſa ſumma & prima Veritas.

Ad primum ergo dicendum, quòd licet in intellectu divino non ſit compoſitio & diviſio: tamen ſecundum ſuam ſimplicem intelligentiam iudicat de omnibus, & cognoſcit omnia complexa. Et ſic in intellectu eius eſt veritas.

Ad secundum dicendum, quòd verum intellectus noſtri eſt ſecundum quod conformatur ſuo principio, ſcilicet rebus à quibus cognitionem accipit. Veritas etiam rerum eſt, ſecundum quod conformantur ſuo principio, ſcilicet intellectui divino; ſed hoc propriè loquendo non poteſt dici in veritate divina: niſi fortè ſecundum quod veritas appropriatur filio qui habet principium. Sed ſi de veritate eſſentialiter dicta loquamur, non poteſt intelligi, niſi reſolvatur affirmatiua in negativam: ſicut cùm dicitur, *Pater eſt à ſe, quia non eſt ab alio.* Et ſimiliter dici poteſt ſimilitudo principij Veritas divina, inquantum eſſe ſuum non eſt ſuo intellectui diſſimile.

Ad tertivm dicendum, quòd non ens, & privationes, non habent ex ſeipſis veritatem, ſed ſolum in apprehenſione intellectus. Omnis autem apprehenſio intellectus à Deo eſt. Vnde quicquid eſt veritas in hoc quod dico, *Iſtum fornicari eſt verum*, totum eſt à Deo; Sed ſi arguatur: *Ergo iſtum fornicari eſt à Deo*, eſt fallacia accidentis.

Articulus VI.

Vtrum ſit vna ſola veritas, ſecundùm quam omnia ſunt vera.

*1. 2. q. 93. art. 1. 3. & 1. diſt. 19. qu. 5. art. 2. & ver. q. 1. art. 4. & 8. & Pſ. 11. col. 2. * lib. 14. de Trin. c. 8. & l. 15. c. 1. circa fin. tom. 5. † in dial. de verit. c. 14. circa fin.*

Ad sextvm ſic proceditur. Videtur quòd vna ſola ſit veritas, ſecundum quam omnia ſunt vera. Quia ſecundum * Aug (lib. 14. de Trin. cap. 8. & lib. 5. cap. 1.) *nihil eſt maius mente humana, niſi Deus*; Sed veritas eſt maior mente humana, alioquin mens iudicaret de veritate: Nunc autem omnia iudicat ſecundum veritatem, & non ſecundum ſeipſam: Ergo ſolus Deus eſt veritas: Ergo non eſt alia veritas quàm Deus.

¶ 2. Præterea, Anſel. dicit in † lib. de veritate, (c. 14.) quòd *ſicut tempus ſe habet ad temporalia, ita veritas ad res veras*: ſed vnum eſt tempus omnium temporalium: Ergo vna eſt veritas, qua omnia vera ſunt.

Sed contra eſt, quòd in Pſalm. 11. dicitur, *Diminutæ ſunt veritates à filiis hominum.*

Concluſio.

Veritas relata ad intellectum, in quo prius eſt quàm in rebus, multiplicatur ſecundum intellectuum multiplicationem: relata verò ad res non niſi vna eſt & prima, cuius ratione omnia vera dicuntur.

Respondeo dicendum, quòd quodammodo vna eſt veritas, qua omnia ſunt vera, & quodammodo non: Ad cuius evidentiam ſciendum eſt, quòd quando aliquid prædicatur vnivocè de multis, illud in quolibet eorum ſecundum propriam rationem invenitur; ſicut animal in qualibet ſpecie animalis? Sed quando aliquid dicitur analogicè de multis, illud invenitur ſecundum propriam rationem in vno eorum tantum, à quo alia denominantur, ſicut *ſanum* dicitur de animali, & vrina, & medicina: non quòd ſanitas ſit niſi in animali tantum; ſed à ſanitate animalis denominatur medicina *ſana* inquantum eſt illius ſanitatis effectiva: & vrina, inquantum eſt illius ſanitatis ſignificativa. Et quamvis ſanitas non ſit in medicina, neque in vrina; tamen in vtroque eſt aliquid, per quod illud quidem facit, iſtud autem ſignificat ſanitatem.* Dictum eſt autem quòd veritas per prius eſt in intellectu; & per poſterius in rebus, ſecundum quod ordinantur ad intellectum divinum. Si ergo loquamur de veritate, prout exiſtit in intellectu ſecundum propriam rationem: ſic in multis intellectibus creatis ſunt multæ veritates: & in vno & eodem intellectu, ſecundum plura cognita. Vnde dicit * Gloſſ. ſuper illud Pſal. 11. *Diminutæ ſunt veritates à filiis hominum quod ſicut ab vna facie hominis reſultant plures ſimilitudines in ſpeculo, ſic ab vna veritate divina reſultant plures veritates.* Si verò loquamur de veritate ſecundum quod eſt in rebus, ſic omnes ſunt veræ vna prima veritate, cui vnumquodque aſſimilatur ſecundum ſuam entitatem. Et ſic, licet plures ſint eſſentiæ vel formæ rerum: tamen vna eſt veritas divini intellectus, ſecundum quam omnes res denominantur veræ.

** Art. 1. huius q.*

** Eſt gloſ. Aug. in iſtum Pſ. 11. c. 8.*

Ad primum ergo dicendum, quòd anima non ſecundum quamcumque veritatem iudicat de rebus omnibus: ſed ſecundum veritatem primam: inquantum reſultat in ea ſicut in ſpeculo ſecundum prima intelligibilia. Vnde ſequitur, quod veritas prima ſit maior anima. Et tamen etiam veritas creata, quæ eſt in intellectu noſtro, eſt maior anima non ſimpliciter, ſed ſecundum quid, inquantum eſt perfectio eius: ſicut etiam ſcientia poſſet dici maior anima. Sed verum eſt, quod nihil ſubſiſtens eſt maius mente rationali, niſi Deus.

Ad secundum dicendum, quòd dictum Anſelmi veritatem habet, ſecundum quod res dicuntur veræ per comparationem ad intellectum divinum.

Articulus VII.

Vtrum veritas creata ſit æterna.

*1. d 19. q. 5. ar. 3 & ver. q. 1. a. 1. 2. * l. 2. c. 8. habet vnum ſimile, tom 1.*

Ad septimvm ſic proceditur. Videtur quòd veritas creata ſit æterna. Dicit enim Auguſt. in * lib. de libero arbitr. quod *nihil eſt magis æternum quàm ratio circuli, & duo & tria eſſe quinque*: Sed horum veritas eſt veritas creata: Ergo veritas creata eſt æterna.

¶ 2. Præterea, Omne quod eſt ſemper, eſt æternum, ſed vniverſalia ſunt vbique & ſemper. Ergo ſunt æterna. Ergo & verum quod eſt maximè vniverſale.

¶ 3. Præterea, Id quod eſt verum in præſenti, ſemper fuit verum eſſe futurum. Sed ſicut veritas propoſitionis de præſenti eſt veritas creata, ita veritas propoſitionis de futuro: Ergo aliqua veritas creata eſt æterna.

¶ 4. Præterea. Omne quod caret principio & fine, eſt æternum, ſed veritas enuntiabilium caret principio & fine, quia ſi veritas incepit, cum ante non eſſet: verum erât veritatem non eſſe, & vtique aliqua veritate verum erat, & ſic veritas erat antequam inciperet. Et ſimiliter ſi ponatur veritatem habere finem: ſequitur quod ſit poſtquam deſierit, verum enim erit veritatem non eſſe: Ergo veritas eſt æterna.

Sed contra eſt, quod ſolus Deus eſt æternus, vt ſupra habitum eſt.* (qu. 10. art. 3.)

** qu. 10. art. 3.*

Concluſio.

Nulla creata veritas eſt æterna, ſed ſola veritas divini intellectus, qui ſolus eſt æternus, & à quo ipſa eius veritas indiſtincta eſt.

Respondeo dicendum, quòd veritas enuntiabilium non eſt aliud quam veritas intellectus. Enuntiabile enim eſt in intellectu, & eſt in voce. Secundum autem quod eſt in intellectu, habet per ſe veritatem: ſed ſecundum quod eſt in voce, dicitur *verum enuntiabile*, ſecundum quod ſignificat aliquam veritatem intellectus: non propter aliquam veritatem in enuntiabili exiſtentem, ſicut in ſubiecto: ſicut vrina dicitur ſana non à ſanitate, quæ in ipſa ſit, ſed à ſanitate animalis quam ſignificat. Similiter etiam * ſupra dictum eſt (art. 4.) quod res denominantur veræ à veritate intellectus. Vnde ſi nullus intellectus eſſet æternus, nulla veritas eſſet æterna: ſed quia ſolus intellectus divinus eſt æternus, in ipſo ſolo veritas æternitatem habet. Nec propter hoc ſequitur, quod aliquid aliud ſit æternum quàm Deus: quia veritas intellectus divini eſt ipſe Deus, vt ſupra * oſtenſum eſt (art. 5.)

** Art. 4. huius q.*

** Art. 5. huius q.*

Ad primum ergo dicendum, quòd, ratio circuli, & *duo & tria eſſe quinque*, habent æternitatem in mente divina.

Ad secundum dicendum, quòd *aliquid eſſe ſemper & vbique*, poteſt intelligi dupliciter. Vno modo quia habet in ſe vnde ſe extendat ad omne tempus, & ad omnem locum, ſicut Deo competit eſſe vbique & ſemper. Alio modo, quia non habet in ſe quod determinetur ad aliquē locū vel tempus, ſicut materia prima dicitur eſſe vna, non quia habet vnam formam: Sicut homo eſt vnus ab vnitate vnius formæ; ſed per remotionem omnium formarum diſtinguentium. Et per hunc modum quodlibet vniverſale dicitur eſſe vbique & ſemper: inquantum vniverſalia abſtrahuntur ab hîc & nunc: ſed ex hoc non ſequitur ea eſſe æterna, niſi in intellectu, ſi quis ſit æternus.

Ad tertium dicendum, quòd illud, quod nunc eſt, ex eo futurum fuit antequam eſſet, quia in cauſa ſua erat, vt fieret. Vnde ſublata cauſa non eſſet futurum illud fieri, ſola autem cauſa prima eſt æterna. Vnde ex hoc non ſequitur, quòd ea quæ ſunt, ſemper fuerit verum ea eſſe futura, niſi quatenus in cauſa ſempiterna fuit vt eſſent futura. Quæ quidem cauſa ſolus Deus eſt.

Ad qvartvm dicendum, quòd quia intellectus noſter non eſt æternus, nec veritas enuntiabilium, quæ à nobis formantur, eſt æterna, ſed quandoque incepit. Et antequam huiuſmodi

Digitized by Google

di veritas eſſet ; non erat verum dicere, veritatem talem eſſe, niſi ab intellectu divino, in quo ſolo veritas eſt æterna : ſed nunc verum eſt dicere, veritatem illam tunc non fuiſſe. Quod quidem non eſt verum, niſi veritate quæ nunc eſt in intellectu noſtro ; non autem per aliquam veritatem ex parte rei, quia iſta eſt veritas de non ente : *Non ens* autem non habet ex ſe ut ſit verum ; ſed ſolummodo ex intellectu apprehendente ipſum. Unde intantum eſt verum dicere veritatem non fuiſſe, inquantum apprehendimus non *eſſe* ipſius ut præcedens *eſſe* eius.

ARTICULUS VIII.

Vtrum veritas ſit immutabilis.

1.d.19. q.5.a.3. & verit. q.1.ar.6. * lib.2. de liber. arb c.12. nō procul à fin.t.1. Et de vera relig. c.30. † in dial. de verit. cap.8.& 12.

AD OCTAVUM ſic proceditur. Videtur quòd veritas ſit immutabilis. Dicit enim Auguſt. in lib.2.de lib.arbit.(c.12.) * quod *veritas non eſt æqualis menti : quia eſſet mutabilis ſicut & mens.*

¶ 2. Præterea, Id quod remanet poſt omnem mutationem, eſt immutabile ; ſicut prima materia eſt ingenita & incorruptibilis, quia remanet poſt omnem generationem & corruptionem ; Sed veritas remanet poſt omnem mutationem : quia poſt omnem mutationem verum eſt dicere, *eſſe* vel *non eſſe* : Ergo veritas eſt immutabilis.

¶ 3. Præterea, Si veritas enuntiationis mutatur, maximè mutatur ad mutationem rei : Sed ſic non mutatur. Veritas enim ſecundum † Anſelm. (in dial. de verit.) eſt rectitudo quædam, inquantum aliquid *implet id quod eſt de ipſo in mente divina.* Hæc autem propoſitio, *Socrates ſedet*, accipit à mente divina, ut ſignificet Socratem ſedere ; quod ſignificat etiam eo non ſedente : Ergo veritas propoſitionis nullo modo mutatur.

¶ 4. Præterea, Ubi eſt eadem cauſa, eſt & idem effectus ; ſed eadem res eſt cauſa veritatis harum trium propoſitionum, *Socrates ſedet, ſedebit, & ſedit* ; Ergo eadem eſt harum veritas ; Sed oportet quod alterum horum ſit verum : Ergo veritas harum propoſitionum immutabiliter manet. Et eadem ratione veritas cuiuſlibet alterius propoſitionis.

SED CONTRA eſt, quòd dicitur in Pſalm.11. *Diminutæ ſunt veritates à filiis hominum.*

CONCLUSIO.

Sola divini intellectus veritas immutabilis eſt, noſtri verò mutabilis, in quo eſt opinionum alternatio, & quem res multæ latent : veritas autem rerum naturalium immutabilis eſt.

* Art.2. huius q.

RESPONDEO dicendum, quòd (ſicut ſuprà * dictum eſt) Veritas propriè eſt in ſolo intellectu ; res autem dicuntur veræ à veritate quæ eſt in aliquo intellectu. Unde mutabilitas veritatis conſideranda eſt circa intellectum. Cuius quidem veritas in hoc conſiſtit, quod habeat conformitatem ad res intellectas : Quæ quidem conformitas variari poteſt dupliciter ; ſicut & quælibet alia ſimilitudo ex mutatione alterius extremi. Unde uno modo variatur veritas ex parte intellectus ; ex eo quod de re eodem modo ſe habente aliquis aliam opinionem accipit : alio modo, ſi opinione eadem manente res mutetur. Et utroque modo fit mutatio de vero in falſum. Si ergo ſit aliquis intellectus in quo non poſſit eſſe alternatio opinionum, vel cuius acceptionem non poteſt ſubterfugere res aliqua : in eo eſt immutabilis veritas. Talis autem eſt intellectus divinus, ut ex ſuperioribus patet. (q.12.a.13.) * Unde veritas divini intellectus eſt immutabilis : veritas autem intellectus noſtri mutabilis eſt, non quod ipſa ſit ſubiectum mutationis ; ſed inquantum intellectus noſter mutatur de veritate in falſitatem, ſic enim formæ *mutabiles* dici poſſunt. Veritas autem intellectus divini eſt, ſecundum quam res naturales dicuntur veræ, quæ eſt omnino immutabilis.

* qu.12. art.13.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod Auguſt. loquitur de veritate divina.

AD SECUNDUM dicendum, quòd *verum* & *ens* ſunt convertibilia. Unde ſicut ens non generatur, neque corrumpitur per ſe : ſed per accidens, inquantum hoc vel illud ens corrumpitur vel generatur, ut dicitur in * primo Phyſic. (text.76. vel c.9.) ita veritas mutatur ; non quod nulla veritas remaneat ; ſed quia non remanet illa veritas quæ prius erat.

* lib.1. Phyſic. text.76. tom.2.

AD TERTIUM dicendum, quòd propoſitio non ſolum habet veritatem, ſicut res aliæ veritatem habere dicuntur, inquantum implent id, quod de eis eſt ordinatum ab intellectu divino : ſed dicitur habere veritatem quodam ſpeciali modo, inquantum ſignificat veritatem intellectus : Quæ quidem conſiſtit in conformitate intellectus & rei : Quâ ſubtractâ mutatur veritas opinionis : & per conſequens veritas propoſitionis. Sic igitur, hæc propoſitio, *Socrates ſedet*, eo ſedente vera eſt, & *veritate rei*, inquantum eſt quædam vox ſignificativa : & *veritate ſignificationis*, inquantum ſignificat opinionem veram : Socrate verò ſurgente, remanet prima veritas, ſed mutatur ſecunda.

AD QUARTUM dicendum, quòd ſeſſio Socratis, quæ eſt cauſa veritatis huius propoſitionis, *Socrates ſedet*, non eodem modo ſe habet, dum Socrates ſedet, & poſtquam ſederit, & antequam ſederet. Unde & veritas ab hac cauſata diverſimodè ſe habet, & diverſimodè ſignificatur propoſitionibus de præſenti, præterito, & futuro. Vnde non ſequitur quod licèt altera trium propoſitionum ſit vera, quod eadem veritas invariabilis maneat.

QUÆSTIO XVII.

De falſitate, in quatuor articulos diviſa.

DEINDE quæritur de falſitate.

Et circa hoc quæruntur quatuor.

¶ Primò, vtrum falſitas ſit in rebus.

¶ Secundò, vtrum ſit in ſenſu.

¶ Tertiò, vtrum ſit in intellectu.

¶ Quartò, de oppoſitione veri & falſi.

ARTICULUS PRIMUS.

Vtrum falſitas ſit in rebus.

Suprà q.16. art.1. & 2. & 1.d.9. q.5. art.1. & 1.cont. c.60. & ver. q.1. art.10. & eiuſ ipſa. lib.9. * lib.1. c.8 in fi. tom.1. cap 33. à medio tom.1. † qu.16. art.1. † lib. de vera relig.c.34. tom.1.

AD PRIMUM ſic proceditur. Videtur quòd falſitas non ſit in rebus. Dicit enim Auguſt. * in libro ſoliloq. (cap.8.) *Si verum eſt id quod eſt, falſum non eſſe uſpiam concludetur, quovis repugnante.*

¶ 2. Præterea, *Falſum* dicitur à fallendo ; ſed res non fallunt, ut dicit Auguſt. in † lib. de vera relig. (c.33.) quia non oſtendunt aliud quàm ſuam ſpeciem. Ergo falſum in rebus non invenitur.

¶ 3. Præterea, *Verum* dicitur in rebus per comparationem ad intellectum divinum, ut ſupra * dictum eſt (q.16.a.1.) ; ſed quælibet res inquantum eſt, imitatur Deum : ergo quælibet res vera eſt, abſque falſitate. Et ſic nulla res eſt falſa.

SED CONTRA eſt, quod dicit Auguſt. † in lib. de vera relig. quòd *omne corpus, verum corpus eſt, & falſa unitas : quia imitatur unitatem, & non eſt unitas* : Sed quælibet res imitatur divinam unitatem, & ab ea deficit : Ergo in omnibus rebus eſt falſitas.

CONCLUSIO.

In rebus ad divinum intellectum relatis non eſt falſitas ſimpliciter, niſi fortè in voluntariis, in quorum poteſtate eſt, ſubducere ſe à regula divina : in rebus verò ad noſtrum intellectum relatis, eſt ſecundum quid falſitas & ſignificativè, & cauſaliter.

RESPONDEO dicendum, quòd cùm *verum* & *falſum* opponantur, oppoſita autem ſint circa idem : neceſſe eſt, ut ibi prius quæratur falſitas, ubi primò veritas invenitur, hoc eſt in intellectu. In rebus autem neque veritas, neque falſitas eſt, niſi per ordinem ad intellectum. Et quia unumquodque ſecundum id quod convenit ei per ſe, ſimpliciter nominatur ; ſecundum autem id quod convenit ei per accidens, non nominatur niſi ſecundum quid : res quidem ſimpliciter *falſa* dici poſſet per comparationem ad intellectum à quo dependet, cui comparatur per ſe, in ordine autem ad alium intellectum, cui comparatur per accidens, non poſſet dici *falſa* niſi ſecundum quid. Dependent autem ab intellectu divino res naturales, ſicut ab intellectu humano res artificiales. Dicuntur igitur res artificiales *falſæ* ſimpliciter & ſecundum ſe, inquantum deficiunt à forma artis ; unde dicitur aliquis artifex opus falſum facere, quando deficit ab operatione artis. Sic autem in rebus dependentibus à Deo, falſitas inveniri non poteſt per comparationem ad intellectum divinum, cùm quicquid in rebus accidit, ex ordinatione divini intellectus procedat : niſi fortè in voluntariis agentibus tantum, in quorum poteſtate eſt ſubducere ſe ab ordinatione divini intellectus ; in quo malum culpæ conſiſtit : ſecundum quod ipſa peccata falſitates & mendacia dicuntur in Scripturis ſecundum illud Pſalm.4. *Ut quid diligitis vanitatem & quæritis mendacium?* Sicut per oppoſitum, operatio virtuoſa, *veritas vitæ* nominatur, inquantum ſubditur ordini divini intellectus, ſicut dicitur 1. Ioan.3. *Qui facit veritatem, venit ad lucem.* Sed per ordinem ad intellectum noſtrum, ad quem comparantur res naturales per accidens poſſunt dici falſæ non ſimpliciter, ſed ſecundum quid. Et hoc dupliciter. Vno modo ſecundum rationem ſignificati, ut dicatur illud eſſe falſum in rebus, quod ſignificatur vel repræſentatur oratione vel intellectu falſo, ſecundum quē modum quælibet res poteſt dici eſſe falſa quantum ad id quod ei non ineſt : Sicut ſi dicamus diametrum eſſe falſum commenſurabile, ut dicit Philoſ. in * 5. Met. & ſicut dicit Aug in † lib. ſoliloq. quod *verus tragœdus eſt falſus Hector.* Sicut è contrario poteſt unumquodque dici verum, ſecundum id quod competit ei. Alio modo per modum cauſæ. Et ſic dicitur res eſſe falſa, quæ nata eſt facere de ſe opinionem falſam. Et quia innatum eſt nobis per ea quæ exterius apparent, de rebus iudicare, eò quod noſtra cognitio à ſenſu ortum habet, qui primò & per ſe eſt exteriorum accidentium : ideò ea quæ in exterioribus accidentibus habent ſimilitudinem aliarum rerum, dicuntur eſſe *falſa* ſecundum illas res : ſicut fel eſt falſum mel, & ſtannum eſt falſum argentum. Et ſecundum hoc dicit Aug. in * lib. ſoliloq. quod ea *res falſas* nominamus, quæ veris ſimilia apprehendimus. Et Philoſoph. dicit † in 5. Met. ubi ſupra quod *falſa dicuntur quæcumque apta nata ſunt apparere aut qualia non ſunt, aut quæ non ſunt.* Et per hunc modum etiam dicitur *homo falſus*, inquantum eſt amativus falſarum opinionum vel locutionum : non autem ex hoc quod poteſt eas confingere : quia ſic etiam ſapientes & ſcientes *falſi* dicerentur, ut dicitur * in quinto Metaphyſ.

* lib.5. Metaph. text.34. tom.3. † lib.2. ſoliloq. c.10 t.1. * lib.2. ſoliloq. c.6. in fi. tom.1. † lib.5. Metaph. text.34. tom.3. * Loco proximè dicto. * lib.2. ſoliloq. c.10.t.1.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod res comparata ad intellectum, ſecundum id quod eſt, dicitur vera : ſecundum id quod non eſt, dicitur *falſa*. Vnde *verus tragœdus eſt falſus Hector*, ut dicitur * in ſecundo ſoliloquiorum. Sicut igitur in his quæ ſunt, invenitur quoddam *non eſſe* : ita in his quæ ſunt, invenitur quædam ratio falſitatis.

AD SECUNDUM dicendum, quòd res per ſe non fallunt, ſed per accidens. Dant enim occaſionem falſitatis, eo quod ſimilitudinem eorum gerunt, quorum non habent exiſtentiam.

AD TERTIUM dicendum, quòd per comparationem ad intellectum divinum non dicuntur res falſæ : quod eſſet eas eſſe falſas ſimpliciter : ſed per comparationem ad intellectum noſtrum : quod eſt eas eſſe falſas ſecundum quid.

AD QUARTUM, quod in oppoſitum obiicitur, dicendum, quod ſimilitudo vel repræſentatio deficiens non inducit rationē falſitatis.

Digitized by Google

tatis, niſi inquantum præſtat occaſionem falſæ opinionis; vnde non ubicumque eſt ſimilitudo, dicitur res *falſa*; ſed ubicumque eſt talis ſimilitudo, quæ nata eſt facere opinionem falſam, non cuicumque, ſed ut in pluribus.

ARTICULUS II.

Vtrum in ſenſu ſit falſitas.

Ver.q.1. art.10. & Periher. lib.1. * cap.33. circ. medium. † lib.4. Metaph. text.34. com.3. * lib.2. ſoliloq.c.6. in fine. com.1.

AD SECUNDUM ſic proceditur. Videtur quòd in ſenſu non ſit falſitas. Dicit enim Auguſt. in * lib. de vera religione, (c.33.) *Si omnes corporis ſenſus ita nuntiant ut afficiuntur; quid ab eis amplius exigere debeamus ignoro.* Et ſic videtur quòd ex ſenſibus non fallamur; & ſic, falſitas in ſenſu non eſt.

¶ 2. Præterea, Philoſophus dicit † 4. Metaphyſicorum, (c.25.) quòd *falſitas non eſt propria ſenſui, ſed phantaſiæ.*

¶ 3. Præterea, In incomplexis non eſt verum nec falſum, ſed ſolum in complexis; ſed componere & dividere non pertinet ad ſenſum: Ergo in ſenſu non eſt falſitas.

SED CONTRA eſt, quòd dicit Auguſt. in lib. ſoliloq.* *Apparet nos in omnibus ſenſibus ſimilitudine lenocinante falli.*

CONCLUSIO.

Senſus cùm in proprium ſenſibile per ſe primò feratur; in communia autem per accidens, & non per ſe primò, reſpectu proprij ſenſibilis nunquam falſus eſt, niſi ex organi indiſpoſitione, aliorum ſenſibilium verò nonnunquam falſus eſt.

RESPONDEO dicendum, quòd falſitas non eſt quærenda in ſenſu, niſi ſicuti ibi eſt veritas. Veritas autem non ſic eſt in ſenſu, ut ſenſus cognoſcat veritatem; ſed inquantum veram apprehenſionem habet de ſenſibilibus, ut ſupra dictum eſt (q.16. a.2.)*; quod quidem contingit ex hoc quod apprehendit res ut ſunt. Unde contingit falſitatem eſſe in ſenſu ex hoc quòd apprehendit vel iudicat res aliter quàm ſint. Sic autem ſe habet ſenſus ad cognoſcendum res, inquantum ſimilitudo rerum eſt in ſenſu. Similitudo autem alicuius rei eſt in ſenſu tripliciter. Uno modo primò & per ſe: ſicut in viſu eſt ſimilitudo colorum, & aliorum propriorum ſenſibilium. Alio modo, per ſe, ſed non primò: ſicut in viſu eſt ſimilitudo figuræ, vel magnitudinis, & aliorum communium ſenſibilium. Tertiò modo, nec primò, nec per ſe, ſed per accidens: ſicut in viſu eſt ſimilitudo hominis, non inquantum eſt homo, ſed inquantum huic colorato accidit eſſe hominem. Et ideò circa propria ſenſibilia ſenſus non habet falſam cognitionem, niſi per accidens, & in paucioribus; ex eo ſcilicet, quòd propter indiſpoſitionem organi, non convenienter recipit formam ſenſibilem: ſicut & alia paſſiva propter ſuam indiſpoſitionem deficienter recipiunt impreſſionem agentium; Et inde eſt, quòd propter corruptionem linguæ, infirmis dulcia, amara eſſe videntur. De ſenſibilibus verò communibus & per accidens poteſt eſſe falſum iudicium ſenſus, etiam in ſenſu rectè diſpoſito: quia ſenſus non directè refertur ad illa, ſed per accidens, vel ex conſequenti, inquantum refertur ad alia.

* qu.16. art.2.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd ſenſum affici, eſt ipſum eius *ſentire*. Unde per hoc quòd ſenſus ita nuntiant, ſicut afficiuntur, ſequitur quòd non decipiamur in iudicio, quo iudicamus nos ſentire aliquid: Sed ex eo quod ſenſus aliter afficitur interdum quàm res ſit, ſequitur quod nuntiet nobis aliquando rem aliter quàm ſit. Et ex hoc fallimur per ſenſum circa rem, non circa ipſum *ſentire*.

AD SECUNDUM dicendum, quod falſitas dicitur non eſſe propria ſenſui, quia non decipitur circa proprium obiectum. Unde in alia tranſlatione planius dicitur, quod *ſenſus proprij ſenſibilis falſus non eſt*. Phantaſiæ autem attribuitur falſitas, quia repræſentat ſimilitudinem rei etiam abſentis: Unde quando aliquis convertitur ad ſimilitudinem rei tanquam ad rem ipſam; provenit ex tali apprehenſione falſitas. Unde etiam Philoſophus in * quinto Metaphyſic. dicit (text.34. ſive cap.29.) quòd umbræ & picturæ & ſomnia dicuntur *falſa*, inquantum non ſubſunt res, quarum habent ſimilitudinem.

* lib.5. Metaph. text.34. com.3.

AD TERTIUM dicendum, quòd ratio illa procedit, quòd falſitas non ſit in ſenſu, ſicut in cognoſcente verum & falſum.

ARTICULUS III.

Vtrum falſitas ſit in Intellectu.

Ver.q.1. ar.12. & 1.d.19. q.5.ar.1. 7.& 3. cont.c. 108.par. Pag.4. * lib.83. qq.q.32. in princ. com.4. † lib.3. de anim. text.51. tom.3.

AD TERTIUM ſic proceditur. Videtur quòd falſitas non ſit in intellectu. Dicit enim Auguſt. in lib.83.* qu.32. *Omnis qui fallitur, id in quo fallitur, non intelligit*; Sed falſum dicitur eſſe in aliqua cognitione ſecundum quod per eam fallimur: Ergo in intellectu non eſt falſitas.

¶ 2. Præterea, Philoſophus dicit in † tertio de anima quod *intellectus ſemper eſt rectus*. Non ergo in intellectu eſt falſitas.

SED CONTRA eſt, quod dicitur in tertio de anima, quod *ubi compoſitio intellectuum eſt, ibi verum & falſum eſt*; Sed compoſitio intellectuum eſt in intellectu: Ergo verum & falſum eſt in intellectu.

CONCLUSIO.

In intellectu quod quid eſt rei concipiente, non eſt falſitas niſi per accidens, ſed in intellectu componente vel dividente.

RESPONDEO dicendum, quòd ſicut res habet eſſe per propriam formam, ita virtus cognoſcitiva habet cognoſcere per ſimilitudinem rei cognitæ. Unde ſicut res naturalis non deficit ab *eſſe* quod ſibi competit ſecundum ſuam formam, poteſt autem deficere ab aliquibus accidentalibus, vel conſequentibus: ſicut homo ab hoc quod eſt habere duos pedes, non autem ab hoc quod eſt eſſe hominem: ita virtus cognoſcitiva non deficit in cognoſcendo, reſpectu illius rei cuius ſimilitudine informatur: poteſt autem deficere circa aliquid conſequens ad ipſam, vel accidens ei, ſicut * dictum eſt quod viſus non decipitur circa ſenſibile proprium, ſed circa ſenſibilia communia, quæ conſequenter ſe habent ad illud, & circa ſenſibilia per accidens. Sicut autem ſenſus informatur directè ſimilitudine propriorum ſenſibilium; ita intellectus informatur ſimilitudine quidditatis rei. Unde circa *quod quid* eſt intellectus non decipitur, ſicut neque ſenſus circa ſenſibilia propria. In componendo verò vel dividendo poteſt decipi, dum attribuit rei, cuius quidditatem intelligit, aliquid, quod eam non conſequitur, vel quod ei opponitur. Sic enim ſe habet intellectus ad iudicandum de hujuſmodi; ſicut ſenſus ad iudicandum de ſenſibilibus communibus, vel per accidens. Hac tamen differentiâ ſervatâ, quæ ſuprà circa veritatem * dicta eſt, quòd falſitas in intellectu eſſe poteſt, non ſolum quia cognitio intellectus falſa eſt, ſed quia intellectus eam cognoſcit, ſicut & veritatem: In ſenſu autem falſitas non eſt ut cognita, ut * dictum eſt. Quia verò falſitas intellectus, per ſe ſolum circa compoſitionem intellectus eſt; per accidens etiam in operatione intellectus, quâ cognoſcit *quod quid eſt*, poteſt eſſe falſitas, inquantum ibi compoſitio intellectus admiſcetur. Quod poteſt eſſe dupliciter: Uno modo, ſecundum quod intellectus diffinitionem unius attribuit alteri: Ut ſi diffinitionem circuli attribuat homini. Unde diffinitio unius rei eſt falſa de altera. Alio modo, ſecundum quod partes diffinitionis componit ad invicem, quæ ſimul ſociari non poſſunt. Sic enim definitio non eſt ſolum falſa reſpectu alicuius rei, ſed eſt falſa in ſe, ut ſi formet talem diffinitionem, *animal rationale quadrupes*; falſus eſt intellectus ſic diffiniendo, propterea quod falſus eſt in formando hanc compoſitionem, *Aliquod animal rationale eſt quadrupes*. Et propter hoc, in cognoſcendo quidditates ſimplices non poteſt eſſe intellectus falſus; ſed vel eſt verus, vel totaliter nihil intelligit.

* Artic. præced. * qu.16. art.2. * Artic. præced.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd quia quidditas rei eſt proprium obiectum intellectus: propter hoc tunc propriè dicimur aliquid intelligere, quando reducentes illud in *quod quid eſt*, ſic de eo iudicamus; ſicut accidit in demonſtrationibus in quibus non eſt falſitas. Et hoc modo intelligitur verbum Auguſt.* quod *omnis qui fallitur; non intelligit id in quo fallitur*: non autem ita, quod in nulla operatione intellectus aliquis fallatur.

* Loco citato id argum.

AD SECUNDUM dicendum, quòd intellectus ſemper eſt rectus, ſecundum quod intellectus eſt principiorum: circa quæ non decipitur, ex eadem cauſa, qua non decipitur circa *quod quid eſt*. Nam principia per ſe nota, ſunt illa, quæ ſtatim intellectis terminis cognoſcuntur, ex eo quod prædicatum ponitur in diffinitione ſubiecti.

ARTICULUS IV.

Vtrum falſum & verum ſint contraria.

1.2.q.64. ar.3. & 2.d.9. q.5. ar.1. 8. & verit. q.1. art.10 5. * lib 2. ſoliloq.c.5 in fine. tom 1. † lib.2. ſoliloq. c.10. * lib.12. de civit. Dei c.2. circa fin. tom.5. † eſt Hieron. in illum locum tom 5.

AD QUARTUM ſic proceditur. Videtur quòd *verum & falſum* non ſint contraria. *Verum* enim & *falſum* opponuntur, ſicut *quod eſt*, & *quod non eſt*; nam verum eſt id quod eſt, ut dicit * Auguſt. (l.2. Sol.c.5.) Sed *quod eſt*, & *quod non eſt*, non opponuntur contrariè: Ergo *verum & falſum* non ſunt contraria.

¶ 2. Præterea, Unum contrariorum non eſt in alio. Sed *falſum* eſt in *vero*. Quia ſicut dicit Auguſt.† in lib. ſoliloqu. (c.10.) *Tragœdus non eſſet falſus Hector, ſi non eſſet verus Tragœdus*. Ergo *verum & falſum* non ſunt contraria.

¶ 3. Præterea, In Deo non eſt contrarietas aliqua: nihil enim divinæ ſubſtantiæ eſt contrarium ut dicit Auguſt. 12. de civit. * Dei. (c.2.) Sed Deo opponitur falſitas, nam idolum in Scriptura mendacium nominatur, Ierem.8. *Apprehenderunt mendacium*, Gloſſ. † id eſt, *idola*; Ergo *verum & falſum* non ſunt contraria.

SED CONTRA eſt, quod dicit Philoſophus in 2. Periherm. (vel de Interpr. c. vlt.)* Ponit enim falſam opinionem veræ contrariam.

CONCLUSIO.

Verum & falſum cùm ſubiectum ſibi determinent, & in eo aliquid ponant, contrariè opponuntur.

* lib.2. Periher. cap.vlt. tom.1. † lib 4. Metaph. tex.4. & l.5. text.17. c.1. * lib 4. Metaph. text.27. tom.3.

RESPONDEO dicendum, quòd *verum & falſum* opponuntur ut contraria, & non ſicut affirmatio & negatio, ut quidam dixerunt.

Ad cuius evidentiam ſciendum eſt, quòd negatio neque ponit aliquid, neque determinat ſibi aliquod ſubiectum: & propter hoc poteſt dici tam de ente, quam de non ente: ſicut *non videns* & *non ſedens*. Privatio autem non ponit aliquid, ſed determinat ſibi ſubiectum. Eſt enim negatio in ſubiecto, vt dicitur quarto (Metaphyſicorum tex.41.) †. *Cæcum* enim non dicitur, niſi de eo quod eſt natum videre. Contrarium verò & aliquid ponit & ſubiectum determinat. *Nigrum* enim eſt aliqua ſpecies coloris. Falſum autem aliquid ponit. Eſt enim falſum (ut dicit Philoſophus quarto Metaphyſicorum text.27. vel cap.7.*) ex eo quod dicitur vel videtur aliquid eſſe quod non eſt, vel non eſſe quod eſt. Sicut enim *verum* ponit acceptionem adæquatam rei; ita *falſum* acceptionem rei non adæquatam. Unde manifeſtum eſt, quod *verum & falſum* ſunt contraria.

* lib.2. Periher. cap.vlt. tom.1.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod id quod eſt in rebus, eſt veritas rei; ſed id quod eſt apprehenſum, eſt verum intellectus in quo primo eſt veritas. Unde & *falſum* eſt id quod nō eſt, ut apprehenſum. Apprehendere autem eſſe, & non eſſe; contrarietatem habet; ſicut probat Philoſophus in 2. Periherm. (ut ſup.) * quod huic opinioni, *Bonum eſt bonum*, contraria eſt, *Bonum non eſt bonum*.

AD SECUNDUM dicendum, quòd *falſum* non fundatur in ve-
ro

Digitized by Google

* ar. præced. vent ſe ipſa, ut dictum eſt *: Sed Deo non competit moveri: ergo neque vivere.

¶ 2. Præterea, In omnibus quæ vivunt, eſt accipere aliquod vivendi principium. Vnde dicitur in 2. animæ (text. 37. ſive c. 4.)*, * lib. 2. de anim. text. 36. tom. 2. quòd *anima eſt viventis corporis cauſa & principium.* Sed Deus non habet aliquod principium. Ergo ſibi non competit vivere.

¶ 3. Præterea, principium vitæ in rebus viventibus quæ apud nos ſunt, eſt anima vegetabilis; quæ non eſt niſi in rebus corporalibus. Ergo rebus incorporalibus non competit vivere.

Sed contra eſt, quod dicitur in Pſalm. 83. *Cor meum & caro mea exultaverunt in Deum vivum.*

CONCLVSIO.

Dei natura cùm ſit ipſum eſſe & intelligere, ei maximè vita convenit.

Respondeo dicendum, quòd vita maximè propriè in Deo eſt. Ad cuius evidentiam conſiderandum eſt, quòd cum vivere dicantur aliqua ſecundum quod operantur ex ſeipſis, & non quaſi ab aliis mota; quantò perfectius competit hoc alicui, tantò perfectius in eo invenitur vita. In moventibus autem & motis tria per ordinem inveniuntur. Nam primò finis movet agentem; agens verò principale eſt quod per ſuam formam agit; & hoc interdum agit per aliquod inſtrumentum quod non agit ex virtute ſuæ formæ, ſed ex virtute principalis agentis, cui inſtrumento competit ſola executio actionis. Inveniuntur igitur quædam, quæ movent ſeipſa non habito reſpectu ad formam vel finem quæ ineſt eis à natura, ſed ſolum quantum ad executionem motus: ſed forma, per quam agunt, & finis propter quem agunt, determinantur eis à natura. Et hujuſmodi ſunt plantæ, quæ ſecundum formam inditam eis à natura movent ſeipſas ſolum habito reſpectu ad executionem motus ſecundum augmentum & decrementum. Quædam verò ulterius movent ſeipſa non ſolum habito reſpectu ad executionem motus, ſed etiam quantum ad formam, quæ eſt principium motus, quam per ſe acquirunt; & huiuſmodi ſunt animalia, quorum motus principium eſt forma non à natura indita, ſed per ſenſum accepta: Vnde quantò perfectiorem ſenſum habent, tantò perfectiùs movent ſeipſa. Nam ea quæ non habent niſi ſenſum tactus, movent ſolum ſeipſa motu dilatationis & conſtrictionis, ut oſtrea, parum excedentia motum plantæ: quæ verò habent virtutem ſenſitivam perfectam, non ſolum ad cognoſcendum coniuncta & tangentia, ſed etiam ad cognoſcendum diſtantia; movent ſeipſa in remotum motu proceſſivo. Sed quamvis hujuſmodi animalia: formam, quæ eſt principium motus, per ſenſum accipiant; non tamen per ſeipſa præſtituunt ſibi finem ſuæ operationis, vel ſui motus; ſed eſt eis inditus à natura, cuius inſtinctu ad aliquid agendum moventur per formam ſenſu apprehenſam: unde ſupra talia animalia ſunt illa quæ movent ſeipſa, etiam habito reſpectu ad finem, quem ſibi præſtituunt. Quod quidem non fit niſi per rationem & intellectum, cuius eſt cognoſcere proportionem finis & eius quod eſt ad finem, & unum ordinare in alterum. Vnde perfectior modus vivendi eſt eorum quæ habent intellectum. Hæc enim perfectius movent ſeipſa. Et huius eſt ſignum, quòd in uno & eodem homine virtus intellectiva movet potentias ſenſitivas, & potentiæ ſenſitivæ per ſuum imperium movent organa quæ exequuntur motum. Sicut etiam in artibus videmus, quod ars ad quam pertinet uſus navis, ſcilicet ars gubernatoria, præcipit ei quæ inducit formam navis: & hæc præcipit illi quæ habet executionem tantum in diſponendo materiam. Sed quamvis intellectus noſter ad aliqua ſe agat; tamen aliqua ſunt ei præſtituta à natura, ſicut ſunt prima principia, circa quæ non poteſt aliter ſe habere; & ultimus finis, quem non poteſt non velle. Vnde, licet quantum ad aliquid moveat ſe, tamen oportet quod quantum ad aliqua ab alio moveatur. Illud igitur, cuius ſua natura eſt ipſum eius *intelligere*, & cui id quod naturaliter habet non determinatur ab alio: hoc eſt quod obtinet ſummum gradum vitæ. Tale autem eſt Deus: Vnde in Deo maximè eſt vita. Vnde Philoſophus 12. Met.
* lib. 12. Metaph. text. 51. tom. 3. * oſtenſo quod Deus ſit intelligens: concludit quod habeat vitam *perfectiſſimam* & *ſempiternam*, quia intellectus eius eſt perfectiſſimus & ſemper in actu.

† lib. 9. Metaph. text. 16. tom. 3. Ad primum ergo dicendum, quòd ſicut dicitur in 9. Metaphyſic. † duplex eſt actio: Vna quæ tranſit in exteriorem materiam, ut calefacere & ſecare: Alia, quæ manet in agente, ut intelligere ſentire & velle. Quarum hæc eſt differentia: Quia prima actio non eſt perfectio agentis quod movet, ſed ipſius moti: ſecunda autem actio eſt perfectio agentis. Vnde quia motus eſt actus mobilis: ſecunda actio, inquantum eſt actus operantis, dicitur motus eius: ex hac ſimilitudine, quod ſicut motus eſt actus mobilis, ita huiuſmodi actio eſt actus agentis: licet motus ſit *actus imperfecti*, ſcilicet exiſtentis in potentia; hujuſmodi autem actio ſit *actus perfecti*, id eſt, exiſtentis in actu, ut dicitur in 3. de anima (text. 28.) Hoc igitur modo quo *intelligere* eſt motus: id quod ſe intelligit, dicitur ſe movere. Et per hunc modum etiam Plato poſuit quod Deus movet ſeipſum non eo modo quo motus eſt *actus imperfecti*.

Ad secundum dicendum, quòd ſicut Deus eſt ipſum ſuum *eſſe* & ſuum *intelligere*: ita & ſuum *vivere*. Et propter hoc ſic vivit, quod non habet vivendi principium.

Ad tertium dicendum, quòd vita in iſtis inferioribus recipitur in natura corruptibili, quæ indiget & generatione ad conſervationem ſpeciei, & alimento ad conſervationem individui. Et propter hoc in iſtis inferioribus non invenitur vita ſine anima vegetabili. Sed hoc non habet locum in rebus incorruptibilibus.

ARTICVLVS IV.

Vtrum omnia ſint vita in Deo.

Ad quartum ſic proceditur. Videtur quòd non omnia ſint vita in Deo. Dicitur enim Actuum 17. *In ipſo vivimus, movemur & ſumus*, ſed non omnia in Deo ſunt *motus*: ergo non omnia in ipſo ſunt vita. 4. cont. c. 13. & ver. q. 4. ar. 8.

¶ 2. Præterea. Omnia ſunt in Deo ſicut in primo exemplari. Sed exemplata debent conformari exemplari. Cùm igitur non omnia vivant in ſeipſis, videtur quod non omnia in Deo ſint vita.

¶ 3. Præterea, Sicut Aug. dicit in libro de vera * relig. *ſubſtantia vivens eſt melior qualibet ſubſtantia non vivente.* Si igitur ea quæ in ſeipſis non vivunt, in Deo ſunt vita; videtur quod verius ſint res in Deo quàm in ſeipſis. Quod tamen videtur eſſe falſum, cùm in ſeipſis ſint in actu, in Deo verò in potentia. * lib. de vera relig. c. 29. circa med. tom. 1. Ita legit & à ſingulis Aug. gl. tract. 1. ſuper Ioan.

¶ 4. Præterea. Sicut ſciuntur à Deo bona, & ea quæ fiunt ſecundum aliquod tempus; ita mala & ea quæ Deus poteſt facere ſed nunquam fient. Si ergo omnia ſunt vita in Deo inquantum ſunt ſcita ab ipſo, videtur quod etiam mala, & quæ nunquam fient ſunt vita in Deo, inquantum ſunt ſcita ab eo. Quod videtur inconveniens.

Sed contra eſt, quod dicitur Ioan. 1. *quod factum eſt, in ipſo vita erat.* Sed omnia præter Deum facta ſunt: ergo omnia in Deo ſunt vita.

CONCLVSIO.

Vivere Dei, cùm ſit eius intelligere, quæcunque ſunt in ipſo ut per ſe intellecta, vita in ipſo ſunt.

Respondeo dicendum, quòd (ſicut dictum eſt *) vivere Dei eſt eius *intelligere*, in Deo autem eſt idem intellectus, & quod intelligitur, & ipſum *intelligere* eius. Vnde quicquid eſt in Deo ut intellectum, eſt ipſum *vivere* vel vita eius. Vnde cùm omnia quæ facta ſunt à Deo, ſint in ipſo ut intellecta; ſequitur quod omnia in ipſo ſunt ipſa vita divina. * Artic. præced.

Ad primum ergo dicendum, quòd creaturæ in Deo eſſe dicuntur dupliciter. Uno modo inquantum continentur & conſervantur virtute divina; ſicut dicimus ea eſſe in nobis, quæ ſunt in noſtra poteſtate. Et ſic creaturæ dicuntur eſſe in Deo, etiam prout ſunt in propriis naturis, & hoc modo intelligendum eſt verbum Apoſtoli dicentis, *In ipſo vivimus, movemur & ſumus*: quia etiam noſtrum *vivere* & noſtrum *eſſe*, & noſtrum *moveri* cauſantur à Deo. Alio modo dicuntur res eſſe in Deo ſicut in cognoſcente. Et ſic ſunt in Deo per proprias rationes, quæ non ſunt aliud in Deo ab eſſentia divina. Vnde res prout ſic in Deo ſunt, ſunt eſſentia divina. Et quia eſſentia divina eſt vita, non autem motus, inde eſt quod res hoc modo loquendi in Deo non ſunt *motus*, ſed *vita*.

Ad secundum dicendum, quod exemplata oportet conformari exemplari ſecundum rationem formæ, non autem ſecundum modum eſſendi, nam alterius modi *eſſe* habet forma quandoque in exemplari, & in exemplato. Sicut forma domus in mente artificis habet *eſſe* immateriale & intelligibile; in domo autem, quæ eſt extra animam, habet *eſſe* materiale & ſenſibile. Vnde & rationes rerum quæ in ſeipſis non vivunt, in mente divina ſunt vita: quia in mente divina habent *eſſe* divinum.

Ad tertium dicendum, quod ſi de ratione rerum naturalium non eſſet materia, ſed tantum forma, omnibus modis veriori modo eſſent res naturales in mente divina per ſuas ideas, quam in ſeipſis. Propter quod & Plato poſuit, quod homo ſeparatus erat verus homo: homo autem materialis eſt homo per participationem. Sed quia de ratione rerum naturalium eſt materia, dicendum eſt quod res naturales verius eſſe ſimpliciter habent in mente divina; quàm in ſeipſis, quia in mente divina habent eſſe increatum, in ſeipſis autem *eſſe* creatum: Sed eſſe hoc, ut pote homo vel equus, verius habent in propria natura quàm in mente divina: quia ad veritatem hominis pertinet *eſſe* materiale, quod non habent in mente divina. Sicut domus nobilius *eſſe* habet in mente artificis, quam in materia: ſed tamen veriùs dicitur domus quæ eſt in materia: quàm quæ eſt in mente, quia hæc eſt domus in actu, illa autem domus in potentia.

Ad qvartum dicendum, quòd licet mala ſint in Dei ſcientia, inquantum ſub Dei ſcientia comprehenduntur: non tamen ſunt in Deo ſicut creata à Deo, vel conſervata ab ipſo, neque ſicut habentia rationem in Deo. Cognoſcuntur enim à Deo per rationes bonorum. Vnde non poteſt dici quod mala ſint *vita* in Deo. Ea verò quæ ſecundum nullum tempus ſunt, poſſunt dici eſſe vita in Deo, ſecundum quod *vivere* nominat *intelligere* tantum, inquantum intelliguntur à Deo, non autem ſecundum quod *vivere* importat principium operationis.

QVÆSTIO XIX.

De voluntate Dei, in duodecim articulos diviſa.

Poſt conſiderationem eorum quæ ad divinam Scientiam pertinent, conſiderandum eſt de his, quæ pertinent ad voluntatem divinam, ut ſit prima conſideratio de ipſa Dei voluntate. Secunda de his, quæ ad voluntatem abſolutè pertinent. Tertia de his, quæ ad intellectum in ordine ad voluntatem pertinent.

Circa ipſam autem voluntatem quæruntur duodecim:

¶ Primò, utrum in Deo ſit voluntas.
¶ Secundò, utrum Deus velit alia à ſe.
¶ Tertiò, utrum quicquid Deus vult, ex neceſſitate velit.
¶ Quartò, utrum voluntas Dei ſit cauſa rerum.

¶ Quintò

Digitized by Google

¶ Quintò, vtrum voluntatis diuinæ ſit aſſignare aliquam cauſam.
¶ Sextò, vtrum voluntas diuina ſemper impleatur.
¶ Septimò, vtrum voluntas Dei ſit mutabilis.
¶ Octavò, vtrum voluntas Dei neceſſitatem rebus volitis imponat.
¶ Nonò, utrum in Deo ſit voluntas malorum.
¶ Decimò, vtrum Deus habeat liberum arbitrium.
¶ Vndecimò, vtrum ſit diſtinguenda in Deo voluntas ſigni.
¶ Duodecimò, vtrum conuenienter circa diuinam voluntatem ponantur quinque ſigna.

ARTICULUS PRIMUS.

Vtrum in Deo ſit voluntas.

3. q. 18. art. 1. cor. Et 1. diſt. 45. art 1. Et 1. cont. c. 72. & 73. §. 2. & lib. 4. c. 19. col. 2. Et verit. q. 23. art. 1. Et opuſ. 3. c. 32. & 35. * lib. 3. de anim. text 54. † lib. 8. Phyſ. text. 49. tom. 2.

AD PRIMUM ſic proceditur. Videtur quod in Deo non ſit voluntas, Obiectum enim voluntatis eſt finis & bonum: ſed Dei non eſt aſſignare aliquẽ finem: Ergo, volũtas non eſt in Deo.

¶ 2. Præterea, voluntas eſt appetitus quidam. Appetitus autem (cum ſit rei non habitæ) imperfectionem deſignat quæ Deo non competit. Ergo voluntas non eſt in Deo.

¶ 3. Præterea, Secundum Philoſophum in 3. de anima, (text. 54.) * *voluntas eſt mouens motum.* Sed Deus *eſt primum mouens immobile*, vt probatur 8. Phyſ. (text. 49.) † Ergo in Deo non eſt voluntas.

SED CONTRA eſt, quòd dicit Apoſtolus Rom. 12. *Vt probetis quæ ſit voluntas Dei.*

CONCLUSIO.

Cùm voluntas intellectum conſequatur, oportet in Deo voluntatem eſſe, cùm in eo ſit intellectus.

RESPONDEO dicendum, in Deo voluntatem eſſe, ſicut & in eo eſt intellectus. Voluntas enim intellectum conſequitur. Sicut enim res naturalis habet *eſſe* in actu per ſuam formam, ita intellectus eſt intelligens actu per ſuam formam intelligibilem: Quælibet autem res ad ſuam formam naturalem hanc habet habitudinem, vt quando non habet ipſam, tendat in eam; & quando habet ipſam, quieſcat in ea; & idem eſt de qualibet perfectione naturali, quod eſt bonum naturæ. Et hæc habitudo ad bonum, in rebus carentibus cognitione vocatur *appetitus naturalis.* Vnde & natura intellectualis ad bonum apprehenſum per formam intelligibilem, ſimilem habitudinem habet, vt ſcilicet, cum habet ipſum, quieſcat in illo; cum verò non habet, quærat ipſum: & vtrumque pertinet ad voluntatem. Vnde in quolibet habente intellectum eſt voluntas, ſicut in quolibet habente ſenſum eſt *appetitus animalis.* Et ſic oportet in Deo eſſe voluntatem, cùm ſit in eo intellectus. Et ſicut ſuum *intelligere* eſt ſuum *eſſe*, ita & ſuum *eſſe* eſt ſuum *velle.*

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd licet nihil aliud à Deo ſit finis Dei, tamen ipſemet eſt finis reſpectu omnium quæ ab eo fiunt; & hoc per ſuam eſſentiam, cùm per ſuam eſſentiam ſic † bonus, vt ſupra oſtenſum eſt (q. 6. a. 3.)*. Finis enim habet rationem boni. * qu. 6. art. 2.

AD SECUNDUM dicendum, quòd voluntas in nobis pertinet ad appetitivam partem: quæ licet ab appetendo nominetur, non tamen hunc ſolum habet actum, vt appetat quæ non habet, ſed etiam vt amet quod habet, & delectetur in illo. Et quantum ad hoc voluntas in Deo ponitur: quæ ſemper habet bonum quod eſt eius obiectum, cùm ſit indifferens ab eo ſecundum eſſentiam, vt dictum eſt *. * In cor. art.

AD TERTIUM dicendum, quòd voluntas, cuius obiectum principale eſt bonum quod eſt extra voluntatem, oportet quod ſit mota ab alio. Sed obiectum diuinæ voluntatis eſt bonitas ſua, quæ eſt eius eſſentia: Vnde cum voluntas Dei ſit eius eſſentia, non movetur ab alio à ſe, ſed à ſe tantum, eo modo loquendi quo *intelligere* & *velle* dicitur motus. Et ſecundum hoc Plato dixit, quod primum movens movet ſeipſum (vt iam ſup.)

ARTICULUS II.

Vtrum Deus velit alia à ſe.

1. d. 45. art. 2. Et 1. cont. c. 74. 75 & 84. & verit. qu. 23 art. 4. * lib. 3. de anim. text. 54. tom. 2.

AD SECUNDUM ſic proceditur. Videtur quòd Deus non velit alia à ſe. Velle enim divinum eſt eius eſſe, ſed Deus non eſt aliud à ſe; ergo non vult aliud à ſe.

¶ 2. Præterea, Volitum movet volentem, ſicut appetibile appetitum, vt dicitur in 3. de anima (text. 54.) *. Si igitur Deus velit aliquid aliud à ſe, movebitur eius voluntas ab aliquo alio: quod eſt impoſſibile.

¶ 3. Præterea, Cuicunque volenti ſufficit aliquod volitum, nihil quærit extra illud; Sed Deo ſufficit ſua bonitas, & voluntas eius ex ea ſatiatur: Ergo Deus non vult aliquid aliud à ſe.

¶ 4. Præterea, Actus voluntatis multiplicatur ſecundum volita. Si igitur Deus velit ſe & alia à ſe, ſequitur quod actus voluntatis eius ſit multiplex: & per conſequens eius *eſſe*, quod eſt eius *velle.* Hoc autem eſt impoſſibile. Non ergo vult alia à ſe.

SED CONTRA eſt, quod Apoſtolus dicit 1. Theſ. 4. *Hæc eſt voluntas Dei ſanctificatio veſtra.*

CONCLUSIO.

Cùm ad perfectionem voluntatis ſpectet, vt bonum, quod quis habet, aliis communicet, hoc divinam præcipuè voluntatem decet, vt ſe & alia velit, ſe vt finem, cætera verò vt ad finem ordinata, id eſt propter ſe, quia condecet eius ſummam bonitatem alia participare.

RESPONDEO dicendum, quòd Deus non ſolum ſe vult, ſed etiam alia à ſe. Quod apparet à ſimili prius introducto. Res enim naturalis non ſolum habet naturalem inclinationem reſpectu proprij boni, vt acquirat ipſum cum non habet, vel vt quieſcat in illo cum habet, ſed etiam vt proprium bonum in alia diffundat ſecundum quod poſſibile eſt. Vnde videmus, quod omne agens inquantum eſt actu & perfectum, facit ſibi ſimile. Vnde & hoc pertinet ad rationem bonitatis, vt bonum quod quis habet aliis communicet, ſecundum quod poſſibile eſt: Et hoc præcipuè pertinet ad bonitatem diuinam, à qua per quandam ſimilitudinem derivatur omnis perfectio. Vnde ſi res naturales, inquantum perfectæ ſunt, ſuum bonum aliis communicant, multo magis pertinet ad voluntatem diuinam, vt bonum ſuum aliis per ſimilitudinem communicet ſecundum quod poſſibile eſt. Sic igitur vult & ſe & alia, ſed ſe vt finem, alia verò vt ad finem: inquantum condecet diuinam bonitatem, alia ipſam participare.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd licet divinum *velle ſit* eius *eſſe* ſecundum rem, tamen differt ratione, ſecundum diverſum modum intelligendi & ſignificandi, vt ex ſuperioribus patet. *. In hoc enim quod dico, *Deum eſſe*, non importatur habitudo ad aliquid ſicut in hoc quod dico, *Deum velle.* Et ideo licet non ſit aliquid aliud à ſe, vult tamen aliquid aliud à ſe. * q. 13. art. 4.

AD SECUNDUM dicendum, quòd in his quæ volumus propter finem, tota ratio mouendi eſt finis, & hoc eſt quod mouet voluntatem. Et hoc maximè apparet in his quæ volumus tantum propter finem. Qui enim vult ſumere potionem amaram: nihil in ea vult niſi ſanitatem, & hoc ſolum eſt quod mouet eius voluntatem: Secus autem eſt in eo, qui ſumit potionem dulcem, quam non ſolum propter ſanitatem, ſed etiam propter ſe aliquis velle poteſt. Vnde cùm Deus alia à ſe non velit niſi propter finem, qui eſt ſua bonitas, vt dictum eſt *: non ſequitur quod aliquid aliud moveat voluntatem eius, niſi bonitas ſua. Et ſic, ſicut alia à ſe intelligit intelligendo eſſentiam ſuam; ita alia à ſe vult volendo bonitatem ſuam * ar. præced.

AD TERTIUM dicendum, quòd ex hoc quod voluntati divinæ ſufficit ſua bonitas, non ſequitur quòd nihil aliud velit, ſed quòd nihil aliud vult, niſi ratione ſuæ bonitatis. Sicut etiam intellectus divinus, licet ſit perfectus ex hoc ipſo quod eſſentiam divinam cognoſcit; tamen in ea cognoſcit alia.

AD QUARTUM dicendum, quod ſicut *intelligere* divinum eſt vnum, quia multa non videt niſi in vno; ita velle diuinum eſt vnum & ſimplex, quia multa non vult niſi per vnum quod eſt bonitas ſua.

ARTICULUS III.

Vtrum quicquid Deus vult, ex neceſſitate velit.

1. d. 43. q. 2. per totam. & d. 47. art. 1. Et 1. cont. c. 80. 81. & 89. §. Et lib. 2. c. 25. & 27. §. Et. lib. 3. c. 97. tom. 3. Et verit. q. 23. art. 4. Et per quæſt. 3. art. 1. * text. 48.

AD TERTIUM ſic proceditur. Videtur quòd quicquid Deus vult, ex neceſſitate velit. Omne enim æternum eſt neceſſarium; ſed quicquid Deus vult, ab æterno vult, alias voluntas eius eſſet mutabilis: Ergo quicquid vult, ex neceſſitate vult.

¶ 2. Præterea, Deus vult alia à ſe, inquantum vult bonitatem ſuam. Sed Deus bonitatem ſuam ex neceſſitate vult: ergo alia à ſe ex neceſſitate vult.

¶. 3. Præterea, Quicquid eſt Deo naturale, eſt neceſſarium: quia Deus eſt per ſe neceſſe, & principium omnis neceſſitatis; vt ſupra oſtenſum eſt: ſed naturale eſt ei velle quicquid vult; quia *in Deo nihil poteſt eſſe præter naturam*, vt dicitur in 5. Metaph. Ergo quicquid vult, ex neceſſitate vult.

¶. 4. Præterea, *Non neceſſe eſſe, & poſſibile non eſſe*, æquipollent. Si igitur non neceſſe eſt Deum velle aliquid eorum quæ vult, poſſibile eſt eum non velle illud, & poſſibile eſt eum velle illud quod non vult: Ergo voluntas divina eſt contingens ad vtrumlibet, & ſic imperfecta: quia omne contingens eſt imperfectum & mutabile.

¶. 5. Præterea, ab eo quod eſt ad vtrumlibet, non ſequitur aliqua actio niſi ab aliquo alio inclinetur ad vnum, vt dicit Comment. in 2. Phyſ. (text. 48.)* Si ergo voluntas Dei in aliquibus ſe habet ad vtrumlibet, ſequitur quod ab aliquo alio determinetur ad effectum: & ſic habet aliquam cauſam.

¶ 6. Præterea, Quicquid Deus ſcit, ex neceſſitate ſcit; ſed ſicut ſcientia divina eſt eius eſſentia, ita voluntas diuina. Ergo quicquid Deus vult: ex neceſſitate vult.

SED CONTRA eſt, quod dicit Apoſt. Epheſ. 1. *Qui operatur omnia ſecundum conſilium voluntatis ſuæ.* Quod autem operamur ex conſilio voluntatis, non ex neceſſitate volumus, non ergo quicquid Deus vult, ex neceſſitate vult.

CONCLUSIO.

Cùm bonitas divina ſit propriũ divinæ voluntatis obiectum, ad quam alia ordinantur, vt ad finem: bonitatem ipſam ſuam Deus abſolutè & neceſſariò vult, alia verò à ſe, non neceſſariò niſi ex ſuppoſitione tantum: ſuppoſito enim quod velit; non poteſt non velle.

RESPONDEO dicendum, quòd neceſſarium dicitur aliquid dupliciter, ſcilicet abſolutè, & ex ſuppoſitione. *Neceſſarium abſolutè* iudicatur aliquid ex habitudine terminorum; vtpote quia prædicatum eſt in diffinitione ſubiecti, ſicut neceſſarium eſt hominem eſſe animal, vel quia ſubiectum eſt de ratione prædicati, ſicut eſt neceſſarium, numerum eſſe parem vel imparem: ſic autem non eſt neceſſarium, Socratem ſedere; unde non eſt neceſſarium abſolutè, ſed poteſt dici neceſſarium ex ſuppoſitione: ſuppoſito enim quòd ſedeat, neceſſe eſt eum ſedere, dum ſedet. Circa divina igitur volita hoc conſiderandum eſt, quòd aliquid Deum velle, eſt neceſſarium abſolutè: non tamen hoc eſt verum de omnibus, quæ vult: Voluntas enim divina neceſſariam habitudinem habet ad bonitatem ſuam, quæ eſt proprium eius obiectum; unde bonitatem ſuam Deus ex neceſſitate vult, ſicut & voluntas noſtra ex neceſſitate vult beatitudinem: Sicut & quælibet alia potentia neceſſariam habitudinem habet ad proprium & principale obiectum

Digitized by Google

ctum ut viſus ad colorem, quia de ſui ratione eſt ut in illud tendat. Alia autem à ſe Deus vult: inquantum ordinantur ad ſuam bonitatem, ut in finem. Ea autem quæ ſunt ad finem, non ex neceſſitate volumus volentes finem, niſi ſint talia, ſine quibus finis eſſe non poteſt: ſicut volumus cibum, volentes conſervationem vitæ: & navem, volentes transfretare. Non ſic autem ex neceſſitate volumus ea ſine quibus finis eſſe poteſt, ſicut equum ad ambulandum, quia ſine hoc poſſumus ire: & eadem ratio eſt in aliis. Unde, cùm bonitas Dei ſit perfecta; & eſſe poſſit ſine aliis, cùm nihil ei perfectionis ex aliis accreſcat, ſequitur quòd alia à ſe eum velle non ſit neceſſarium abſolutè; & tamen neceſſarium eſt ex ſuppoſitione. Suppoſito enim quòd velit, non poteſt non velle: quia non poteſt voluntas eius mutari.

Ad primum ergo dicendum, quòd ex hoc quòd Deus vult ab æterno quicquid vult, non ſequitur quod neceſſe eſt eum illud velle, niſi ex ſuppoſitione.

Ad secundum dicendum, quòd licet Deus ex neceſſitate velit bonitatem ſuam, non tamen ex neceſſitate vult ea quæ vult propter bonitatem ſuam: quia bonitas eius poteſt eſſe ſine aliis.

Ad tertium dicendum, quòd non eſt naturale Deo velle aliquid aliorum quæ non ex neceſſitate vult: neque tamen innaturale, aut contra naturam, ſed eſt voluntarium.

Ad quartum dicendum, quòd aliquando aliqua cauſa neceſſaria habet non neceſſariam habitudinem ad aliquem effectum, quod eſt propter defectum effectus, & non propter defectum cauſæ. Sicut virtus Solis habet non neceſſariam habitudinem ad aliquid eorum quæ contingenter hîc eveniunt non propter defectum virtutis ſolaris, ſed propter defectum effectus neceſſariò ex cauſa provenientis. Et ſimiliter, quòd Deus non ex neceſſitate velit aliquid eorum quæ vult, non accidit ex defectu voluntatis divinæ, ſed ex defectu qui competit volito ſecundum ſuam rationem: quia ſcilicet eſt tale, ut ſine eo eſſe poſſit perfecta bonitas Dei. Qui quidem defectus conſequitur omne bonum creatum.

Ad quintum dicendum, quòd cauſa; quæ eſt ex ſe contingens, oportet quòd determinetur ab aliquo exteriori ad effectum. Sed voluntas divina quæ ex ſe neceſſitatem habet, determinat ſeipſam ad volitum, ad quod habet habitudinem non neceſſariam.

Ad sextum dicendum, quòd ſicut divinum *eſſe* in ſe eſt neceſſarium, ita & divinum *velle*, & divinum *ſcire*; ſed divinum *ſcire* habet neceſſariam habitudinem ad ſcita, non autem divinum *velle* ad volita: quod ideo eſt, quia ſcientia habetur de rebus ſecundum quod ſunt in ſciente; voluntas autem comparatur ad res ſecundum quod ſunt in ſeipſis. Quia igitur omnia alia habent neceſſarium *eſſe* ſecundum quod ſunt in Deo; non autem ſecundum quod ſunt in ſeipſis; habent neceſſitatem abſolutam, ita quòd ſint per ſeipſa neceſſaria: propter hoc, Deus quæcunque ſcit, ex neceſſitate ſcit: non autem quæcunque vult, ex neceſſitate vult.

Articulus IV.

Utrum voluntas Dei ſit cauſa rerum.

1.d.45. art.3. Et 3.cont.c. 90. & lib.4.c. 10.pr. & po.q.3. art.15. Et Pſ.50.co. 2. Et Io. 5.l.3.co. * cap.4. circa princip.

AD QUARTUM ſic proceditur. Videtur quòd voluntas Dei non ſit cauſa rerum. Dicit enim Dion. c.4. de div. nom. * *Sicut noſter Sol non ratiocinans, aut præeligens, ſed per ipſum eſſe illuminat omnia participare lumen ipſius valentia; ita & bonum divinum per ipſam eſſentiam omnibus exiſtentibus immittit bonitatis ſuæ radios:* Sed omne quod agit per voluntatem, agit ut ratiocinans & præeligens: Ergo Deus non agit per voluntatem, & ſic voluntas Dei non eſt cauſa rerum.

¶ 2. Præterea, Id quod eſt per eſſentiam, eſt primum in quolibet ordine; ſicut in ordine ignitorum eſt primum, quod eſt ignis per eſſentiam. Sed Deus eſt primum agens: Ergo eſt agens per eſſentiam ſuam, quæ eſt natura eius. Agit igitur per naturam, & non per voluntatem. Voluntas igitur divina non eſt cauſa rerum.

¶ 3. Præterea, Quicquid eſt cauſa alicuius per hoc quod eſt tale, eſt cauſa per naturam, & non per voluntatem; ignis enim cauſa eſt calefactionis, quia eſt calidus: ſed artifex eſt cauſa domus, quia vult eam facere. Sed Aug. dicit in 1. de Doct. Chriſt. (c.32.) * quòd, *quia Deus bonus eſt, ſumus:* Ergo Deus per ſuam naturam eſt cauſa rerum, & non per voluntatem.

* lib.1. de doct. Chriſt.c. 32.t.3.

¶. 4. Præterea, Unius rei una eſt cauſa. Sed rerum creatarum cauſa eſt ſcientia Dei, ut ſuprà dictum eſt *. Ergo voluntas Dei non debet poni cauſa rerum.

* qu.14. art.8.

Sed contra eſt, quòd dicitur Sap.11. *Quomodo poſſet aliquid permanere, niſi tu voluiſſes?*

Conclusio.

Deus cùm ſit primum agens: per intellectum & voluntatem cuncta cauſare dicendum eſt.

Respondeo dicendum, quòd neceſſe eſt dicere voluntatem Dei eſſe cauſam rerum, & Deum agere per voluntatem, non per neceſſitatem naturæ, ut quidam exiſtimaverunt. Quod quidem apparere poteſt tripliciter. Primò quidem ex ipſo ordine cauſarum agentium. Cùm enim propter finem agat intellectus & natura, (ut probatur in 2. Phyſic. (text.42.)* neceſſe eſt ut agenti per naturam prædeterminetur finis & media neceſſaria ad finem ab aliquo ſuperiori intellectu: ſicut ſagittæ prædeterminatur finis & certus modus à ſagittante. Unde neceſſe eſt quòd agens per intellectum & voluntatem ſit prius agente per naturam. Unde: cùm primum in ordine agentium ſit Deus, neceſſe eſt quod per intellectum & voluntatem agat. Secundò, ex ratione naturalis agentis, ad quod pertinet ut unum effectum producat, quia natura uno & eodem modo operatur niſi impediatur. Et hoc ideo, quia ſecundum quod eſt tale, agit; unde quamdiu eſt tale, non facit niſi tale: Omne enim agens per naturam, habet *eſſe* determinatum. Cùm igitur *eſſe* divinum non ſit determinatum, ſed contineat in ſe totam perfectionem eſſendi, non poteſt eſſe quòd agat per neceſſitatem naturæ, niſi fortè cauſaret aliquid indeterminatum & infinitum in eſſendo: quod eſt impoſſibile, ut ex ſuperioribus patet (qu.7.a.2.)*. Non igitur agit per neceſſitatem naturæ, ſed effectus determinati ab infinita ipſius perfectione procedunt ſecundum determinationem voluntatis & intellectus ipſius. Tertiò ex habitudine effectuum ad cauſam. Secundum hoc enim effectus procedunt à cauſa agente, ſecundum quod præexiſtunt in ea: quia omne agens agit ſibi ſimile. Præexiſtunt autem effectus in cauſa ſecundum modum cauſæ. Unde, cùm eſſe divinum ſit ipſum eius intelligere, præexiſtunt in eo effectus eius ſecundum modum intelligibilem, & per modum intelligibilem procedunt ab eo, & ſic, per conſequens, per modum voluntatis. Nam inclinatio eius ad agendum quod intellectu conceptum eſt, pertinet ad voluntatem. Voluntas igitur Dei eſt cauſa rerum.

* 2 Phyſ. text.49. tom.2.

* qu.7. art.2.

Ad primum ergo dicendum, quod Dion. per verba illa non intendit excludere electionem à Deo ſimpliciter, ſed ſecundum quid, inquantum ſcilicet non quibuſdam ſolum bonitatem ſuam communicat, ſed omnibus: prout ſcilicet electio diſcretionem quandam importat.

Ad secundum dicendum, quòd quia eſſentia Dei eſt eius *intelligere & velle*: ex hoc ipſo quod per eſſentiam ſuam agit, ſequitur quod agat per modum intellectus & voluntatis.

Ad tertium dicendum, quòd *bonum* eſt obiectum voluntatis. Pro tanto ergo dicitur, quòd, *quia Deus bonus eſt, ſumus*, inquantum ſua bonitas eſt ei ratio volendi omnia alia, ut ſuprà dictum eſt.* (art.2.ad 2.)

* Art. 2. in ſolut. ad 2. princip.

Ad quartum dicendum, quòd unius & ejuſdem effectus, etiam in nobis, eſt cauſa *ſcientia*, ut dirigens qua concipitur forma operis; & *voluntas*, ut imperans: quia forma ut eſt in intellectu tantum non determinatur ad hoc quòd ſit vel non ſit in effectu, niſi per voluntatem. Unde intellectus ſpeculativus nihil dicit de operando. Sed *potentia* eſt cauſa, ut exequens, quia nominat immediatum principium operationis. Sed hæc omnia in Deo unum ſunt.

Articulus V.

Utrum voluntatis divinæ ſit aſſignare aliquam cauſam.

AD QUINTUM ſic proceditur. Videtur quòd voluntatis divinæ ſit aſſignare aliquã cauſam. Dicit enim Aug. † lib.83. (qq.qu.46.) Quis audeat dicere Deum irrationabiliter omnia condidiſſe? Sed agenti voluntario, quod eſt ratio operandi, eſt etiam cauſa volendi: Ergo voluntas Dei habet aliquam cauſam.

1.d.41. art.3.co. Et 1.cont. cap.86. & lib.2. cap.28. & 29. Et l.3. c.97. † lib 83. qq.q.46. parum à medio, tom.4. * art. præc.

¶ 2. Præterea, In his quæ fiunt a volente, qui propter nullam cauſam aliquid vult, non oportet aliam cauſam aſſignare, niſi voluntatem volentis: ſed voluntas Dei eſt cauſa omnium rerum, ut oſtenſum eſt *. Si igitur voluntatis ejus non ſit aliqua cauſa: non oporteb.t in omnibus rebus naturalibus aliam cauſam quærere, niſi ſolam voluntatem divinam, & ſic omnes ſcientiæ eſſent ſupervacuæ, quæ cauſas aliquorum effectuum aſſignare nituntur: quòd videtur inconveniens. Eſt igitur aſſignare aliquam cauſam voluntatis divinæ.

¶ 3. Præterea, Quòd fit à volente, non propter aliquam cauſam, dependet ex ſimplici voluntate ejus: ſi igitur voluntas Dei non habeat aliquam cauſam, ſequitur quòd omnia quæ fiunt, dependeant ex ſimplici ejus voluntate, & non habeant aliquam cauſam aliam: quòd eſt inconveniens.

Sed contra eſt, quod dicit Aug. * in lib.83. (qq.qu.4. *Omnis cauſa efficiens maior eſt eo quòd efficitur: nihil tamen maius eſt voluntate Dei. Non ergo cauſa eius quærenda eſt.*

* lib.83. qq.q.27. in fine tom.4.

Conclusio.

Cùm Deus unico & ſimpliciſſimo actu velit omnia in ſua bonitate, eius voluntatis nulla prorſus cauſa eſt.

Respondeo dicendum, quod nullo modo voluntas Dei cauſam habet. Ad cuius evidentiam conſiderandum eſt: quòd cum voluntas conſequatur intellectum, eodem modo contingit eſſe cauſam alicuius volentis, ut velit; & alicuius intelligentis, ut intelligat. In intellectu autem ſic eſt, quod ſi ſeorſum intelligat principium, & ſeorſum concluſionem; intelligentia principij eſt cauſa ſcientiæ concluſionis. Sed ſi intellectus in ipſo principio inſpiceret concluſionem, uno intuitu apprehendens utrumque; in eo ſcientia concluſionis non cauſaretur ab intellectu principiorum, quia idem non eſt cauſa ſui ipſius: ſed tamen intelligeret principia eſſe cauſas concluſionis. Similiter eſt ex parte voluntatis: circa quam ſic ſe habet finis ad ea quæ ſunt ad finem, ſicut in intellectu principia ad concluſiones. Unde ſi aliquis uno actu velit finem, & alio actu ea quæ ſunt ad finem; velle finem erit ei cauſa volendi ea quæ ſunt ad finem: ſed, ſi uno actu velit finem, & ea quæ ſunt ad finem: hoc eſſe non poterit, quia idem non eſt cauſa ſui ipſius: Et tamen erit verum dicere, quod velit ordinare ea quæ ſunt ad finem, in finem. Deus autem ſicut uno actu omnia in eſſentia ſua intelligit, ita uno actu vult omnia in ſua bonitate. Unde ſicut in Deo intelligere cauſam non eſt cauſa intelligendi effectus, ſed ipſe intelligit effectus in cauſa; ita *velle finem* non eſt ei cauſa volendi ea quæ ſunt ad finem, ſed tamen vult ea quæ ſunt ad finem ordinari in finem.

Digitized by Google

Vult ergo hoc eſſe propter hoc ; ſed non propter hoc vult hoc.

Ad primum ergo dicendum, quòd voluntas Dei rationabilis eſt ; non quòd aliquid ſit Deo cauſa volendi, ſed inquantum vult unum eſſe, propter aliud.

Ad secundum dicendum, quòd cùm velit Deus effectus ſic eſſe, ut ex cauſis certis proveniant, ad hoc quòd ſervetur ordo in rebus ; non eſt ſupervacuum etiam cum voluntate Dei alias cauſas quærere. Eſſet tamen ſupervacuum, ſi aliæ cauſæ quærerentur ut primæ, & non dependentes à divina voluntate. Et ſic loquitur Auguſt. in 3. de Trin. (c.2.)* *Placuit vanitati Philoſophorum etiam aliis cauſis effectus contingentes tribuere : cum omnino videre non poſſent ſuperiorem cæteris omnibus cauſam, id eſt, voluntatem Dei.*

* Li.3. de Tri.c. 2 in medio c.3.

Ad tertium dicendum, quòd cùm Deus velit effectus eſſe propter cauſas ; quicunque effectus præſupponunt aliquem alium effectum, non dependent ex ſola Dei voluntate, ſed etiam ex aliquo alio ; Sed primi effectus ex ſola divina voluntate dependent, utpote ſi dicamus, quòd Deus voluit hominem habere manus ut deſervirent intellectui, operando diverſa opera : & voluit eum habere intellectum, ad hoc quod eſſet homo : & voluit eum eſſe hominem, ut frueretur ipſo, vel ad complementum univerſi. Quæ quidem non eſt reducere ad alios fines creatos ulteriores. Unde hujuſmodi dependent ex ſimplici voluntate Dei ; alia verò etiam ex ordine aliarum cauſarum.

Articulus VI.

Utrum voluntas Dei ſemper impleatur.

1 d 47. art.1.& art.2.co. Et verit. q.24.art. 2.cor.Et quod li. art.3.co. & quol. 11.art.4. co. * Artic. præced.

Ad sextum ſic proceditur. Videtur quòd voluntas Dei non ſemper impleatur. Dicit enim Apoſtolus, primæ ad Timot.2. quòd Deus *vult omnes homines ſalvos fieri, & ad agnitionem veritatis venire.* Sed hoc non ita evenit : Ergo voluntas Dei non ſemper impletur.

¶ 2. Præterea, Sicut ſe habet ſcientia ad *verum*, ita voluntas ad bonum, ſed Deus ſcit omne verum : Ergo vult omne bonum. Sed non omne bonum fit : multa enim bona poſſunt fieri quæ non fiunt. Non ergo voluntas Dei ſemper impletur.

¶ 3. Præterea, Voluntas Dei cùm ſit cauſa prima, non excludit cauſas medias, ut dictum* eſt. Sed effectus cauſæ primæ poteſt impediri per defectum cauſæ ſecundæ : ſicut effectus virtutis motivæ impeditur propter debilitatem tibiæ. Ergo & effectus divinæ voluntatis poteſt impediri propter defectum ſecundarum cauſarum. Non ergo voluntas Dei ſemper impletur.

Sed contra eſt, quod dicitur in Pſalm.113. *Omnia quæcunque voluit Deus, fecit.*

Conclusio.

Cùm divina voluntas ſit univerſaliſſima omnium cauſa ; ipſam ſemper impleri oportet.

Respondeo dicendum, quòd neceſſe eſt voluntatem Dei ſemper impleri. Ad cuius evidentiam conſiderandum eſt, quod cùm effectus conformetur agenti ſecundum ſuam formam, eadem ratio eſt in cauſis agentibus, quæ eſt in cauſis formalibus. In formis autem ſic eſt, quòd licèt aliquid poſſit deficere ab aliqua forma particulari, tamen à forma univerſali nihil deficere poteſt. Poteſt enim eſſe aliquid, quod non eſt homo vel vivum : non autem poteſt eſſe aliquid quod non ſit ens. Unde hoc idem in cauſis agentibus contingere oportet. Poteſt enim aliquid fieri extra ordinem alicuius cauſæ particularis agentis; non autem extra ordinem cauſæ univerſalis, ſub qua omnes cauſæ particulares comprehenduntur : quia ſi aliqua cauſa particularis deficiat à ſuo effectu, hoc eſt propter aliquam aliam cauſam particularem impedientem, quæ continetur ſub ordine cauſæ univerſalis. Unde effectus ordinem cauſæ univerſalis nullo modo poteſt exire. Et hoc etiam patet in corporalibus. Poteſt enim impediri, quòd aliqua ſtella non inducat ſuum effectum : ſed tamen, quicunque effectus ex cauſa corporea impediente, in rebus corporalibus conſequatur, oportet quod reducatur per aliquas cauſas medias in univerſalem virtutem primi cæli. Cùm igitur voluntas Dei ſit univerſalis cauſa omnium rerum, impoſſibile eſt quòd divina voluntas ſuum effectum non conſequatur. Unde quod recedere videtur à divina voluntate ſecundum unum ordinem, relabitur in ipſam ſecundum alium: Sicut peccator, qui, quantum eſt in ſe, recedit à divina voluntate peccando, incidit in ordinem divinæ voluntatis, dum per eius iuſtitiam punitur.

* Lib.1. de præd. Sanc.c.8. Enchir. cap.103. tom.3. Et lib.4. cont. Iulianum. c.8.t.7. † lib 2. orth.fidei c.29. non mul tum à fi. Aug. ad art.ſal. ipſos ar. 2.& de cerr. & gr.c.15.

Ad primum ergo dicendum, quòd illud verbum Apoſtoli, *Deus vult omnes homines ſalvos fieri*, &c. poteſt tripliciter intelligi. Uno modo, ut ſit accommoda diſtributio, ſecundum hunc ſenſum : *Deus vult ſalvos fieri omnes homines qui ſalvantur, non quia nullus homo ſit, quem ſalvum fieri non velit : ſed quia nullus ſalvus ſit quem non velit ſalvum fieri*, ut dicit Aug. * Secundò poteſt intelligi, ut fiat diſtributio *pro generibus ſingulorum*, & non pro, *ſingulis generum*, ſecundum hunc ſenſum: *Deus vult de quolibet ſtatu hominum ſalvos fieri, mares & fœminas, Iudæos & Gentiles, parvos & magnos* : non tamen omnes de ſingulis ſtatibus. Tertiò ſecundum Damaſc. † intelligitur de voluntate *antecedente*, non de voluntate *conſequente*. Quæ quidem diſtinctio non accipitur ex parte ipſius voluntatis divinæ, in qua nihil eſt prius vel poſterius, ſed ex parte volitorum. Ad cuius intellectum conſiderandum eſt, quod unumquodque ſecundum quòd bonum eſt, ſic eſt volitum à Deo. Aliquid autem poteſt eſſe in prima ſui conſideratione, ſecundum quod abſolutè conſideratur, bonum vel malum, quod tamen prout cum aliquo adiuncto conſideratur (quæ eſt conſequens conſideratio eius,) econtrario ſe habet. Sicut hominem vivere eſt bonum, & hominem occidi eſt malum, ſecundum abſolutam conſiderationem : ſed ſi addatur circa aliquem hominem, quod ſit homicida vel vivens in periculum multitudinis ; ſic bonum eſt eum occidi, & malum eſt eum vivere : unde poteſt dici quod iudex iuſtus antecedenter vult omnem hominem vivere ; ſed conſequenter vult homicidam ſuſpendi. Similiter Deus antecedenter vult omnem hominem ſalvari ; ſed conſequenter vult quoſdam damnari, ſecundum exigentiam ſuæ iuſtitiæ. Neque tamen id quod *antecedenter* volumus, ſimpliciter volumus, ſed ſecundum quid : quia voluntas comparatur ad res ſecundum quod in ſeipſis ſunt : in ſeipſis autem ſunt in particulari. Unde ſimpliciter volumus aliquid, ſecundum quod volumus illud conſideratis omnibus circunſtantiis particularibus, quod eſt *conſequenter* velle. Unde poteſt dici, quod iudex iuſtus ſimpliciter vult homicidam ſuſpendi ; ſed ſecundum quid vellet eum vivere, ſcilicet inquantum eſt homo : Unde magis poteſt dici *velleitas*, quàm *abſoluta voluntas*. Et ſic patet quod quicquid, Deus ſimpliciter vult, fit ; licet illud quod *antecedenter* vult non fiat.

Ad secundum dicendum, quòd actus cognoſcitivæ virtutis eſt ſecundum quòd cognitum eſt in cognoſcente : actus autem virtutis appetitivæ eſt ordinatus ad res ſecundum quod in ſeipſis ſunt. Quicquid autem poteſt habere rationem *entis* & *veri*, totum eſt virtualiter in Deo, ſed non totum exiſtit in rebus creatis : Et ideo, Deus cognoſcit omne verum; non autem vult omne bonum, niſi inquantum vult ſe, in quo virtualiter omne bonum exiſtit.

Ad tertium dicendum, quòd cauſa prima tunc poteſt impediri à ſuo effectu per defectum cauſæ ſecundæ, quando non eſt univerſaliter prima ſub ſe omnes cauſas comprehendens, quia ſic effectus nullo modo poteſt ſuum ordinem evadere. Et ſic eſt de voluntate Dei, ut dictum eſt. *

* In corp. art.

Articulus VII.

Utrum voluntas Dei ſit mutabilis.

1.d.19. qu.1. a.1. cor.& ad 2 & 4.& 1. con. c.8 Et l.2.c.2. 25.fi. Et l.3.c.81. & 98.fi. Et po.qu. 3.art. 15.7. * Art.3. huius q.

Ad septimum ſic proceditur. Videtur quòd voluntas Dei ſit mutabilis. Dicit enim Dominus Gen.6. *Pœnitet me feciſſe hominem.* Sed quemcumque pœnitet de eo quod fecit, habet mutabilem voluntatem : ergo Deus habet mutabilem voluntatem.

¶ 2. Præterea, Ieremiæ 18. ex perſona Domini dicitur, *Loquar adverſus Gentem & adverſus regnum, ut eradicem, & deſtruam, & diſperdam illud : ſed ſi pœnitentiam egerit gens illa à malo ſuo, agam & ego pœnitentiam ſuper malo quod cogitavi ut facerem ei.* Ergo Deus habet mutabilem voluntatem.

¶ 3. Præterea, Quicquid Deus facit, voluntariè facit. Sed Deus non ſemper eadem facit: nam quandoque præcepit legalia obſervari, quandoque prohibuit. Ergo habet mutabilem voluntatem.

¶ 4. Præterea, Deus non ex neceſſitate vult quod vult, ut ſupra dictum eſt. (art.13.)* Ergo poteſt velle & non velle idem. Sed omne quod habet potentiam ad oppoſita, eſt mutabile : Sicut quòd poteſt eſſe & non eſſe, eſt mutabile ſecundum ſubſtantiam : & quod poteſt eſſe hic & non eſſe hîc, eſt mutabile ſecundum locum. Ergo Deus eſt mutabilis ſecundum voluntatem.

Sed contra eſt, quod dicitur Num.23. *Non eſt Deus quaſi homo, ut mentiatur : neque ut filius hominis, ut mutetur.*

Conclusio.

Subſtantia divina, & eius ſcientia cùm ſint invariabilia, voluntatem quoque eius immutabilem eſſe neceſſe eſt.

Respondeo dicendum, quòd voluntas Dei eſt omnino immutabilis. Sed circa hoc conſiderandum eſt, quòd aliud eſt mutare voluntatem, & aliud eſt velle aliquarum rerum mutationem. Poteſt enim aliquis eadem voluntate immobiliter permanente velle quòd nunc fiat hoc, & poſtea fiat contrarium. Sed tunc voluntas mutaretur, ſi aliquis inciperet velle quod prius non voluit; vel deſineret velle quod voluit. Quod quidem accidere non poteſt, niſi præſuppoſita mutatione vel ex parte cognitionis, vel circa diſpoſitionem ſubſtantiæ ipſius volentis. Cùm enim voluntas ſit boni ; aliquis de novo dupliciter poteſt incipere aliquid velle. Uno modo ſic, quòd de novo incipiat ſibi illud eſſe bonum ; quod non eſt abſque mutatione eius. Sicut adveniente frigore, incipit eſſe bonum ſedere ad ignem; quòd prius non erat. Alio modò ſic, quòd de novo cognoſcat illud eſſe ſibi bonum, cùm prius hoc ignoraſſet. Ad hoc enim conſiliamur, ut ſciamus quid nobis ſit bonum. Oſtenſum eſt autem ſuprà, * quod tam ſubſtantia Dei, quam eius ſcientia eſt omnino immutabilis. Unde oportet voluntatem eius omnino eſſe immutabilem.

* qu.9.a. 1.& q. 14.ar. 15. ſimul.

Ad primum ergo dicendum, quòd illud verbum Domini metaphoricè intelligendum eſt, ſecundum ſimilitudinem noſtrã. Cùm enim nos pœnitet, deſtruimus quòd fecimus, quamvis hoc eſſe poſſit abſque mutatione voluntatis : cùm etiam aliquis homo abſque mutatione voluntatis interdum velit aliquid facere, ſimul intendens poſtea illud deſtruere. Sic igitur Deus pœnituiſſe dicitur, ſecundum ſimilitudinem operationis, inquantum hominem, quem fecerat, per diluvium à facie terræ delevit.

Ad secundum dicendum, quòd voluntas Dei cùm ſit cauſa prima & univerſalis, non excludit cauſas medias, in quarũ virtute eſt ut aliqui effectus producãtur. Sed quia omnes cauſæ mediæ non adæquant virtutem cauſæ primæ, multa ſunt in virtute & ſcientia & voluntate divina, quæ non continentur ſub ordine cauſarum

Digitized by Google

caoſarum inferiorum, ſicut reſuſcitatio Lazari. Vnde aliquis reſpiciens ad cauſas inferiores, dicere poterat, *Lazarus non reſurget*: reſpiciens verò ad cauſam primam divinam, poterat dicere. *Lazarus reſurget*. Et utrumque horum Deus vult; ſcilicet, quod aliquid quandoque ſit futurum ſecundum cauſam inferiorem, quod tamen futurum non ſit ſecundum cauſam ſuperiorem; vel è converſò. Sic ergo dicendum eſt, quòd Deus aliquando pronunciat aliquid futurum ſecundum quod continetur in ordine cauſarum inferiorum, ut putà ſecundùm diſpoſitionem naturæ, vel meritorum; quod tamen non fit, quia aliter eſt in cauſa ſuperiori divina; ſicut cum prædixit Ezechiæ. *Diſpone domui tua, quia morieris*, & non vives; (ut habetur Eſa. 38.) neque tamen ita evenit, quia ab æterno aliter fuit in ſcientia & voluntate divina, quæ immutabilis eſt. Propter quod dicit Gregor. * quod *Deus immutat ſententiam, non tamen mutat conſilium* ſcilicet voluntatis ſuæ. Quod ergo dicit, *pœnitentiam agam & ego*. intelligitur metaphoricè dictum. Nam homines quando non implent quod comminati ſunt, pœnitere videntur.

* lib. 20. Moral. c. 21. in medio.

Ad tertium dicendum, quòd ex ratione illa non poteſt concludi, quòd Deus habeat mutabilem voluntatem, ſed quod rerum mutationem velit.

Ad quartum dicendum, quòd licet Deum velle aliquid non ſit neceſſarium abſolutè, tamen neceſſarium eſt ex ſuppoſitione propter immutabilitatem divinæ voluntatis, ut ſupra dictum eſt * (art. 3.)

* Art. 3. huius.

Articulus VIII.

Utrum voluntas Dei neceſſitatem rebus volitis imponat.

Ad octavum ſic proceditur. Videtur quòd voluntas Dei rebus volitis neceſſitatem imponat. Dicit enim Aug. in Enchir. (cap. 103.) † *Nullus fit ſalvus, niſi quem Deus voluerit ſalvari. Et ideo rogandus eſt ut velit, quia neceſſe eſt fieri, ſi voluerit.*

¶ 2. Præterea omnis cauſa quæ non poteſt impediri, ex neceſſitate ſuum effectum producit; quia & *natura ſemper idem operatur, niſi aliquid impediat*, ut dicitur in 2. Phyſ. (text. 48. vel 63.)* ſed voluntas Dei non poteſt impediri, dicit enim Apoſt. ad Rom. 9. *Voluntati enim eius quis reſiſtit?* Ergo voluntas Dei imponit rebus volitis neceſſitatem.

¶ 3. Præterea. Illud quod habet neceſſitatem ex priori eſt neceſſarium abſolutè: Sicut animal mori eſt neceſſariū, quia eſt ex contrariis compoſitum; Sed res creatæ à Deo comparantur ad voluntatem divinam, ſicut ad aliquid prius, à quo habent neceſſitatem: cùm hæc conditionalis ſit vera. *Si aliquid Deus vult, illud eſt*. Omnis autem conditionalis vera eſt neceſſaria: ſequitur ergo, quod omne quòd Deus vult, ſit neceſſarium abſolutè.

1. 2. q. 10. art. 4. Et 1. cont. c. 85. Et l. 2. c. 29. & lib. 3. c. 73. uſque 78. & 79. fin. Et verit. q. 13. art. 5. & 1. Perihen. l. 14. col. 5. † Enchir. cap. 101. tom. 3. * Lib. 2. Phyſic. text. 84. tom. 2.

Sed contra, Omnia bona quæ fiunt. Deus vult fieri. Si igitur ejus voluntas imponat rebus volitis neceſſitatem; ſequitur quod omnia bona ex neceſſitate eveniunt. Et ſic perit liberum arbitrium & conſilium, & omnia hujuſmodi.

Conclusio.

Divina voluntas non omnibus, ſed quibuſdam neceſſitatem imponit quibus ſcilicet cauſas neceſſarias aptavit, contingentibus autem aptavit contingentes cauſas.

Respondeo dicendum, quòd divina voluntas quibuſdam volitis neceſſitatem imponit, non autem omnibus. Cuius quidem rationem aliqui aſſignare voluerunt ex cauſis mediis, quia ea quæ producit per cauſas neceſſarias, ſunt neceſſaria; ea verò quæ producit per cauſas contingentes, ſunt contingentia; Sed hoc non videtur ſufficienter dictum, propter duo. Primò quidem, quia effectus alicuius primæ cauſæ eſt contingens propter cauſam ſecundam, ex eo quòd impeditur effectus cauſæ primæ per defectum cauſæ ſecundæ: Sicut virtus ſolis per defectum plantæ impeditur. Nullus autem defectus cauſæ ſecundæ impedire poteſt quin voluntas Dei effectum ſuum producat. Secundò quia ſi diſtinctio contingentium à neceſſariis referatur ſolùm in cauſas ſecundas; ſequitur hoc eſſe præter intentionem & voluntatem divinam: quod eſt inconveniens. Et ideo, melius dicendum eſt, quòd hoc contingit propter efficaciam divinæ voluntatis. Cùm enim aliqua cauſa efficax fuerit ad agendum; effectus conſequitur cauſam non tantum ſecundum id quod fit, ſed etiam ſecundū modum fiendi vel eſſendi. Ex debilitate enim virtutis activæ in ſemine, contingit quòd filius naſcitur diſſimilis patri in accidentibus, quæ pertinent ad modum eſſendi. Cùm igitur voluntas divina ſit efficaciſſima, non ſolum ſequitur quòd fiant ea quæ Deus vult fieri, ſed & quod eo modo fiant, quo Deus ea fieri vult. Vult autem quædam fieri Deus neceſſariò, quædam contingenter; ut ſit ordo in rebus, ad complementū univerſi. Et ideo, quibuſdam effectibus aptavit cauſas neceſſarias quæ deficere non poſſunt, ex quibus effectus de neceſſitate proveniunt: quibuſdam autem aptavit cauſas cōtingentes defectibiles, ex quibus effectus contingenter eveniant. Non igitur propterea effectus voliti à Deo eveniunt cōtingenter, quia cauſæ proximæ ſunt contingentes, ſed propterea quia Deus voluit eos contingenter evenire, contingentes cauſas ad eos præparavit.

Ad primum ergo dicendum, quòd per illud verbum Auguſt. intelligenda eſt neceſſitas in rebus volitis à Deo, non abſoluta, ſed conditionalis. Neceſſe eſt enim hanc conditionalem veram eſſe, *Si Deus hoc vult, neceſſe eſt hoc eſſe.*

Ad secundum dicendum, quod ex hoc ipſo quod nihil voluntati divinæ reſiſtit, ſequitur quòd non ſolum fiant ea quæ Deus vult fieri, ſed quòd fiant contingenter, vel neceſſariò, quæ ſic fieri vult.

Ad tertium dicendum, quòd poſteriora habent neceſſitatem à prioribus ſecundum modum priorum: unde, & ea quæ fiunt à voluntate divina; talem neceſſitatem habent qualem Deus vult ea habere, ſcilicet, vel abſolutam, vel conditionalem tantùm. Et ſic non omnia ſunt neceſſaria abſolutè.

Articulus IX.

Utrum voluntas Dei ſit malorum.

Ad nonum ſic proceditur. Videtur quòd voluntas Dei ſit malorum. Omne enim bonum quod fit, Deus vult; ſed mala fieri bonum eſt. dicit enim Auguſt. in Enchir. (cap. 96.)* *Quamvis ea, quæ mala ſunt in quantum mala ſunt, non ſint bona; tamen ut non ſolum ſint bona, ſed etiam ut ſint mala, bonum eſt fieri*: Ergo Deus vult mala.

¶ 2. Præterea, Dicit Dion. 4. c. de diu. nom. *Erit malum ad omnis*, id eſt univerſi, *perfectionem conferens*. Et Aug. dicit in Enchir. (cap. 10. & 11.) † *Ex omnibus conſiſtit univerſitatis admirabilis pulchritudo, in qua etiam illud, quod malum dicitur, bene ordinatum, & loco ſuo poſitum, eminentiùs commendat bona: ut magis placeant, & laudabiliora ſint dum comparantur malis*; Sed Deus vult omne illud, quod pertinet ad perfectionem & decorem univerſi, quia hoc eſt, quòd Deus maximè vult in creaturis: Ergo Deus vult mala.

¶ 3. Præterea, Mala fieri, & non fieri, ſunt contradictoriè oppoſita: ſed Deus non vult mala non fieri, quia cùm mala quædam fiant, non ſemper voluntas Dei impleretur: Ergo Deus vult mala fieri.

1. d. 46. art. 4. Et 1. cont. c. 95. Et l. 2. c. 15. fi. Et pot. q. & 1. ar. 6. & 5. quodl. q. 1. ar. 2. * cap. 38. circa princip. tom. 3. † Enchir. c. 10. 11. fin. & 27. in princ. tom. 3. * lib. 83. qq. q. 3. tom. 4.

Sed contra eſt. quòd dicit Auguſt. in lib. 83. (quæſt. qu. 2.)* *Nullo ſapiente homine auctore, fit homo deterior. Eſt autem Deus omni ſapiente homine præſtantior: multò igitur minus Deo auctore fit aliquis deterior Illo autem auctore fit aliquid, quod fit illo volente: non ergo volente Deo fit homo deterior.* Conſtat autem quòd quolibet malo fit aliquis deterior: Ergò Deus non vult mala.

Conclusio.

Cùm nil magis Deus velit, quàm bonitatem ſuam, cui culpa malum oppoſitum eſt, & ex aliis bonis, unum alio magis velit: culpa malum nullo modo vult, malum verò naturalis defectus, ac pœnæ, nonnunquam ipſum velle non dedecet.

* q. 5. art. 1.

Respondeo dicendum; quòd, cùm ratio boni ſit ratio *appetibilis* (ut ſupra dictum * eſt qu. 5. art. 2.) malum autem opponatur bono; impoſſibile eſt quòd aliquod malum, inquantum hujuſmodi, appetatur nec appetitu naturali; nec animali; nec intellectuali, qui eſt voluntas. Tamen aliquod malum appetitur per accidens, inquantum conſequitur ad aliquod bonum. Et hoc apparet in quolibet appetitu. Non enim agens naturale intendit privationem vel corruptionem, ſed formam, cui coniungitur privatio alterius formæ: & generationem unius, quæ eſt corruptio alterius. Leo enim occidens cervum intendit cibum, cui coniungitur occiſio animalis: Similiter fornicator intendit delectationem, cui coniungitur deformitas culpæ. Malum autem quod coniungitur alicui bono, eſt privatio alterius boni. Nunquam igitur appeteretur malum, nec etiam per accidens; niſi bonum, cui coniungitur malum, magis appeteretur, quàm bonum quòd privatur per malum. Nullum autem bonum Deus magis vult, quam ſuam bonitatem; vult tamen aliquod bonum magis quàm aliud quoddam bonum. Unde malum culpæ, quod privat ordinem ad bonum divinum, Deus nullo modo vult: ſed malum naturalis defectus, vel malum pœnæ vult; volendo aliquod bonum, cui coniungitur tale malum. Sicut volendo iuſtitiam, vult pœnam; & volendo ordinem naturæ ſervari, vult quædam naturaliter corrumpi.

Ad primum ergo dicendum, quòd quidam dixerunt, quòd licèt Deus non velit mala, vult tamen mala eſſe, vel fieri; quia licet mala non ſint bona, bonum tamen eſt mala eſſe, vel fieri. Quòd ideo dicebant, quia ea quæ in ſe mala ſunt, ordinantur ad aliquod bonum: quem quidem ordinem importari credebant in hoc quod dicitur *bonum eſt mala eſſe vel fieri*. Sed hoc non rectè dicitur; quia malum non ordinatur ad bonum per ſe, ſed per accidens: Præter intentionem enim peccantis eſt, quod ex hoc ſequatur aliquod bonum: Sicut præter intentionem tyrannorum fuit, quòd ex eorum perſecutionibus clareſceret patientia martyrum: Et ideo, non poteſt dici, quod talis ordo ad bonum importetur per hoc quod dicitur, quòd malum eſſe vel fieri ſit bonum; quia nihil iudicatur, ſecundum illud quod competit ei per accidens, ſed ſecundum illud quod competit ei per ſe.

Ad secundum dicendum, quòd malum non operatur ad perfectionem & decorem univerſi, niſi per accidens, ut dictum eſt. Unde & hoc quod dicit Dionyſ. quod *malum eſt ad univerſi perfectionem conferens*, concludit inducendo quaſi ad inconveniens.

Ad tertium dicendum, quòd licet *mala fieri*, & *mala non fieri* contradictoriè opponantur: tamen velle mala fieri, & velle mala non fieri, non opponuntur contradictoriè, cum utrumque ſit affirmativum. Deus igitur neque vult mala fieri, neque vult mala non fieri, ſed vult permittere mala fieri. Et hoc eſt bonum.

In ſoluto ad arg. præced. 2. d. 35. q. 1. ar. 1. Et 1. cont. c. 88. Et verit. q. 24. ar. 3. & mal. q. 16. art. 5. corollar. * Lib. ep. ad Damaſum Papam, non longè à ſinem.

Articulus X.

Utrum Deus habeat liberum arbitrium.

Ad decimum ſic proceditur. Videtur quòd Deus non habeat liberum arbitrium. Dicit enim Hieron. in homilia * de filio prodigo: (vel epiſt. 146. ad Damaſum.) *Solus Deus eſt in quem peccatum non cadit, nec cadere poteſt: cætera cùm ſint liberi arbitrij; in utramque partem flecti poſſunt.*

¶ 2. Præterea, Liberum arbitr. eſt *facultas rationis & voluntatis qua bonum & malum eligitur*: ſed Deus non vult malum, vt dictum † eſt. Ergo liberum arbitrium non eſt in Deo.

† Artic. præced.

Sed contra eſt, quod dicit Ambroſ. in lib. 2. *de fide (cap. 3.) *Spiritus ſanctus dividit ſingulis prout vult, id eſt, pro libero voluntatis arbitrio, non pro neceſſitatis obſequio.*

* Lib. 2. de fide. c. 3. parum à medio tom. 2.

Conclusio.

Deus liberum arbitrium habet reſpectu aliorum à ſe, quæ non neceſſariò vult, reſpectu ſui verò nullam libertatem habet, cùm ſe neceſſariò velit.

Respondeo dicendum, quòd liberum arbitrium habemus reſpectu eorum quæ non neceſſariò volumus, vel naturali inſtinctu. Non enim ad liberum arbitrium pertinet quòd volumus eſſe fœlices, ſed ad naturalem inſtinctum. Unde & alia animalia, quæ naturali inſtinctu moventur ad aliquid, non dicuntur libero arbitrio moveri. Cùm igitur Deus ex neceſſitate ſuam bonitatem velit; alia verò non ex neceſſitate, ut ſupra oſtenſum * eſt: (art. 3.) reſpectu illorum quæ non ex neceſſitate vult, liberum arbitrium habet.

* Art. 3. huius q.

Ad primum ergo dicendum, quòd Hier. videtur excludere à Deo liberum arbitrium non ſimpliciter, ſed ſolum quantum ad hoc quod eſt deflecti in peccatum.

Ad secundum dicendum, quod cùm malum culpæ dicatur per averſionem à bonitate divina, per quam Deus omnia vult, ut ſupra oſtenſum * eſt (art. 3.): manifeſtum eſt quòd impoſſibile eſt eum malum culpæ velle. Et tamen ad oppoſita ſe habet, inquantum velle poteſt hoc eſſe, & non eſſe: Sicut & nos, non peccando, poſſumus velle ſedere, & velle non ſedere.

* Art. 3. huius q.

Articulus XI.

Utrum ſit diſtinguenda in Deo voluntas ſigni.

2. d. q. 5. art. ult. & verit. q. 23. art. 3.

Ad undecimum ſic proceditur. Videtur quòd non ſit diſtinguenda in Deo voluntas ſigni. Sicut enim voluntas Dei eſt cauſa rerum, ita & ſcientia. Sed non aſſignantur aliqua ſigna ex parte divinæ ſcientiæ; Ergo neque debent aſſignari aliqua ſigna ex parte divinæ voluntatis.

¶ 2. Præterea, Omne ſignum quod non concordat ei cuius eſt ſignum, eſt falſum. Si igitur ſigna, quæ aſſignantur circa voluntatem divinam, non concordant divinæ voluntati, ſunt falſa: ſi autem concordant, ſuperfluè aſſignantur. Non igitur ſunt aliqua ſigna circa voluntatem divinam aſſignanda.

Sed contra eſt, quod voluntas Dei eſt una, cùm ſit ipſa Dei eſſentia: quandoque autem pluraliter ſignificatur, ut cum dicitur (Pſal. 110.): **Magna opera Domini, exquiſita in omnes voluntates eius.* Ergo oportet, quòd aliquando ſignum voluntatis pro voluntate accipiatur.

* Pſ. 110.

Conclusio.

Diſtinguitur in Deo voluntas ſigni, à voluntate ſimpliciter, ſive beneplaciti.

Respondeo dicendum, quòd in Deo quædam dicuntur propriè: & quædam ſecundum metaphoram, ut ex ſupradictis patet (qu. 13. at. 3.) *. Cùm autem aliquæ paſſiones humanæ in divinam prædicationem metaphoricè aſſumuntur, hoc fit ſecundum ſimilitudinem effectus: vnde illud, quod eſt ſignum talis paſſionis in nobis, in Deo nomine illius paſſionis metaphoricè ſignificatur. Sicut apud nos irati punire cosueverunt; unde ipſa punitio eſt ſignum iræ: Et propter hoc ipſa punitio nomine iræ ſignificatur, cum Deo ira attribuitur. Similiter id quod ſolet eſſe in nobis ſignum voluntatis, quandoque metaphoricè in Deo voluntas dicitur: Sicut cùm aliquis præcipit aliquid, ſignum eſt, quòd velit illud fieri. Vnde præceptum divinum quandoque metaphoricè *voluntas Dei* dicitur, ſecundum illud Matthæi 6. *Fiat voluntas tua, ſicut in cælo & in terra.* Sed hoc diſtat inter voluntatem & iram: quia ira de Deo nunquam propriè dicitur, cum in ſuo principali intellectu includat paſſionem: voluntas autem propriè de Deo dicitur. Et ideo in Deo diſtinguitur voluntas propriè, & metaphoricè dicta. Voluntas enim propriè dicta vocatur *voluntas beneplaciti.* Voluntas autem metaphoricè dicta eſt *voluntas ſigni*, eò quòd ipſum ſignum voluntatis voluntas dicitur.

* q. 13. ar. 3. præcipuè.

Ad primum ergo dicendum, quòd ſcientia non eſt cauſa eorum quæ fiunt, niſi per voluntatem. Non enim quæ ſcimus facimus, niſi velimus. Et ideo ſignum non attribuitur ſcientiæ, ſicut attribuitur voluntati.

Ad secundum dicendum, quòd ſigna voluntatis dicuntur *voluntates divinæ*: non quia ſint ſigna quòd Deus velit; ſed quia ea quæ in nobis ſolent eſſe ſigna volendi in Deo *divinæ voluntates* dicuntur. Sicut punitio non eſt ſignum quòd in Deo ſit ira; ſed punitio eo ipſo quòd in nobis eſt ſignum iræ, in Deo dicitur ira.

Articulus XII.

Utrum convenienter circa divinam voluntatem ponuntur quinque ſigna.

1. de 45. art. 4. & verit. q. 23. ar. 3.

Ad duodecimum ſic proceditur. Videtur quòd inconvenienter circa divinam voluntatem ponantur quinque ſigna, ſcilicet prohibitio, præceptum, conſilium, operatio, & permiſſio. Nam eadem, quæ nobis præcipit Deus, vel conſulit, in nobis quandoque operatur: & eadem quæ prohibet, quandoque permittit. Ergo non debent ex oppoſito dividi.

¶ 2. Præterea. Nihil Deus operatur, niſi volens, ut dicitur Sapientiæ 11. Sed *voluntas ſigni* diſtinguitur à *voluntate beneplaciti*: Ergo operatio ſub voluntate ſigni comprehendi non debet.

¶ 3. Præterea, Operatio & permiſſio communiter ad omnes creaturas pertinent, quia in omnibus Deus operatur, & in omnibus aliquid fieri permittit; Sed præceptum, conſilium; & prohibitio pertinent ad ſolam rationalem creaturam: Ergo non veniunt convenienter in unam diviſionem; cum non ſint unius ordinis.

¶ 4. Præterea, Malum pluribus modis contingit quàm bonum: quia *bonum contingit uno modo, ſed malum omnifariam*; ut patet per Philoſophum in 2. Ethic. * & per Dionyſ. in cap. 4. de diu. nomin. † inconvenienter igitur reſpectu mali aſſignatur unum ſignum tantum, ſcilicet prohibitio, reſpectu verò boni, duo ſigna, ſcilicet conſilium & præceptum.

* 2. Eth. cap. 6. à medio tom. 5. † Dion. cap. 4. aliquantulum à medio.

Conclusio.

Quinque ſignis divina dignoſcitur voluntas, quæ ſunt prohibitio & permiſſio reſpectu mali, præceptum, conſiliũ, & operatio reſpectu boni.

Respondeo dicendum, quòd huiuſmodi ſigna voluntatis dicuntur ea quibus conſuevimus demonſtrare nos aliquid velle, poteſt autem autem aliquis declarare ſe velle aliquid, vel per ſeipſum, vel per alium. Per ſeipſum quidem, inquantum facit aliquid vel directè, vel indirectè, & per accidens. Directè quidem, cùm per ſe aliquid operatur: & quantum ad hoc dicitur eſſe ſignum, *operatio.* Indirectè autem, inquantum non impedit operationem, nam removens prohibens dicitur movens per accidens, ut dicitur in 8. Phyſic. * Et quantum ad hoc dicitur ſignum, *permiſſio.* Per alium autem declarat ſe aliquid velle, inquantum ordinat alium ad aliquid faciendum; vel neceſſaria inductione, quod fit *præcipiendo* quod quis vult, & *prohibendo* contrarium; vel aliqua perſuaſoria inductione, quod pertinet ad *conſilium.* Quia igitur his modis declaratur aliquem velle aliquid, propter hoc iſta quinque nominantur interdum nomine voluntatis divinæ, tanquam ſigna voluntatis. Quod enim *præceptum, conſilium, & prohibitio* dicantur Dei voluntas, patet per id quod dicitur Mathæi 6. *Fiat voluntas tua, ſicut in cælo & in terra.* Quod autem *permiſſio* vel *operatio* dicantur Dei voluntas, patet per Auguſt. qui dicit in Enchir. * (cap. 95.) *Nihil fit, niſi omnipotens fieri velit: vel ſinendo ut fiat, vel faciendo.* Vel poteſt dici quod *permiſſio & operatio* referantur ad præſens: *Permiſſio* quidem ad malum, *operatio* verò ad bonum. Ad futurum verò, *prohibitio* reſpectu mali; reſpectu verò boni neceſſarij *præceptum*; reſpectu verò ſuperabundantis boni, *conſilium.*

* lib. 8. phyſic. text. 32. tom. 2.

* Enchir. c. 95 in fi. tom. 3

Ad primum ergo dicendum, quod nihil prohibet circa eandem rem aliquem diverſimodè declarare ſe aliquid velle: Sicut inveniuntur multa nomina idem ſignificantia. Vnde nihil prohibet, idem ſubiacere præcepto & operationi, vel conſilio, prohibitioni, & permiſſioni.

Ad secundum dicendum, quòd ſicut Deus poteſt ſignificari metaphoricè velle id quod non vult voluntate propriè accepta, ita poteſt metaphoricè ſignificari velle id quod propriè vult. Vnde nihil prohibet de eodem eſſe *voluntatem beneplaciti*, & *voluntatem ſigni*, Sed operatio ſemper eſt eadem cum voluntate beneplaciti; non autem præceptum, vel conſilium: Tum quia hæc eſt de præſenti, illud de futuro: Tum quia hæc per ſe eſt effectus voluntatis, illud autem per alium: ut dictum eſt.

Ad tertium dicendum, quòd creatura rationalis eſt domina ſui actus: Et ideo circa ipſam ſpecialia quædam ſigna divinæ voluntatis aſſignantur, inquantum rationalem creaturam Deus ordinat ad agendum voluntariè & per ſe; Sed aliæ creaturæ non agunt niſi motæ ex operatione divina: Et ideo circa alias non habent locum niſi *operatio & permiſſio.*

Ad quartum dicendum, quòd omne malum culpæ, licet multipliciter contingat, tamen in hoc convenit quod diſcordat à voluntate divina: Et ideo unum ſignum reſpectu malorum aſſignatur, ſcilicet *prohibitio*; Sed bona diverſimodè ſe habent ad bonitatem divinam; quia quædam ſunt ſine quibus fruitionem divinæ bonitatis conſequi non poſſumus; & reſpectu horum eſt *præceptum*: quædam verò ſunt, quibus perfectius conſequimur; & reſpectu horum eſt *conſilium.* Vel dicendum, quòd conſilium eſt non ſolum de melioribus bonis aſſequendis, ſed etiam de minoribus malis vitandis.

QUÆSTIO XX.

De amore Dei, in quatuor articulos diviſa.

Deinde conſiderandum eſt de his, quæ abſolutè ad Voluntatem Dei pertinent. In parte autem appetitiva inveniuntur in nobis, & paſſiones animæ, ut gaudium, amor, & huiuſmodi; & habitus moralium virtutum, ut iuſtitia, fortitudo, & huiuſmodi. Unde primò conſiderabimus de amore Dei. Secundò de iuſtitia & miſericordia eius.

Circa primum quæruntur quatuor.

¶ Primò, utrum in Deo ſit amor.

¶ Secundò, utrum amet omnia.

¶ Tertiò utrum magis amet unum quàm aliud.

¶ Quartò, utrum meliora magis amet.

Articulus Primus.

Utrum amor ſit in Deo.

Inf. q. 82. art. 5. 1. & 3. diſt. 32. art. 1. & 2. cont c. 89. 90. 91. & 96. Et lib. 4. c. 19. co.

Ad Primum ſic proceditur. Videtur quòd amor non ſit in Deo, Nulla enim paſſio eſt in Deo: Amor autem eſt paſſio: Ergo amor non eſt in Deo.

¶ 2. Præterea, Amor, ira, triſtitia, & huiuſmodi contra ſe dividuntur; Sed triſtitia, & ira non dicuntur de Deo niſi metaphoricè; Ergo nec amor.

¶ 3. Præterea, Dionyſius dicit 4. cap. de divin. nom. * *Amor eſt vis unitiva & concretiva.* Hoc autem in Deo locum habere non

* cap. 4. part. 2. & par. 1. non multum ante finem

poteſt

Digitized by Google

poteſt, cùm ſit ſimplex : Ergo in Deo non eſt amor.

Sed contra eſt, quod dicitur primæ Ioan. 4. *Deus charitas eſt.*

Concluſio.

Cùm in Deo ſit voluntas, in eo amorem ponere neceſſe eſt, cauſam nempe & radicem cuiuſque motus appetitiuæ virtutis.

Respondeo dicendum, quòd neceſſe eſt ponere amorem in Deo. Primus enim motus voluntatis, & cuiuſlibet appetitivæ virtutis eſt amor. Cùm enim actus voluntatis, & cuiuſlibet appetitivæ virtutis tendat in bonum & malum, ſicut in propria obiecta: bonum autem principaliùs & per ſe ſit obiectum voluntatis & appetitus; malum autem ſecundariò, & per aliud, inquantum ſcilicet opponitur bono: oportet naturaliter eſſe priores actus voluntatis & appetitus qui reſpiciunt bonum, his qui reſpiciũt malum; vt gaudium, quàm triſtitiam; & amorem, quàm odium: Semper enim quod eſt per ſe, prius eſt eo quod eſt per aliud. Rurſus, quòd eſt communius; naturaliter eſt prius. Vnde & intellectus per prius habet ordinem ad verum commune, quàm ad parpicularia quædam vera. Sunt autem quidam actus voluntatis & appetitus reſpicientes bonum ſub aliqua ſpeciali conditione: Sicut gaudium & delectatio eſt de bono præſenti & habito: deſiderium autem & ſpes de bono nondum adepto. Amor autem reſpicit bonum in communi, ſiue ſit habitum, ſive non habitum. Vnde amor naturaliter eſt primus actus voluntatis & appetitus: Et propter hoc, omnes alij motus appetivi præſupponunt amorem, quaſi primam radicem. Nullus enim deſiderat aliquid niſi bonum amatum: neque aliquis gaudet niſi de bono amato. Odium etiam non eſt niſi de eo quod contrariatur rei amatæ. Et ſimiliter triſtitiam, & cætera huiuſmodi, manifeſtum eſt in amorem referri ſicut in primum principium. Vnde in quocunque eſt voluntas vel appetitus, oportet eſſe amorem. Remoto enim primo, remouentur alia. Oſtenſum eſt autem * in Deo eſſe voluntatem. Vnde neceſſe eſt in eo ponere amorem.

** qu. 19. art. 1.*

Ad primum ergo dicendum, quòd vis cognoſcitiua non movet niſi mediante appetitiua; & ſicut in nobis ratio univerſalis movet mediante ratione particulari, vt dicitur in tertio de anima: (text. 57. & 58.) * ita appetitus intellectivus, qui dicitur voluntas, movet in nobis mediante appetitu ſenſitivo. Vnde proximũ motivum corporis in nobis eſt appetitus ſenſitivus. Vnde ſemper actum appetitus ſenſitiui concomitatur aliqua tranſmutatio corporis; & maximè circa cor, quod eſt primũ principium motus in animali. (vt Philoſ. dicit lib. 2. de part. animal. c. 1. vt & lib. 3. c. 4.) Sic igitur actus appetitus ſenſitivi, inquantum habent tranſmutationem corporalem annexam, *paſſiones* dicuntur, non autem actus voluntatis: Amor igitur & gaudium & delectatio ſecundum quod ſignificant actus appetitus ſenſitiui, paſſiones ſunt; non autem ſecundum quod ſignificant actus appetitus intellectiui. Et ſic ponuntur in Deo. Vnde dicit Philoſophus in 7. Ethic. * quòd *Deus una & ſimplici operatione gaudet.* Et eadem ratione ſine paſſione amat.

** text. 57. & 58. tom. 2.*

** lib. 7. Eth. c. vlt. ad fi. tom. 2.*

Ad secundum dicendum, quòd in paſſionibus ſenſitiui appetitus eſt conſiderare aliquid quaſi materiale, ſcilicet corporalem tranſmutationem: & aliquid quaſi formale, ſcilicet quod eſt ex parte appetitus. Sicut in ira (ut dicitur primo de Anima *) *materiale* eſt accenſio ſanguinis circa cor, vel aliquid huiuſmodi; *formale* verò, appetitus vindictæ; Sed rurſus ex parte eius quod eſt *formale*, in quibuſdam horum deſignatur aliqua imperfectio: Sicut in deſiderio, quod eſt boni nõ habiti; & in triſtitia, quæ eſt mali habiti; Et eadem ratio eſt de ira, quæ triſtitiam ſupponit. Quædam verò nullam imperfectionem deſignãt, ut amor & gaudium. Cùm igitur nihil horum Deo conveniat ſecundum illud quod eſt materiale in eis, ut dictum * eſt: illa quæ imperfectionem importãt, etiam formaliter, Deo convenire non poſſunt, niſi metaphoricè, propter ſimilitudinem effectus, ut ſuprà dictum † eſt. Quæ autem imperfectionem non important, de Deo propriè dicuntur, ut amor & gaudium: tamen ſine paſſione, ut dictum * eſt.

** lib. 1. de anim. text. 15. 63. & 64. tom. 2.*

** art. praeced. argu. ... † qu. 3 art. 2. ad 2. & q. praeced. ar. 11. * In iſto art. & q. praeced. art. 11. † qu. 6. art. 1. 1. 2. q.*

Ad tertium dicendum, quòd actus amoris ſemper tendit in duo, ſcilicet in bonũ quod quis vult alicui, & in eum cui vult bonum. Hoc enim eſt propriè amare aliquem, quod & velle ei bonũ. Vnde in eo quòd aliquis amat ſe, vult bonum ſibi. Et ſic, illùd bonum quærit ſibi venire inquantum poteſt. Et pro tanto dicitur amor vis unitiua, etiam in Deo; ſed abſque compoſitione: quia illud bonum quod vult ſibi, non eſt aliud quam ipſe, qui eſt per ſuam eſſentiam bonus, ut ſupra oſtenſum eſt (qu. 6. art. 1.) †: In hoc verò quod aliquis amat alium, vult bonum illi: Et ſic utitur eo tanquam ſeipſo, referens bonum ad illum ſicut ad ſeipſum. Et pro tanto dicitur amor *vis concretiua*, quia alium aggregat ſibi, habens ſe ad eum ſicut ad ſeipſum. Et ſic etiam amor divinus eſt *vis concretiva*; abſque compoſitione quæ ſit in Deo inquantum aliis bona vult.

Articulus II.

Vtrum Deus omnia amet.

110. art. 1. cont. & 3. d. 32. ar. 1. 2. & 3. & 3. cont. c. 91. & 3. cap. 150. princ. verſ. 4. 26. ar. 1. cor. & veris. qu. 1 art. 7. & c. 4. parte 1. declinando ad finem.

Ad secundum ſic proceditur. Videtur quòd Deus non omnia amet. Quia ſecundum Dionyſ. 4. cap. de diuin. nom. *amor amantem extra ſe ponit, & eum quodammodo in amatum transfert.* Inconveniens autem eſt dicere quòd Deus extra ſe poſitus, in alia transferatur: Ergo inconveniens eſt dicere quod Deus alia à ſe amet.

¶ 2. Præterea, Amor Dei æternus eſt: Sed ea quæ ſunt alia à Deo non ſunt ab æterno niſi in Deo: Ergo Deus non amat ea niſi in ſeipſo: ſed ſecundum quod ſunt in eo, non ſunt aliud ab eo: Ergo Deus non amat alia à ſeipſo.

¶ 3. Præterea, Duplex eſt amor, ſcilicet *concupiſcentia* & *amicitia*, ſed Deus creaturas irrationales non amat amore *concupiſcentia*; quia nullius extra ſe eget. Nec etiam amore *amicitiæ*: quia non poteſt ad res irrationales haberi, ut patet per Philoſophum in 8. Ethicorum *: Ergo Deus non omnia amat.

** lib. 8. Eth. c. 2. & 11. tom. 3.*

¶ 5. Præterea, In Pſal. 5. dicitur. *Odiſti omnes qui operantur iniquitatem.* Nihil autem ſimul odio habetur & amatur: Ergo Deus non omnia amat.

Sed contra eſt, quòd dicitur Sap. 11. *Diligis omnia quæ ſunt, & nihil odiſti eorum quæ feciſti.*

Concluſio.

Cùm omnia exiſtentia ſint bona, & à Deo, ab illo amari credendum eſt: ſecus quàm nos, qui à rerum bonitate ad amorem impellimur: ipſe verò cuncta diligit creando & infundendo illis bonitatem.

Respondeo dicendum; quòd Deus omnia exiſtentia amat. Nam omnia exiſtentia inquantum ſunt, bona ſunt: Ipſum enim eſſe cuiuſlibet rei quoddam bonum eſt, & ſimiliter quælibet perfectio ipſius. Oſtenſum eſt autem ſuprà *, quòd voluntas Dei eſt cauſa omnium rerum. Et ſic oportet, quòd intantum habeat aliquid *eſſe*, aut quodcunque bonum, inquantum eſt volitum à Deo. Cuilibet igitur exiſtenti Deus vult aliquod bonum. Unde, cum amare nil aliud ſit quam velle bonum alicui; manifeſtum eſt, quòd Deus omnia quæ ſunt, amat. Non tamen eo modo ſicut nos. Quia enim voluntas noſtra non eſt cauſa bonitatis rerum, ſed ab ea movetur ſicut ab obiecto; amor noſter, quo bonum alicui volumus, non eſt cauſa bonitatis ipſius; ſedè converſò bonitas eius, vel vera, vel æſtimata provocat amorem quo ei volumus, & bonum conſervari quod habet, & addi quod non habet: & ut ad hoc operemur; Sed amor Dei eſt infundens & creans bonitatem in rebus.

** qu. 19. art. 4.*

Ad primum ergo dicendum, quòd amans ſic fit extra ſe in amatum tranſlatus inquantum vult amato bonum, & operatur per ſuam providentiam, ſicut & ſibi. Unde dicit Dionyſ. 4. cap. * de divin. nomin. *Audendum eſt autem & hoc pro veritate dicere, quòd & ipſe omnium cauſa, per abundantiam amativæ bonitatis, extra ſeipſum fit ad omnia exiſtentia providentiis.*

** Loco citato in arg. 1.*

Ad secundum dicendum, quòd licet creaturæ ab æterno non fuerint niſi in Deo; tamen per hoc quod ab æterno in Deo fuerunt ab æterno Deus cognovit res in propriis naturis; & eadem ratione amavit. Sicut & nos per ſimilitudines rerum, quæ in nobis ſunt, cognoſcimus res in ſeipſis exiſtentes.

Ad tertium dicendum, quòd amicitia non poteſt haberi, niſi ad rationales creaturas, in quibus contingit eſſe redamationem; & communicationem in operibus vitæ; & quibus contingit bene evenire, vel malè, ſecundum fortunam & felicitatem: ſicut & ad eas propriè benevolentia eſt. Creaturæ autem irrationales non poſſunt pertingere ad amandum Deum, neque ad communicationem intellectualis & beatæ vitæ, qua Deus vivit. Sic igitur Deus, propriè loquendo, non amat creaturas irrationales amore *amicitiæ*; ſed amore *quaſi concupiſcentiæ*, inquantum ordinat eas ad rationales creaturas, & etiam ad ſeipſum; non quaſi eis indigeat; ſed propter ſuam bonitatem, & noſtram utilitatem: Concupiſcimus enim aliquid & nobis & aliis.

Ad quartum dicendum, quod nihil prohibet unum & idem ſecundum aliquid amari, & ſecundùm aliquid odio haberi. Deus autem peccatores, inquantum ſunt naturæ quædam, amat: Sic enim & ſunt, & ab ipſo ſunt. Inquantum verò peccatores ſunt, non ſunt, ſed ab eſſe deficiunt: Et hoc in eis à Deo non eſt. Vnde ſecundum hoc, ab ipſo odio habentur.

Articulus III.

Vtrum Deus æqualiter diligat omnia.

2. d. 26. art. 1. 2. Et 3. d. 19. art. 5. q. 1. & d. 23. art. 4. & 1. co. c. 9 t. col. 2. & 3.

Ad tertium ſic proceditur. Videtur quod Deus æqualiter diligat omnia. Dicitur enim Sap. 6. *æqualiter eſt ei cura de omnibus*: Sed providentia Dei, quam habet de rebus, eſt ex amore quo amat res: Ergo æqualiter amat omnia.

¶ 2. Præterea, Amor Dei eſt eius eſſentia; Sed eſſentia Dei *magis & minus* non recipit. Ergo nec amor eius. Non igitur quædam aliis magis amat.

¶ 3. Præterea, Sicut amor Dei ſe extendit ad res creatas; ita & ſcientia, & voluntas; Sed Deus non dicitur ſcire quædam magis quam alia, neque magis velle: Ergo nec quædam magis aliis diligit.

Sed contra eſt, quod dicit Auguſt. * ſuper Ioan. *Omnia diligit Deus quæ fecit; & inter ea magis diligit creaturas rationales: & in illis eas amplius, quæ ſunt membra unigeniti ſui: & multo magis ipſum unigenitum ſuum.*

** Tract. 110. in Evang. Io. à medio illi ut tom. 3.*

Concluſio

Ex parte actus voluntatis Deus æqualiter omnia amat, cùm ſimplici & eodem modo ſe habente actu voluntatis amet: ex parte vero boni voliti ab ipſo, non omnia æqualiter amat, ſed uni maius bonum vult quàm alij.

Respondeo dicendum, quòd cùm amare ſit velle bonum alicui; duplici ratione poteſt aliquid magis, vel minus amari. Vno modo ex parte ipſius actus voluntatis, qui eſt magis vel minus intenſus & ſic Deus non magis quædam aliis amat, quia omnia amat uno & ſimplici actu voluntatis, & ſemper eodem modo ſe habẽte. Alio modo ex parte ipſius boni, quod aliquis vult amato. Et ſic dicimus aliquem magis alio amare, cui volumus maius bonum, quamvis non magis intenſa voluntate. Et hoc modo

Digitized by Google

neceſſe eſt dicere quòd Deus quædam aliis magis amat. Cùm enim amor Dei ſit cauſa bonitatis rerum, ut dictum * eſt: non eſſet aliquid alio melius, ſi Deus non vellet uni maius bonum quàm alteri. [* Artic. præced.]

Ad primum ergo dicendum, quòd dicitur Deo *æqualiter eſſe cura de omnibus*, non quòd æqualia bona ſuâ curâ omnibus diſpenſet; ſed quia ex æquali ſapientia & bonitate omnia adminiſtrat.

Ad secundum dicendum, quòd ratio illa procedit de intentione amoris ex parte actus voluntatis, qui eſt divina eſſentia: Bonum autem quod Deus creaturæ vult, non eſt divina eſſentia. Vnde nihil prohibet illud intendi, vel remitti.

Ad tertium dicendum, quòd *intelligere* & *velle* ſignificant ſolum actum; non autem in ſua ſignificatione includunt aliqua obiecta ex quorum diverſitate poſſit dici Deus magis vel minus ſcire aut velle; ſicut circa amorem dictum * eſt. [* Interp. art.]

Articulus IV.

An Deus ſemper magis diligat meliora.

[3. d. 32. ar. 5. q. 1. art. 3 & 4 & d. 31 q. 2. ar. 3. q. 3.] Ad quartum ſic proceditur. Videtur quòd Deus non ſemper magis diligat meliora. Manifeſtum eſt enim quòd Chriſtus eſt melior toto genere humano, cùm ſit Deus & homo; ſed Deus magis dilexit genus humanum, quàm Chriſtum: quia dicitur Rom. 8. *Proprio filio ſuo non pepercit, ſed pro nobis omnibus tradidit illum*. Ergo Deus non ſemper magis diligit meliora.

¶ 2. Præterea, Angelus eſt melior homine. Vnde in Pſalm. 8. dicitur de homine, *Minuiſti eum paulominus ab Angelis*. Sed Deus plus dilexit hominem quàm Angelum. Dicitur enim Hebr. 2. *Nuſquam Angelos apprehendit, ſed ſemen Abrahæ apprehendit*: ergo Deus non ſemper magis diligit meliora.

¶ 3. Præterea, Petrus melior fuit Ioanne, quia plus Chriſtum diligebat. Vnde Dominus ſciens hoc eſſe verum, interrogauit Petrum dicens, *Simon Ioannis diligis me plus his?* Sed tamen Chriſtus plus dilexit Ioannem quàm Petrum. Ut enim dicit Auguſt. * ſuper illud Ioan. 21. *Vidit diſcipulum quem diligebat Ieſus* (Tract. ult.) *hoc ipſo ſigno Ioannes à cæteris diſcipulis diſcernitur: non quòd ſolum eum, ſed quòd plus eum cæteris diligebat*. Non ergo ſemper magis diligit meliora. [* Tract. ult. in Io. inter princ. & medium tom. 9.]

¶ 4. Præterea, Melior eſt innocens pœnitente; cùm pœnitentia ſit *ſecunda tabula poſt naufragium*, ut dicit Hier. † Sed Deus plus diligit pœnitentem quam innocentem; quia plus de eo gaudet. Dicitur enim Luc. 15. *Dico vobis, quod maius gaudium erit in cœlo ſuper uno peccatore pœnitentiam agente, quam ſuper nonaginta novem iuſtis, qui non indigent pœnitentia*. Ergo Deus non ſemper magis diligit meliora. [† cap. 3. in Eſa. ſuper illud, peccatum ut Sodoma prædicaverunt tom. 5.]

¶ 5. Præterea, Melior ex iuſtus præſcitus quàm peccator prædeſtinatus. Sed Deus plus diligit peccatorem prædeſtinatum; quia vult ei maius bonum, ſcilicet vitam æternam: Ergo Deus non ſemper magis diligit meliora.

Sed contra, Unumquodque diligit ſibi ſimile, ut patet per illud quod habetur Eccleſ. 13. *Omne animal diligit ſibi ſimile*: Sed intantum aliquid eſt melius, inquantum eſt Deo ſimilius Ergo meliora magis diliguntur à Deo.

Conclusio.

Cùm ex eo aliqua aliis meliora ſint, quod eis maius bonum Deus vult, ipſum meliora magis diligere dicendum eſt.

Respondeo dicendum, quòd neceſſe eſt dicere ſecundum prædicta, quod Deus magis diligat meliora. * Dictum eſt enim, quòd Deum diligere magis aliquid, nihil aliud eſt quàm ei maius bonum velle; voluntas enim Dei eſt cauſa bonitatis in rebus. Et ſic ex hoc ſunt aliqua meliora, quòd Deus eis maius bonum vult. Vnde ſequitur quòd meliora plus amet. [* Art. 2. & 3. præced.]

Ad primum ergo dicendum, quòd Deus Chriſtum diligit non ſolum plus quàm totum humanum genus; ſed etiam magis quàm totam univerſitatem creaturarum: quia ſcilicet ei maius bonum voluit, quia dedit ei *nomen quod eſt ſuper omne nomen*, ut verus Deus eſſet. Nec aliquid eius excellentiæ deperiit ex hoc quòd Deus dedit eum in mortem pro ſalute humani generis: quinimo ex hoc factus eſt victor glorioſus. Factus enim eſt *principatus ſuper humerum eius*, ut dicitur Eſa. 9.

Ad secundum dicendum, quod naturam humanam aſſumptam à Dei Verbo in perſona Chriſti (ſecundum prædicta *) Deus plus amat quàm omnes Angelos: & melior eſt, maximè ratione vnionis. [* Artic. præced.] Sed loquendo de humana natura communiter, eam Angelicæ comparando ſecundum ordinem ad gratiam & gloriam, æqualitas invenitur: cùm eadem ſit menſura hominis & Angeli, ut dicitur * Apoc. 20. [* Apoc. 20.] ita tamen quod quidam Angeli quibuſdam hominibus, & quidam homines quibuſdam Angelis, quantum ad hoc potiores inveniuntur. Sed quantum ad conditionem naturæ Angelus eſt melior homine. Nec ideo naturam humanam aſſumpſit Deus, quia hominem abſolutè plus diligeret; ſed quia plus indigebat: Sicut bonus paterfamilias aliquid pretioſius dat ſervo ægrotanti, quod non dat filio ſano.

Ad tertium dicendum, quòd hæc dubitatio de Petro & Ioanne multipliciter ſolvitur. Aug * namque (ubi ſup.) refert hoc ad myſterium, dicens; quòd vita activa, quæ ſignificatur per Petrum, plus diligit Deum, quàm vita contemplativa quæ ſignificatur per Ioannem: quia magis ſentit præſentis vitæ anguſtias, & æſtuantius ab eis liberari deſiderat, & ad Deum ire. [* Tract. ult. in Ioan à medio tom. 9.] Contemplativam verò vitam Deus plus diligit, quia magis eam conſervat: nõ enim finitur ſimul cũ vita corporis ſicut vita activa. Quidam verò dicunt, quòd Petrus plus dilexit Chriſtum in membris: Et ſic etiam à Chriſto plus fuit dilectus: unde ei Eccleſiam commendavit. Ioannes verò plus dilexit Chriſtum in ſeipſo; Et ſic etiam plus ab eo fuit dilectus; unde ei commendavit Matrem. Alij verò dicunt, quòd incertum eſt quis horum plus Chriſtum dilexerit amore charitatis; & ſimiliter, quem Chriſtus plus dilexerit in ordine ad maiorem gloriam vitæ æternæ, Sed Petrus dicitur plus dilexiſſe, quantum ad quandam promptitudinem, vel fervorem; Ioannes verò plus dilectus, quantum ad quædam familiaritatis indicia, quæ Chriſtus ei magis demonſtrabat, propter eius iuventutem & puritatem. Alij verò dicunt; quòd Chriſtus plus dilexit Petrum, quantum ad excellentius donum charitatis: Ioannem verò plus, quantum ad donum intellectus. Vnde ſimpliciter Petrus fuit melior & magis dilectus: ſed Ioannes ſecundum quid. Præſumptuoſum tamen videtur hoc diiudicare: quia ut dicitur Prov. 16. *Spirituum ponderator eſt Dominus*. & non alius.

Ad quartum dicendum, quòd pœnitentes & innocentes ſe habent ſicut excedentia & exceſſa. Nam ſive ſint innocentes, ſive pœnitentes; illi ſunt meliores & magis dilecti, qui plus habent de gratia. Cæteris autem paribus, innocentia dignior eſt, & magis dilecta. Dicitur tamen Deus plus gaudere de pœnitente quàm de innocente: quia plerumque pœnitentes cautiores, humiliores, & ferventiores reſurgunt. Vnde Gregor. * dicit ibidem homil. 34. in Evang.) quòd *dux in prælio eum militem plus diligit, qui poſt fugam reverſus fortiter hoſtem premit; quam qui nunquam fugit, nec unquam fortiter fecit*. [* Homil. 34. in Evang. aliquantulum à princ.] Vel alia ratione; quia æquale donum gratiæ plus eſt comparatum pœnitenti, qui meruit pœnam, quam innocenti, qui non meruit: Sicut centum marchæ maius donum eſt, ſi dentur pauperi, quàm ſi dentur regi.

Ad quintum dicendum, quòd cùm voluntas Dei ſit cauſa bonitatis in rebus, ſecundum illud tempus penſanda eſt bonitas eius qui amatur à Deo, ſecundum quod dandum eſt ei ex bonitate divina aliquod bonum. Secundum ergo illud tempus quo prædeſtinato peccatori dandum eſt ex divina voluntate maius bonum, melior eſt; licet ſecundum aliquod aliud tempus ſit peior: quia & ſecundum aliquod tempus non eſt nec bonus, nec malus.

QVÆSTIO XXI.

De iuſtitia & miſericordia Dei, in quatuor articulos diviſa.

Poſt conſiderationem divini amoris, de iuſtitia & miſericordia eius agendum eſt.

Et circa hoc quæruntur quatuor:

¶ Primò, utrùm in Deo ſit iuſtitia.
¶ Secundò, utrum iuſtitia eius veritas dici poſſit.
¶ Tertiò, utrum in Deo ſit miſericordia.
¶ Quartò, utrum in omni opere Dei ſit iuſtitia & miſericordia.

Articulus Primus.

Vtrum in Deo ſit Iuſtitia.

Ad primum ſic proceditur. Videtur quòd in Deo non ſit iuſtitia. Iuſtitia enim contra temperantiam dividitur: Temperantia autem non eſt in Deo: Ergo nec iuſtitia. [4. d. 46. q. 1. ar. 1. q. 1. & 1. cõt. c. 93.]

¶ 2. Præterea, Quicunque facit omnia pro libito ſuæ voluntatis, non ſecundum iuſtitiam operatur: Sed ſicut dicit Apoſt. ad Epheſ. 1. *Deus operatur omnia ſecundum conſilium ſuæ voluntatis*. Non ergo ei iuſtitia debet attribui.

¶ 3. Præterea, Actus iuſtitiæ eſt reddere debitum, ſed Deus nulli eſt debitor: ergo Deo non competit iuſtitia.

¶ 4. Præterea, Quicquid eſt in Deo, eſt eius eſſentia; ſed hoc non competit iuſtitiæ, dicit enim Boët. in lib. de hebd. quòd *bonum, eſſentiam: iuſtum verò, actum reſpicit*. Ergo iuſtitia non competit Deo. [Huius lib. titul. eſt, An omne quod eſt, bonum ſit, circa fin. illius.]

Sed contra eſt, quòd dicitur in Pſal. 10. *Iuſtus Dominus, & iuſtitiam dilexit*.

Conclusio.

Cùm omnia noſtra ex Deo ſint, nec quiſquam ei quippiam dederit, pro quo ſibi à Deo retribuatur, iure in ipſo iuſtitia commutativa non eſt, ſed diſtributiva, qua ſingulis, quod ſibi ad ſui complementum ſpectat, tribuere dicitur, ut indè univerſi ordo ſervetur.

Respondeo dicendum, quòd duplex eſt ſpecies iuſtitiæ, una quæ conſiſtit in mutua datione & acceptione: ut puta quæ conſiſtit in emptione & venditione, & aliis huiuſmodi communicationibus vel commutationibus. Et hæc dicitur à Philoſopho in 5. Ethic. (cap. 4.) * *Iuſtitia commutativa*, vel *directiva* commutationum, ſive communicationum, & hæc non competit Deo; [* lib. 5. Eth. c. 4.] quia ut dicit Apoſt. Rom. 11. *Quis prior dedit illi, & retribuetur ei?* Alia, quæ conſiſtit in diſtribuendo: & dicitur *diſtributiva iuſtitia*, ſecundum quam aliquis gubernator, vel diſpenſator, dat unicuique ſecundum ſuam dignitatem. Sicut igitur ordo congruus familiæ, vel cuiuſcumque multitudinis gubernatæ, demonſtrat huiuſmodi iuſtitiam in gubernante: ita ordo univerſi, qui apparet tam in rebus naturalibus, quàm in rebus voluntariis, demonſtrat Dei iuſtitiam. Unde dicit Dionyſ. 8. cap. de div. nom. * *Oportet videre in hoc veram Dei eſſe iuſtitiam, quod omnibus tribuit propria, ſecundum uniuſcuiuſque exiſtentium dignitatem: & uniuſcuiuſque naturam in proprio ſalvat ordine & virtute*. [* cap. 8. nõ procul à fine, & cap. 9. à med.]

Ad primum ergo dicendum, quod virtutum moralium quædã ſunt circa paſſiones; ſicut temperantia circa concupiſcentias; fortitudo circa timores & audacias; manſuetudo circa iram. Et huiuſmodi virtutes Deo attribui non poſſunt niſi ſecundum metaphoram: quia in Deo neque paſſiones ſunt (vt ſupra dictum

eſt

Digitized by Google

* qu. 19. art. 11. & q. 20. art. 1. † lib. 3. Eth. c. 10.

eſt (q. 19. a. 11. & q. 20. a. 1.) * nec appetitus ſenſitiuus, in quo ſunt hujuſmodi virtutes ſicut in ſubiecto, vt dicit Philoſ. in 3. Eth. (cap. 1.) † Quædam verò virtutes morales ſunt circa operationes, vtputà circa donationes & ſumptus, vt iuſtitia & liberalitas & magnificentia, quæ etiam non ſunt in parte ſenſitiva, ſed in voluntate. Unde nil prohibet huiuſmodi virtutes in Deo ponere: non tamen circa actiones civiles, ſed circa actiones Deo convenientes. Ridiculum eſt enim ſecundum virtutes politicas Deum laudare, vt dicit Philoſophus in decimo Ethichorum *.

* lib. 10. Eth. c. 8.

Ad secundum dicendum, quòd cum bonum intellectum ſit obiectum voluntatis, impoſſibile eſt Deum velle niſi quod ratio ſuæ ſapientiæ habet. Quæ quidem eſt ſicut lex iuſtitiæ, ſecundum quam eius voluntas recta & iuſta eſt. Unde quòd ſecundum ſuam voluntatem facit, iuſtè facit, ſicut & nos quod ſecundum legem facimus, iuſtè facimus. Sed nos quidem ſecundum legem alicuius ſuperioris, Deus autem ſibiipſi eſt lex.

Ad tertium dicendũ, quòd uniquique debetur quod ſuum eſt. Dicitur autem eſſe ſuum alicuius quod ad ipſum ordinatur. Sicut ſervus eſt Domini, & non econverſo. Nam *liberum eſt, quod ſui cauſa eſt*. In nomine ergo debiti importatur quidam ordo exigentiæ, vel neceſſitatis alicuius, ad quod ordinatur: eſt autem duplex ordo conſiderandus in rebus. Vnus, quo aliquid creatum ordinatur ad aliud creatum, Sicut partes ordinantur ad totum, & accidentia ad ſubſtantias, & vnaquæque res ad ſuum finem. Alius ordo, quo omnia creata ordinantur in Deum. Sic igitur & *debitum* attendi poteſt dupliciter in operatione divina. Aut ſecundum quod aliquid debetur Deo; aut ſecundum quod aliquid debetur rei creatæ. Et vtroque modo Deus debitum reddit. Debitum enim eſt Deo, ut impleatur in rebus id, quod eius ſapientia, & voluntas habet, & quod ipſius bonitatem manifeſtat. Et ſecundum hoc iuſtitia Dei reſpicit decentiam ipſius, ſecundum quam reddit ſibi, quod ſibi debetur. Debitum etiam eſt alicui rei creatæ, quòd habeat id, quod ad ipſam ordinatur. Sicut homini quòd habeat manus, & quòd ei alia animalia ſerviant. Et ſic etiam Deus operatur iuſtitiam quando dat unicuique quod ei debetur ſecundum rationem ſuæ naturæ & conditionis. Sed hoc debitum dependet ex primo: quia hoc unicuique debetur, quod eſt ordinatum ad ipſum ſecundum ordinem divinæ ſapientiæ. Et licet Deus hoc modo debitum alicui det, non tamen ipſe eſt debitor, quia ipſe ad alia non ordinatur, ſed potius alia in ipſum. Et ideo iuſtitia quandoque dicitur in Deo condecentia ſuæ bonitatis: quandoque verò retributio pro meritis. Et utrumque modum tangit Anſelm. dicens: *Cùm punis malos, iuſtum eſt, quia illorum meritis convenit: cum verò parcis malis, iuſtum eſt: quia bonitati tuæ condecens eſt.*

Ad quartum dicendum, quòd licèt iuſtitia reſpiciat actum, non tamen per hoc excluditur quin ſit eſſentia Dei, quia etiam id, quod eſt de eſſentia rei, poteſt eſſe principium actionis. Sed bonum non ſemper reſpicit actum, quia aliquid dicitur eſſe bonum non ſolum ſecundum quod agit, ſed etiam ſecundum quod in ſua eſſentia perfectum eſt. Et propter hoc ibidem dicitur, quod bonum comparatur ad iuſtum, ſicut generale ad ſpeciale.

Articulus II.

Vtrum iuſtitia Dei ſit veritas.

q. d. 4. q. 2. art. 2. a. & 1. * In dial. ver. c. 11. † lib. 6. Eth. c. 2. & 6. Metaphyſ. text. 8. tom. 3. & tom. 3. * lib. 4. Eth. c. 7. tom. 5. † qu. 16. art. 1.

Ad secundum ſic proceditur. Videtur quòd iuſtitia Dei non ſit veritas. Iuſtitia enim eſt in voluntate. Eſt enim rectitudo voluntatis, ut dicit Anſel. c. 1. * veritas autem eſt in intellectu ſecundum Philoſophum in 6. Metaphyſ. (text. 8.) † & in 6. Ethic. cap. 2. ergo iuſtitia non pertinet ad veritatem.

¶ 2. Præterea, Veritas ſecundum Philoſophum in 4. Ethic. * eſt quædam alia virtus à iuſtitia. Non ergo veritas pertinet ad rationem iuſtitiæ.

Sed contra eſt, quod in Pſalm. 84. dicitur, *Miſericordia & veritas obviaverunt ſibi.* Et ponitur ibi veritas pro iuſtitia.

Concluſio.

Iuſtitia in Deo reperta convenienter veritas nominatur, ſecundùm quam res intellectui conformantur.

Respondeo dicendum, quòd veritas conſiſtit in adæquatione intellectus & rei, ſicut ſuprà dictum eſt †. Intellectus autem qui eſt cauſa rei, comparatur ad ipſam ſicut regula & menſura. E converſo autem eſt de intellectu, qui accipit ſcientiam à rebus. Quando igitur res ſunt menſura, & regula intellectus, veritas conſiſtit in hoc quòd intellectus adæquatur rei ut in nobis accidit. Ex eo enim, quòd res eſt, vel non eſt, opinio noſtra & oratio vera, vel falſa eſt. Sed quando intellectus eſt regula vel menſura rerum, veritas conſiſtit in hoc, quòd res adæquantur intellectui. Sicut dicitur artifex facere verum opus, quando concordat arti. Sicut autem ſe habent artificiata ad artem, ita ſe habent opera iuſta ad legem, cui concordant. Iuſtitia igitur Dei, quæ conſtituit ordinem in rebus conformem rationi ſapientiæ ſuæ, quæ eſt lex eius, convenienter *veritas* nominatur. Et ſic etiam dicitur in nobis *veritas iuſtitiæ*.

Ad primum ergo dicendum, quòd iuſtitia, quantum ad legem regulantem, eſt in ratione vel intellectu; ſed quantum ad imperium, quo opera regulantur ſecundum legem, eſt in voluntate.

Ad secundum dicendum, quòd veritas illa, de qua loquitur Philoſophus ibi, eſt quædam virtus, per quam aliquis demonſtrat ſe talem in dictis, vel factis qualis eſt. Et ſic conſiſtit in conformitate ſigni ad ſignificatum: non autem in conformitate effectus ad cauſam & regulam, ſicut de veritate iuſtitiæ dictum eſt *.

* In corp. art.

Articulus III.

Vtrum miſericordia competat Deo.

2. 2. q. 30. art. 2. 1. & 4. diſt. 46. q. 2. & 1. cont. c. 91. fin. & Pſal. 24. col. 6. * lib. 2. orth. fid. c. 14. † Gloſſa interlin. ibid.

Ad tertium ſic proceditur. Videtur quòd miſericordia Deo non competat. Miſericordia enim eſt ſpecies triſtitiæ, ut dicit Damaſc. (lib. 2. c. 14.) * Sed triſtitia non eſt in Deo: Ergo nec miſericordia.

¶ 2. Præterea, Miſericordia eſt relaxatio iuſtitiæ: ſed Deus non poteſt prætermittere idquod ad iuſtitiam ſuam pertinet. Dicitur enim 2. ad Tim. 2. *Si non credimus, ille fidelis permanet, ſeipſum negare non poteſt.* Negaret autem ſeipſum, ut dicit gloſſ. † ibidem, ſi dicta ſua negaret: Ergo miſericordia Deo non competit.

Sed contra eſt, quòd dicitur in Pſal. 110. *Miſerator & miſericors Dominus.*

Concluſio.

Cùm de aliorum miſeria triſtari minimè Deo conveniat, ſed magis eam repellere, miſericordia, non ſecundùm paſſionis affectum, ſed effectum, maximè ei convenire dicitur.

Respondeo dicendum, quòd miſericordia eſt Deo maximè attribuenda, tamen ſecundum effectum, non ſecundum paſſionis affectum. Ad cuius evidentiam conſiderandum eſt, quod miſericors dicitur aliquis, quaſi *habens miſerum cor*: quia ſcilicet afficitur ex miſeria alterius per triſtitiam, ac ſi eſſet eius propria miſeria. Et ex hoc ſequitur quòd operetur ad depellendam miſeriam alterius; ſicut miſeriam propriam; & hic eſt miſericordiæ effectus. Triſtari ergo de miſeria alterius non competit Deo, ſed repellere miſeriam alterius hoc maximè ei competit, ut per miſeriam quemcumque defectum intelligamus. Defectus autem non tolluntur niſi per alicuius bonitatis perfectionem. Prima autem origo bonitatis Deus eſt, ut ſuprà oſtenſum eſt (quæſt. 6.) * Sed conſiderandum eſt, quòd elargiri perfectiones rebus, pertinet quidem & ad bonitatem divinam, & ad iuſtitiam, & ad liberalitatem & miſericordiam, tamen ſecundùm aliam & aliam rationem. Communicatio enim perfectionum abſolutè conſiderata pertinet ad bonitatem, ut ſuprà oſtenſum eſt *. Sed inquantum perfectiones rebus à Deo dantur ſecundum earum proportionem, pertinet ad iuſtitiam, ut dictum eſt ſuprà †. Inquantum vero non attribuit rebus perfectiones propter vtilitatem ſuam, ſed ſolum propter ſuam bonitatem, pertinet ad liberalitatem. Inquantum verò perfectiones datæ rebus à Deo omnem defectum expellunt, pertinet ad miſericordiã.

* qu. 6. art. 4. * q. 5. art. 1. & 4. † Art. 1. huius q.

Ad primum igitur dicendum, quòd obiectio illa procedit, de miſericordia, quantum ad paſſionis affectum.

Ad secundum dicendum, quòd Deus miſericorditer agit, non quidem contra iuſtitiam ſuam faciendo, ſed aliquid ſupra iuſtitiam operando, ſicut ſi alicui, cui debentur centum denarij, aliquis ducentos det de ſuo, talis non contra iuſtitiam facit, ſed liberaliter, vel miſericorditer operatur. Et ſimiliter ſi aliquis offenſam in ſe commiſſam remittat. Qui enim aliquid remittit, quodammodo donat illud. Unde Apoſtolus remiſſionem *donationem* vocat, Epheſ. 4. *Donate invicem, ſicut & Chriſtus vobis donavit.* Ex quo patet, quòd miſericordia non tollit iuſtitiam, ſed eſt quædam iuſtitiæ plenitudo. Unde dicitur Iacob. 2. quod *miſericordia ſuperexaltat iudicium.* (ſive ſuperexcedit.)

Articulus IV.

Vtrum in omnibus operibus Dei ſit miſericordia, & iuſtitia.

4. d. 46. q. 2. ar. 2. q. 2. & 2. cont. c. 28. & verit. q. 2. ar. 1. 8. & pote. q. 5. art 4. 6. & Pſ. 24. col. 6. ad Rom. 15. col. 4.

Ad quartum ſic proceditur. Videtur quòd non in omnibus Dei operibus miſericordia & iuſtitia. Quædam enim opera Dei attribuuntur miſericordiæ, ut iuſtificatio impij. Quædam vero iuſtitiæ, ut damnatio impiorum. Unde dicitur Iac. 2. *Iudicium ſine miſericordia fiet ei, qui non fecerit miſericordiam*: Non ergo in omni opere Dei apparet miſericordia & iuſtitia.

¶ 2. Præterea, Apoſt. ad Rom. 15. converſionem Iudæorum attribuit iuſtitiæ & veritati, converſionem autem Gentium miſericordiæ: Ergo non in quolibet opere Dei eſt iuſtitia & miſericordia.

¶ 3. Præterea, Multi iuſti in hoc mundo affliguntur. Hoc autem eſt iniuſtum: Non ergo in omni opere Dei eſt iuſtitia & miſericordia.

¶ 4. Præterea, Iuſtitiæ eſt reddere debitum, miſericordiæ autem ſublevare miſeriam. Et ſic tam iuſtitia, quàm miſericordia aliquid præſupponit in ſuo opere. Sed creatio nihil præſupponit: Ergo in creatione, neque miſericordia eſt, neque iuſtitia.

Sed contra eſt; quod dicitur in Pſal. 24. *Omnes viæ Domini miſericordia & veritas.*

Concluſio.

Cùm in cunctis Dei operibus, quod ſibi & creaturæ debetur nullò prorſus modo à Deo prætermitti oporteat, & debitum omne in aliquid ex divina bonitate collatum reducatur, neceſſe eſt in quovis illius opere iuſtitiam & miſericordiam inveniri.

Respondeo, dicendum quod neceſſe eſt, quòd in quolibet opere Dei miſericordia & veritas inveniantur. Si tamen miſericordia pro remotione cuiuſcunque defectus accipiatur, quamvis non omnis defectus propriè poſſit dici miſeria, ſed ſolum defectus rationalis naturæ, quam contingit eſſe felicem. Nam miſeria felicitati opponitur. Huius autem neceſſitatis ratio eſt: Quia cum debitum, quod ex divina iuſtitia redditur, ſit vel debitum Deo, vel debitum alicui creaturæ, neutrum poteſt in aliquo opere Dei prætermitti. Non enim poteſt facere aliquid Deus, quod non ſit conveniens ſapientiæ & bonitati

Digitized by Google

ipſius, ſecundum quem modum diximus aliquid eſſe debitum Deo. Similiter etiam quicquid in rebus creatis facit, ſecundum convenientem ordinem & proportionem facit, in quo conſiſtit ratio iuſtitiæ. Et ſic, oportet in omni opere Dei eſſe iuſtitiam: Opus autem divinæ iuſtitiæ ſemper præſupponit opus miſericordiæ, & in eo fundatur. Creaturæ enim non debetur aliquid niſi propter aliquid in ea præexiſtens, vel præconſideratum. Et rurſus ſi illud creaturæ debetur, hoc erit propter aliquid prius. Et cum non ſit procedere in infinitum, oportet devenire ad aliquid quod ex ſola bonitate divinæ voluntatis dependeat, quæ eſt ultimus finis. Utpote ſi dicamus quod habere manus, debitum eſt homini propter animam rationalem, animam verò rationalem habere, ad hoc quod ſit homo; hominem verò eſſe, propter divinam bonitatem. Et ſic in quolibet opere Dei apparet miſericordia quantum ad primam radicem eius. Cuius virtus ſalvatur in omnibus conſequentibus, & etiam vehementius in eis operatur: ſicut *cauſa primaria vehementius influit quàm cauſa ſecunda*. Et propter hoc etiam ea quæ alicui creaturæ debentur, Deus ex abundantia ſuæ bonitatis largiùs diſpenſat quam exigat proportio rei. Minus enim eſt quòd ſufficeret ad conſervandum ordinem iuſtitiæ, quàm quòd divina bonitas confert, quæ omnem proportionem creaturæ excedit.

Ad primum ergo dicendum, quòd quædam opera attribuuntur iuſtitiæ, & quædam miſericordiæ; quia in quibuſdam vehementius apparet iuſtitia, in quibuſdam miſericordia. Et tamen in damnatione reproborum apparet miſericordia; non quidem totaliter relaxans, ſed aliqualiter allevians, dum punit citra condignum. Et in iuſtificatione impij apparet iuſtitia, dum culpas relaxat propter dilectionem, quam tamen ipſe miſericorditer infundit. Sicut de Magdalena legitur Luc. 7. *Dimiſſa ſunt ei peccata multa, quoniam dilexit multum.*

Ad secundum dicendum, quòd iuſtitia & miſericordia Dei apparet in converſione Iudæorum, & Gentium, Sed aliqua ratio iuſtitiæ apparet in converſione Iudæorum, quæ non apparet in converſione Gentium, ſicut quod ſalvati ſunt propter promiſſiones patribus factas.

Ad tertium dicendum, quòd in hoc etiam quòd iuſti puniuntur in hoc mundo: apparet iuſtitia & miſericordia, inquantum per hujuſmodi afflictiones aliqua levia in eis purgantur, & ab affectu terrenorum in Deum magis eriguntur, ſecundum illud Greg. * *Mala quæ in hoc mundo nos premunt, ad Deum nos ire compellunt.*

* Habetur ad ſenſum l. 26. Mor. c. 9.

Ad quartum dicendum, quòd licèt creationi non præſupponatur aliquid in rerum natura, præſupponitur tamen aliquid in Dei cognitione. Et ſecundum hoc, etiam ſalvatur ibi ratio iuſtitiæ, inquantum res in *eſſe* producitur ſecundum quod convenit divinæ ſapientiæ; & bonitati; & ſalvatur quodammodo ratio miſericordiæ, inquantum res de *non eſſe* in *eſſe* mutatur.

QUÆSTIO XXII.

De providentia Dei, in quatuor articulos diviſa.

Consideratis autem his quæ ad voluntatem abſolutè pertinent, procedendum eſt ad ea quæ reſpiciunt ſimul intellectum & voluntatem. Hujuſmodi autem eſt providentia quidem reſpectu omnium; prædeſtinatio verò, & reprobatio, & quæ ad hæc conſequuntur, reſpectu hominum, ſpecialiter in ordine ad æternam ſalutem. Nam & poſt morales virtutes, in ſcientia morali conſideratur de prudentia, ad quam providentia pertinere videtur.

Circa providentiam autem Dei quæruntur, quatuor.

¶ Primò, utrum Deo conveniat providentia.
¶ Secundò, utrum omnia divinæ providentiæ ſubſint.
¶ Tertiò, utrum divina providentia immediatè ſit de omnibus.
¶ Quartò, utrum providentia divina imponat neceſſitatem rebus proviſis.

Articulus Primus.

Utrum providentia Deo conveniat.

3. cont. c. 94. col. 2. & ver. q. 5. art. 1. Ad primum ſic proceditur. Videtur quòd providentia Deo non conveniat. Providentia enim ſecundum Tullium * eſt pars prudentiæ. Prudentia autem (cum ſit bene conſiliativa ſecundum Philoſophum in 6. Ethic. †) Deo competere non poteſt, qui nullum dubium habet unde eum conſiliari oporteat. Ergo providentia Deo non competit.

* lib 2. de invent. fol 4. ante finem libri. † c. 5. & 9. tom. 5.

¶ 2. Præterea, Quicquid eſt in Deo, eſt æternum. Sed providentia non eſt aliquid æternum: eſt enim circa exiſtentia, quæ non ſunt æterna ſecundum Dam. (lib. 1. c. 3.) Ergo providentia non in eſt Deo.

¶ 3. Præterea, Nullum compoſitum eſt in Deo: Sed providentia videtur eſſe aliquid compoſitum; quia includit in ſe voluntatem & intellectum. Ergo providentia non eſt in Deo.

Sed contra eſt, quod dicitur Sap. 14. *Tu autem pater gubernas omnia providentia.*

Conclusio.

Cùm in mente divina præexiſtant omnium rerum rationes, prout in finem, & præcipuè ultimum ordinantur, in eo providentiam eſſe neceſſe eſt, quæ eſt ratio ordinis rerum in finem.

Respondeo dicendum, quod neceſſe eſt ponere providentiam in Deo. Omne enim bonum quod eſt in rebus, à Deo creatum eſt, ut ſuprà oſtenſum eſt (qu. 6.) * In rebus autem creatis invenitur bonum, non ſolum quantum ad ſubſtantiam rerum, ſed etiam quantum ad ordinem earũ in finẽ, & præcipuè in finem ultimum, qui eſt bonitas divina, ut ſuprà habitum eſt *. Hoc igitur bonum ordinis in rebus creatis exiſtens, à

† qu. 6.

Deo creatum eſt. Cùm autem Deus ſit cauſa rerum per ſuum intellectum, & ſic cuiuſlibet ſui effectus oportet rationem in ipſo præexiſtere, (ut ex ſuperioribus patet *;) neceſſe eſt quod ratio ordinis rerum in finem, in mente divina præexiſtat. Ratio autem ordinandorum in finem propriè providentia eſt: Eſt enim principalis pars prudentiæ, ad quam aliæ duæ partes ordinantur; ſcilicet memoria præteritorum; & intelligentia præſentium, prout ex præteritis memoratis, & præſentibus intellectis, coniectamur de futuris providendis. Prudentiæ autem proprium eſt ſecundum Philoſophum in ſexto Ethic. * ordinare alia in finem, ſive reſpectu ſui ipſius, ſicut dicitur homo prudens qui benè ordinat actus ſuos ad finem vitæ ſuæ: ſive reſpectu aliorum ſibi ſubiectorum in familia, vel civitate, vel regno, ſecundum quem modum dicitur Matth. 24. *Fidelis ſervus & prudens, quem conſtituit dominus ſuper familiam ſuam.* Secundum quem modum prudentia, vel providentia Deo convenire non poteſt: Nam in ipſo Deo nihil eſt in finem ordinabile, cum ipſe ſit finis ultimus. Ipſa igitur ratio ordinis rerum in finem providentia in Deo nominatur. Unde Boet. 4. de conſol. (Proſa 6.) * dicit, quòd *providentia eſt ipſa divina ratio in ſummo omnium principe conſtituta, quæ cuncta diſponit.* Diſpoſitio autem poteſt dici tam ratio ordinis rerum in finem, quàm ratio ordinis partium in toto.

art. 4. * q. præc. art. 4. * 1. d. 39. q. 2. ar. 1. & 3. cont. c. 67. * cap. 12. circ. medium. 5.

Ad primum ergo dicendum, quòd ſecundum Philoſophum in ſexto Ethic. * *Prudentia propriè eſt præceptiva eorum, de quibus Eubulia rectè conſiliatur, & ſyneſis rectè iudicat.* Unde licèt conſiliari non competat Deo ſecundum quod conſilium eſt inquiſitio de rebus dubiis, tamen præcipere de ordinandis in finem, quorum rectam rationem habet, competit Deo ſecundum illud Pſalm. 46. *Præceptum poſui & non præteribit.* Et ſecundum hoc competit Deo ratio prudentiæ, & providentiæ. Quamvis etiam dici poſſit, quòd ipſa ratio rerum agendarum *conſilium* in Deo dicitur: non propter inquiſitionem; ſed propter certitudinem cognitionis, ad quam conſiliantes inquirendo perveniunt. Unde dicitur Epheſ. 1. *Qui operatur omnia ſecundum conſilium voluntatis ſuæ.*

* Proſa 8. paulo à princip.

Ad secundum dicendum, quòd ad providentiæ curam duo pertinent, ſcilicet *ratio ordinis*, quæ dicitur providentia & diſpoſitio; & *executio ordinis*, quæ dicitur gubernatio. Quorum primum eſt æternum, ſecundum temporale.

Ad tertium dicendum, quòd providentia eſt in intellectu, ſed præſupponit voluntatem finis. Nullus enim præcipit de agendis propter finem, niſi velit finem. Unde & prudentia præſupponit virtutes morales, per quas appetitus ſe habet ad bonum, ut dicitur in 6. Ethic. * Et tamen ſi providentia ex æquali reſpiceret voluntatem & intellectum divinum, hoc eſſet abſque detrimento divinæ ſimplicitatis, cùm voluntas & intellectus in Deo ſint idem, ut ſupra dictum eſt. †

* c. 12. in med. tom. 5. † qu. 19. art. 1. & 3.

Articulus II.

Utrum omnia ſint ſubiecta divinæ providentiæ.

Infrà q. 103. art. 5. & 1. d. 39. qu. 2. art. 2. & 3. cont. c. 64. 93. & 111. & ver. q. 5. art. 2. & 4. & opuſc. 3. cap. 124. 152. 153. & op. 15. c. 13. 14. & 15. * ex c. 5. 9. 10. & 11. c. 5.

Ad secundum ſic proceditur. Videtur quòd non omnia ſint ſubiecta divinæ providentiæ. Nullum enim proviſum eſt fortuitum: Si ergo omnia ſunt proviſa à Deo, nihil erit fortuitum. Et ſic perit caſus, & fortuna. Quod eſt contra communem opinionem.

¶ 2. Præterea, Omnis ſapiens proviſor excludit defectum & malum quantum poteſt, ab his quorum curam gerit. Videmus autem multa mala in rebus eſſe. Aut igitur Deus non poteſt ea impedire (& ſic non eſt omnipotens) aut non de omnibus curam habet.

¶ 3. Præterea, Quæ ex neceſſitate eveniunt, providentiam, ſeu prudentiam non requirunt. Unde ſecundum Philoſophum in ſexto * Ethic. *Prudentia eſt recta ratio contingentium, de quibus eſt conſilium, & electio.* Cùm igitur multa in rebus ex neceſſitate eveniant, non omnia providentiæ ſubduntur.

¶ 4. Præterea, Quicumque dimittitur ſibi, non ſubeſt providentiæ alicuius gubernantis. Sed homines ſibi ipſis dimittuntur à Deo, ſecundum illud Eccleſ. 15. *Deus ab initio conſtituit hominem, & reliquit eum in manu conſilij ſui.* Et ſpecialiter mali: ſecundum illud. Pſal. *Dimiſi illos ſecundum deſideria cordis eorum.* Non igitur omnia divinæ providentiæ ſubſunt.

¶ 5. Præterea, Apoſtolus 1. Cor. 9. dicit quod *non eſt Deo cura de bobus.* Et eadem ratione de aliis creaturis irrationalibus. Non igitur omnia ſubſunt divinæ providentiæ.

Sed contra eſt, quod dicitur Sap. 8. de divina ſapientia, quòd *attingit à fine uſque ad finem fortiter, & diſponit omnia ſuaviter.*

Conclusio.

Deus cùm omnium ſit prima cauſa, omnia etiam in particulari cognoſcens; quævis ſubiecta eſſe divinæ providentiæ, non tantum in univerſali ſed etiam in ſingulari, neceſſarium eſt.

Respondeo dicendum, quòd quidam totaliter providentiam negaverunt, ſicut Democritus & Epicurei, ponentes mundum factum eſſe caſu. Quidam verò poſuerunt incorruptibilia tantum providentiæ ſubiacere, corruptibilia verò non ſecundum individua, ſed ſecundũ ſpecies: ſic enim incorruptibilia ſunt. Ex quorum perſona dicitur Iob. 22. c. *Nubes latibulum eius: & circa cardines cæli perambulat, neque noſtra conſiderat.* A corruptibilium autem generalitate excepit Rabbi Moyſes, homines, propter ſplendorem intellectus, quem participant: In aliis autem individuis corruptibilibus aliorum opinionem eſt ſecutus. Sed neceſſe eſt dicere omnia divinæ providentiæ ſubiacere, non in univerſa-

Digitized by Google

verſali tantũ, ſed etiam in ſingulari. Quod ſic patet. Cùm enim omne agens agat propter finem, tantum ſe extendit ordinatio effectuum in finem, quantum ſe extendit cauſalitas primi agentis. Ex hoc enim contingit in operibus alicuius agentis aliquid provenire non ad finem ordinatum, quia effectus ille conſequitur ex alia cauſa præter intentionem agentis. Cauſalitas autem Dei, qui eſt primum agens, ſe extendit uſque ad omnia entia, non ſolum quantum ad principia ſpeciei, ſed etiam quantum ad individualia principia; non ſolum incorruptibilium, ſed etiam corruptibilium: unde neceſſe eſt omnia quæ habent quocumque modo *eſſe*, ordinata eſſe à Deo in finem, ſecundum illud Apoſtoli ad Rom. 13. *Quæ à Deo ſunt ordinata ſunt*. Cùm ergo nihil aliud ſit Dei providentia quàm ratio ordinis rerum in finem, ut dictum eſt* neceſſe eſt omnia inquantum participant *eſſe*, intantum ſubdi divinæ providentiæ. Similiter etiam ſuprà oſtenſum eſt, quòd Deus omnia cognoſcit, & univerſalia & particularia. Et cum cognitio eius comparetur ad res ſicut cognitio artis ad artificiata, ut (ſuprà* dictum eſt;) neceſſe eſt quod omnia ſupponantur ſuo ordini, ſicut omnia artificiata ſubduntur ordini artis.

* ar. præced.

* qu. 14. art. 6. & 11.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd aliter eſt de cauſa univerſali, & de cauſa particulari. Ordinem enim cauſæ particularis aliquid poteſt exire, non autem ordinem cauſæ univerſalis. Non enim ſubducitur aliquid ab ordine cauſæ particularis, niſi per aliquam aliam cauſam particularem impedientem. Sicut lignum impeditur à combuſtione per actionem aquæ. Unde, cùm omnes cauſæ particulares concludantur ſub univerſali cauſa; impoſſibile eſt aliquem effectum ordinem cauſæ univerſalis effugere. Inquàtum igitur aliquis effectus ordinem alicuius cauſæ particularis effugit; dicitur eſſe *caſuale*, vel *fortuitum*, reſpectu cauſæ particularis: ſed reſpectu cauſæ univerſalis, à cuius ordine ſubtrahi non poteſt, dicitur eſſe *proviſum*. Sicut & concurſus duorum ſervorum, licet ſit caſualis inquantum ad eos, eſt tamen proviſus à domino, qui eos ſcienter ſic ad unum locum mitit, ut unus de alio neſciat.

AD SECUNDUM dicendum, quòd aliter de eo eſt, qui habet curam alicuius particularis, & de proviſore univerſali; quia proviſor particularis excludit defectum ab eo quod eius curæ ſubditur, quantum poteſt; ſed proviſor univerſalis permittit aliquem defectum in aliquo particulari accidere, ne impediatur bonum totius. Unde corruptiones & defectus in rebus naturalibus dicuntur eſſe contra naturam particularem, ſed tamen ſunt de intentione naturæ univerſalis, Inquantum defectus unus cedit in bonum alterius, vel etiam totius univerſi. Nam *corruptio unius eſt generatio alterius*, per quam ſpecies conſervatur. Cùm igitur Deus ſit univerſalis proviſor totius entis, ad ipſius providentiam pertinet, ut permittat quoſdam defectus eſſe in aliquibus particularibus rebus, ne impediatur bonum univerſi perfectum, Si enim omnia mala impedirentur, multa bona deeſſent univerſo; non enim eſſet vita leonis, ſi non eſſet occiſio animalium: nec eſſet patientia Martyrum, ſi non eſſet perſecutio tyrannorum, Unde dicit Aug. in* Enchir. *Deus omnipotens nullo modo ſineret malum aliquod eſſe in operibus ſuis, niſi uſque adeo eſſet omnipotens & bonus, ut benefaceret etiam de malo*. Ex duabus autem rationibus, quas nunc ſolvimus, videntur moti fuiſſe, qui divinæ providentiæ ſubtraxerunt corruptibilia, in quibus inveniuntur caſualia & mala.

* cap. 11. ac princ. tom. 3.

AD TERTIUM dicendum, quòd homo non eſt inſtitutor naturæ, ſed utitur in operibus artis & virtutis, ad ſuum uſum, rebus naturalibus. Unde providentia humana non ſe extendit ad neceſſaria quæ ex natura proveniunt, ad quæ tamen ſe extendit providentia Dei, qui eſt auctor naturæ. Et ex hac ratione videntur moti eſſe, qui curſum rerum naturalium ſubtraxerunt divinæ providentiæ, attribuentes ipſum neceſſitati materiæ, ut Democritus, & alij naturales antiqui.

AD QUARTUM dicendum, quòd in hoc quod dicitur, Deum hominem ſibi reliquiſſe, non excluditur homo à divina providentia; ſed oſtenditur, quòd non præfigitur ei virtus operativa determinata ad unum, ſicut rebus naturalibus, quæ aguntur tantum quaſi ab altero directæ in finem; non autem ſeipſa agunt, quaſi ſe dirigentia in finem, ut creaturæ rationales per liberum arbitrium, quo conſiliantur & eligunt. Unde ſignanter dixit; *In manu conſilij ſui*. Sed quia ipſe actus lib. arb. reducitur in Deũ ſicut in cauſam, neceſſe eſt ut ea quæ ex lib. arbitrio fiunt, divinæ providentiæ ſubdantur. Providentia enim hominis continetur ſub providentia Dei, ſicut cauſa particularis ſub cauſa univerſali. Hominum autem iuſtorum quodam excellentiori modo Deus habet providentiam quàm impiorum, inquantum non permittit contra eos evenire aliquid quod finaliter impediat ſalutem eorum. Nam *diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum*, ut dicitur Rom. 8. Sed ex hoc ipſo quod impios non retrahit à malo culpæ, dicitur eòs dimittere: non tamen ita quòd totaliter ab eius providentia excludantur; alioquin in nihilum deciderent, niſi per eius providentiam conſervarentur. Et ex hac ratione videtur motus fuiſſe Tullius, qui res humanas, de quibus conſiliamur, divinæ providentiæ ſubtrahit.

AD QUINTUM dicendum, quòd quia creatura rationalis habet per liber. arbit. dominium ſui actus, ut (dictum* eſt,) ſpeciali quodam modo ſubditur divinæ providentiæ, ut ſcilicet ei imputetur aliquid ad culpam, vel ad meritum, & reddatur ei aliquid ut pœna vel præmium. Et quantum ad hoc, curam Dei Apoſtolus à bobus removet, non tamen ita, quod individua irrationalium creaturarum ad Dei providentiam non pertineant, ut Rabbi Moyſes exiſtimavit.

* qu. 19. art. 10.

ARTICULUS III.

Utrum Deus immediatè omnibus provideat.

Infrà q. 103. art. 6 & Cont. gent. 76. 77. 83. & 94. col. 2. & opuſc. 3. c. 154. & opuſc. 15. c. 14.

AD TERTIUM ſic proceditur. Videtur quòd Deus non immediatè omnibus provideat. Quicquid enim eſt dignitatis, Deo eſt attribuendum: Sed ad dignitatem alicuius regis pertinet quòd habeat miniſtros, quibus mediantibus, ſubditis ſuis provideat. Ergo multo magis Deus non immediatè omnibus providet.

¶ 2. Præterea, Ad providentiam pertinet res in finem ordinare: Finis autem cuiuſlibet rei eſt eius perfectio & bonum. Ad quamlibet autem cauſam pertinet effectum ſuum perducere ad bonum. Quælibet igitur cauſa agens eſt cauſa effectus providentiæ. Si igitur Deus omnibus immediatè providet, ſubtrahuntur omnes cauſæ ſecundæ.

¶ 3. Præterea, Auguſt. dicit in ench.* quod *melius eſt quædam neſcire quàm ſcire*, ut vilia. Et idem dicit Philoſophus in † 12. Met. *Sed omne quod eſt melius, Deo eſt attribuendum*. Ergo Deus non habet immediatè providentiam quorundam vilium & * minimorum.

* cap. 17. tom. 3.

† text. 51. tom. 3.

* al. malorum.

SED CONTRA eſt, quod dicitur Job. 34. *Quem conſtituit alium ſuper terram: aut quem poſuit ſuper orbem, quem fabricatus eſt?* Super quo * dicit Gregor. *Mundum per ſeipſum regit, quem per ſeipſum condidit.*

† lib. 24. Moral. c. 26. ante med.

CONCLUSIO.

Immediatè Deus omnibus providet, quoad ordinis rationem, quo ad verò executionem ordinis, per aliqua media providet.

RESPONDEO dicendum, quòd ad providentiam duo pertinent, ſcilicet *ratio ordinis rerum proviſarum in finem* & *executio huius ordinis*, quæ gubernatio dicitur.

Quantum igitur ad Primum horum, Deus immediatè omnibus providet; quia in ſuo intellectu habet rationem omnium etiam minimorum; & quaſcunque cauſas aliquibus effectibus præfecit, dedit eis virtutem ad illos effectus producendos. Unde oportet quòd ordinem illorum effectuum in ſua ratione præhabuerit.

Quantum autem ad ſecundum, ſunt aliqua media divinæ providentiæ, quia inferiora gubernat per ſuperiora; non propter defectum ſuæ virtutis, ſed propter abundantiam ſuæ bonitatis, ut dignitatem cauſalitatis etiam creaturis communicet. Et ſecundum hoc excluditur opinio Platonis (quam* narrat Greg. Nyſſenus) triplicem providentiam ponentis. Quarum prima eſt ſummi Dei, qui primo & principaliter providet rebus ſpiritualibus, & conſequenter toti mundo; quantum ad genera, ſpecies & cauſas univerſales. Secunda verò providentia eſt qua providetur ſingularibus generabilium & corruptibilium: Et hanc attribuit diis qui circumeunt cœlos, id eſt ſubſtantiis ſeparatis, quæ movent corpora cœleſtia circulariter. Tertia verò providentia eſt rerum humanarum, quam attribuebat dæmonibus, quos Platonici ponebant medios inter nos, & Deos, ut narrat Auguſt. 9. de * civit. Dei, (cap. 1. & 2.)

* lib. 8. de provid. penult. c. 3.

* c. 1. & 2. tom. 5.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd habere miniſtros executores ſuæ providentiæ pertinet ad dignitatem regis. Sed quòd non habeat rationem eorum quæ per eos agenda ſunt, eſt ex defectu ipſius. Omnis enim ſcientia operativa tantò perfectior eſt, quantò magis particularia conſiderat in quibus eſt actus.

AD SECUNDUM dicendum, quod per hoc quod Deus habet immediatè providentiam de rebus omnibus, non excluduntur cauſæ ſecundæ: quæ ſunt executrices huius ordinis, ut ex ſuprà dictis * patet (qu. 19. art. 5. & 8.)

† qu. 19. art. 5. & 8.

AD TERTIUM dicendum, quòd nobis melius eſt non cognoſcere mala & vilia, inquantum, per ea impedimur à conſideratione aliquorum meliorum, quia non poſſumus ſimul multa intelligere: & inquantum cogitatio malorum pervertit interdum voluntatem in malum, Sed hoc non habet locum in Deo, qui ſimul omnia uno intuitu videt, & cuius voluntas ad malum flecti non poteſt.

ARTICULUS IV.

Utrum providentia rebus proviſis neceſſitatem imponat.

Sup. q. 19. art. 8. & 1. 2. q. 10. art. 4. & 1. d. 39. q. 2. art. 2. & 3. cont. c. 69. 70. 72. 93. fi. & 94. & opuſc. 3. c. 141. 142. & opuſc. 15 c. 16.

AD QUARTUM ſic proceditur. Videtur quòd divina providentia neceſſitatem rebus proviſis imponat. Omnis enim effectus qui habet aliquam cauſam per ſe, quæ iam eſt vel fuit, ad quam de neceſſitate, ſequitur, provenit ex neceſſitate, ut Philoſophus probat in ſexto * Metaphyſ. (text. 7.) Sed providentia Dei (cum ſit æterna) præexiſtit, & ad eam ſequitur effectus ex neceſſitate. Non enim poteſt divina providentia fruſtrari: Ergo providentia divina neceſſitatem rebus proviſis imponit.

* text. 7. tom. 3.

¶ 2. Præterea, Unuſquiſque proviſor ſtabilit opus ſuum, quantum poteſt, ne deficiat: Sed Deus eſt ſummè potens: Ergo neceſſitatis firmitatem rebus à ſe proviſis tribuit.

¶ 3. Præterea, Boët. dicit † 4. de conſ. quòd *Fatum ab immobilibus providentiæ proficiſcens exordiis, actus fortunaſque hominum indiſſolubili cauſarum, connexione aſtringit*. Videtur ergo quòd providentia neceſſitatem rebus proviſis imponat.

† proſ. 6. parũ ante med.

SED CONTRA eſt, quod dicit Dionyſ. 4. cap. * de diu. nom. quòd *corrumpere naturam non eſt divinæ providentiæ*. Hoc autem habet quarundam rerum natura quòd ſint contingentia. Non igitur divina providentia neceſſitatem rebus imponit, contingentiam excludens.

* c. 4. non multum remotè ante fin.

CON

Digitized by Google

CONCLUSIO.

Cùm ad divinam providentiam propter univerſi perfectionem ſpectet quoſcunque eſſendi gradus in ipſo producere, non omnibus rebus à ſe proviſis, neceſſitatem imponit, ſed quibuſdam, quibus præparavit cauſas neceſſarias.

RESPONDEO dicendum, quòd providentia divina quibuſdam rebus neceſſitatem imponit, non autem omnibus, ut quidam crediderunt. Ad providentiam enim pertinet ordinare res in finem. Poſt bonitatem autem divinam, quæ eſt finis à rebus ſeparatus, principale bonum in ipſis rebus exiſtens eſt perfectio univerſi: quæ quidem non eſſet, ſi non omnes gradus eſſendi invenirentur in rebus. Unde ad divinam providentiam pertinet omnes gradus entium producere. Et ideo quibuſdam effectibus præparavit cauſas neceſſarias, ut neceſſariò evenirent, quibuſdam verò cauſas contingentes, ut evenirent contingenter ſecundum conditionem proximarum cauſarum.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd effectus divinæ providentiæ non ſolum eſt *aliquid evenire quocumque modo*, ſed *aliquid evenire vel contingenter, vel neceſſario.* Et ideo evenit infallibiliter & neceſſariò, quod divina providentia diſponit evenire infallibiliter & neceſſariò: evenit contingenter, quod divinæ providentiæ ratio habet, ut contingenter eveniat.

AD SECUNDUM dicendum, quòd in hoc eſt immobilis & certus divinæ providentiæ ordo, quod ea quæ ab ipſo providentur, cuncta eveniunt eo modo, quo ipſe providet, ſive neceſſariò, ſive contingenter.

AD TERTIUM dicendum, quòd indiſſolubilitas illa & immutabilitas quam Boët. tangit, pertinet ad certitudinem providentiæ, quæ non deficit à ſuo effectu, neque à modo eveniendi quem providit, non autem pertinet ad neceſſitatem effectuum. Et conſiderandum eſt quòd *neceſſarium & contingens* propriè conſequuntur ens inquantum huiuſmodi. Unde modus contingentiæ & neceſſitatis cadit ſub proviſione Dei, qui eſt univerſalis proviſor totius entis: non autem ſub proviſione aliquorum particularium proviſorum.

QUÆSTIO XXIII.

De Prædeſtinatione, in octo articulos diviſa.

POST conſiderationem divinæ providentiæ agendum eſt de prædeſtinatione, & de Libro vitæ.

Et circa prædeſtinationem quæruntur octo.

¶ Primò, utrum Deo conveniat prædeſtinatio.

¶ Secundò, quid ſit prædeſtinatio: & utrum ponat aliquid in prædeſtinato.

¶ Tertiò, utrum Deo competat reprobatio aliquorum hominum.

¶ Quartò, de comparatione prædeſtinationis ad electionem, utrum ſcilicet prædeſtinati eligantur.

¶ Quintò, utrum merita ſint cauſa vel ratio prædeſtinationis, vel reprobationis, aut electionis.

¶ Sextò, de certitudine prædeſtinationis, utrum ſcilicet prædeſtinati infallibiliter ſalventur.

¶ Septimò, utrum numerus prædeſtinatorum ſit certus.

¶ Octavò, utrum prædeſtinatio poſſit iuvari precibus Sanctorum.

ARTICULUS PRIMUS.

Vtrum homines prædeſtinentur à Deo.

*1. d. 40. q. 2. art. unic. & 3. contra. Gentil. *. c. 3. in princ.*

AD PRIMUM ſic proceditur. Videtur, quòd homines non prædeſtinentur à Deo. Dicit enim Damaſ. in 2. * lib. c. 30. *Oportet cognoſcere quod omnia quidem præcognoſcit Deus: non autem omnia prædeterminat: Præcognoſcit enim ea quæ in nobis ſunt, non autem prædeterminat ea: ſed* merita & demerita humana ſunt in nobis, inquantum ſumus noſtrorum actuum Domini per liberum arbitr. Ea ergo quæ pertinent ad meritum vel demeritum, non prædeſtinantur à Deo, & ſic hominum prædeſtinatio tollitur.

** q. præc. art. 1. & 2.* ¶ 2. Præterea, Omnes creaturæ ordinantur ad ſuos fines per divinam providentiam, ut ſuprà dictum * eſt. Sed aliæ creaturæ non dicuntur prædeſtinari à Deo. Ergo nec homines.

¶ 3. Præterea, Angeli ſunt capaces beatitudinis, ſicut & homines. Sed Angelis non competit prædeſtinari, ut videtur. (cum in eis nunquam fuerit miſeria: prædeſtinatio autem eſt *propoſitum miſerendi*, ut dicit * Aug.) Ergo homines non prædeſtinantur. ** Vnum ſimile habet de prædeſtinat. Sanctorum, c. 10. t. 7.*

¶ 4. Præterea, Beneficia hominibus à Deo collata per Spiritum ſanctum viris ſanctis revelantur, ſecundum illud Apoſt. 1. Cor. 2. *Nos autem non ſpiritum huius mundi accepimus, ſed ſpiritum qui ex Deo eſt, ut ſciamus quæ à Deo donata ſunt nobis.* Si ergo homines prædeſtinarentur à Deo (cum prædeſtinatio ſit Dei beneficium) eſſet prædeſtinatis nota ſua prædeſtinatio: Quod patet eſſe falſum.

SED CONTRA eſt, quod dicitur Rom. 8. *Quos prædeſtinavit, hos & vocavit.*

CONCLUSIO.

Prædeſtinantur homines à Deo, prout omnium ordinatio, rationque transmiſſionis rationalis creaturæ in ultimum finem, in ipſo præexiſtit.

RESPONDEO dicendum, quòd Deo conveniens eſt homines prædeſtinare. Omnia enim divinæ providentiæ ſubiacent, ut ſupra oſtenſum eſt *. Ad providentiam autem pertinet res in finem ordinare, ut dictum eſt †: Finis autem, ad quem res creatæ ordinantur à Deo, eſt duplex. Unus, qui excedit proportionem naturæ creatæ & facultatem, & hic finis eſt vita æterna, ** q. præc. art. 1. & 2. † q. præc. art. 4.* quæ in divina viſione conſiſtit, quæ eſt ſupra naturam cuiuſlibet creaturæ, ut ſuprà habitum * eſt. (qu. 12. a. 4.) Alius autem finis eſt naturæ creatæ proportionatus, quem ſcilicet res creata poteſt attingere ſecundum virtutem ſuæ naturæ. Ad illud autem ad quod non poteſt aliquid virtute ſuæ naturæ pervenire, oportet quòd ab alio tranſmittatur, ſicut ſagitta à ſagittante mittitur ad ſignum: unde, propriè loquendo, rationalis creatura, quæ eſt capax vitæ æternæ, perducitur in ipſam, quaſi à Deo tranſmiſſa. Cuius quidem tranſmiſſionis ratio in Deo præexiſtit, ſicut in eo eſt ratio ordinis omnium in finem, quam diximus eſſe providentiam. Ratio autem alicuius fiendi in mente actoris exiſtens, eſt quædam præexiſtentia rei fiendæ in eo. Unde ratio prædictæ tranſmiſſionis creaturæ rationalis in finem vitæ æternæ, *prædeſtinatio* nominatur. Nam deſtinare eſt mittere. Et ſic patet quod prædeſtinatio, quantum ad obiecta, eſt quædam pars providentiæ. *† qu. 12 art. 4.*

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd Damaſ. nominat prædeterminationem impoſitionem neceſſitatis, ſicut eſt in rebus naturalibus quæ ſunt prædeterminatæ ad unum. Quod patet ex eo quod ſubdit: *non enim vult malitiam, neque compellit virtutem.* Unde prædeſtinatio non excluditur.

AD SECUNDUM dicendum, quod creaturæ irrationales non ſunt capaces illius finis, qui facultatem humanæ naturæ excedit. Unde non propriè dicuntur prædeſtinari, etſi aliquando abuſivè *prædeſtinatio* nominetur reſpectu cuiuſcunque alterius finis.

AD TERTIUM dicendum, quòd prædeſtinati convenit Angelis, ſicut & hominibus, licet nunquam fuerint miſeri. Nam motus non accipit ſpeciem à termino *à quo*; ſed à termino *ad quem.* Nihil enim refert, quantum ad rationem dealbationis, utrum, ille qui dealbatur, fuerit niger, aut pallidus, vel rubeus. Et ſimiliter nihil refert ad rationem prædeſtinationis; utrum aliquis prædeſtinetur in vitam æternam à ſtatu miſeriæ, vel non. Quamvis dici poſſit quòd omnis collatio boni ſupra debitum eius, cui confertur, ad miſericordiam pertineat, ſuprà dictum eſt. (qu. 21. a. 3.) * ** qu. 21. art. 3. & 4.*

AD QUARTUM dicendum, quòd etiam ſi aliquibus ex ſpeciali privilegio ſua prædeſtinatio reveletur, non tamen convenit ut reveletur omnibus quia ſic illi, qui non ſunt prædeſtinati, deſperarent, & ſecuritas in prædeſtinatis negligentiam pareret.

ARTICULUS II.

Vtrum prædeſtinatio aliquid ponat in prædeſtinato.

AD SECUNDUM ſic proceditur. Videtur quòd prædeſtinatio ponat aliquid in prædeſtinato. Omnis enim actio ex ſe paſſionem infert. Si ergo prædeſtinatio eſt actio in Deo, oportet quod prædeſtinatio ſit paſſio in prædeſtinatis. *1. d. 40. q. 1 ar. 2.*

¶ 2. Præterea, Orig. dicit * ſuper illud Rom. 1. *Qui prædeſtinatus eſt, &c. Prædeſtinatio eius eſt qui non eſt, ſed deſtinatio eius eſt qui eſt.* Et Aug. dicit in lib. de prædeſtinatione ſanctorum. *Quid eſt prædeſtinatio, niſi deſtinatio alicuius exiſtentis?* Ergo prædeſtinatio non eſt niſi alicuius exiſtentis: & ita ponit aliquid in prædeſtinato. ** Super illud, Qui factus eſt ei ſecundũ carnem. a. 3.*

¶ 3. Præterea, Præparatio eſt aliquid in præparato. Sed prædeſtinatio eſt *præparatio beneficiorum Dei*, ut dicit Aug. in lib. * de prædeſtinatione ſanctorum. Ergo prædeſtinatio eſt aliquid in prædeſtinato. ** lib. de bono perſeverantiæ. c. 14. tom. 7.*

¶ 4. Præterea, Temporale non ponitur in diffinitione æterni. Sed gratia, quæ eſt aliquid temporale, ponitur in diffinitione prædeſtinationis: Nam prædeſtinatio dicitur eſſe *præparatio gratiæ in præſenti, & gloriæ in futuro.* Ergo prædeſtinatio non eſt aliquid æternum: Et ita oportet quòd non ſit in Deo, ſed in prædeſtinatis. Nam quicquid eſt in Deo, eſt æternum.

SED CONTRA eſt, quòd Aug. * dicit ut ſup. quòd *prædeſtinatio eſt præſcientia beneficiorum Dei* Sed præſcientia non eſt in præſcitis, ſed in præſciente: Ergo nec prædeſtinatio eſt in prædeſtinatis; ſed in prædeſtinante. ** lib. 1. qui eſt de bono perſeverantiæ. c. 14. tom. 7.*

CONCLUSIO.

Sicut providentia eſt ratio ordinis rerum in finem in mente proviſoris exiſtens, & non in rebus proviſis: ita prædeſtinatio tantum in mente divina ponit rationem ordinis electorum.

RESPONDEO dicendum, quòd prædeſtinatio non eſt aliquid in prædeſtinatis, ſed in prædeſtinante tantùm. Dictum eſt * enim, quod prædeſtinatio eſt quædam pars providentiæ: Providentia autem non eſt in rebus proviſis, ſed eſt quædam ratio in intellectu proviſoris, ut ſuprà dictum eſt (qu. 22. art. 1.) *. Sed executio providentiæ, quæ gubernatio dicitur, paſſivè quidem eſt in gubernatis, activè autem eſt in gubernante. *Vnde manifeſtum eſt, quòd prædeſtinatio eſt quædam ratio ordinis aliquorum in ſalutem æternam, in mente divina exiſtens:* executio autem huius ordinis eſt paſſivè quidem in prædeſtinatis, activè autem eſt in Deo. Eſt autem executio prædeſtinationis vocatio & magnificatio, ſecundum illud Apoſtoli ad Rom. 8. *Quos prædeſtinavit, hos & vocavit, & quos vocavit, hos & magnificavit.* ** ar. præced. * qu. 22. art. 1.*

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd actiones in exteriorem materiam tranſeuntes inferunt ex ſe paſſionem, ut calefactio & ſecatio, non autem actiones in agente manentes, ut ſunt *intelligere & velle*, ut * ſuprà dictum eſt, (quæſt. 14. art. 4. & quæſtion. 18. art. 3.) Et talis actio eſt prædeſtinatio. Unde prædeſtinatio non ponit aliquid in prædeſtinato. Sed executio eius, quæ tranſit in exteriores res; ponit in eis aliquem effectum. ** qu. 14. art. 4. & 18. ar. 3. ad 1.*

AD SECUNDUM dicendum, quòd deſtinatio aliquando ſumitur

Digitized by Google

tur pro reali miſſione alicuius ad aliquem terminum: & ſic deſtinatio non eſt niſi eius quod eſt. Alio modo ſumitur deſtinatio pro miſſione quam aliquis mente concipit, ſecundum quod dicimus deſtinare quod mente firmiter proponimus. Et hoc ſecundo modo dicitur 2. Machab. 6. cap. quòd Eleazarus *deſtinavit non admittere illicita propter vitæ amorem.* Et ſic deſtinatio poteſt eſſe eius quod non eſt. Tamen prædeſtinatio ratione anteceſſionis quam importat, poteſt eſſe eius quod non eſt, qualitercumque eius deſtinatio ſumatur.

Ad tertium dicendum, quod duplex eſt præparatio: Quædam patientis ut patiatur; & hæc præparatio eſt in præparato. Quædam alia eſt agentis ut agat, & hæc eſt in agente. Et talis præparatio eſt prædeſtinatio, prout aliquod agens per intellectum, dicitur ſe præparare ad agendum, inquantum præconcipit rationem operis fiendi. Et ſic Deus ab æterno præparavit, prædeſtinando, concipiens rationem ordinis aliquorum in ſalutem.

Ad quartum dicendum, quòd gratia non ponitur in diffinitione prædeſtinationis, quaſi aliquid exiſtens de eſſentia eius, ſed inquantum prædeſtinatio importat reſpectum ad gratiam, ut cauſæ ad effectum, & actus ad obiectum. Unde non ſequitur quòd prædeſtinatio ſit aliquid temporale.

Articulus III.

Vtrum Deus aliquem hominem reprobet.

1. ad 40. q. 4. ar. 1. & 2. Et 3. cont. c. vlt. Et Rom. 9. lib. 2. fin.

Ad tertium ſic proceditur. Videtur quòd Deus nullum hominem reprobet. Nullus enim reprobat quem diligit, ſed Deus omnem hominem diligit, ſecundum illud Sap. 11. *Diligis omnia quæ ſunt, & nihil odiſti eorum quæ feciſti.* Ergo Deus nullum hominem reprobat.

¶ 2. Præterea, Si Deus aliquem hominem reprobat, oportet quòd ſic ſe habeat reprobatio ad reprobatos, ſicut prædeſtinatio ad prædeſtinatos. Sed prædeſtinatio eſt cauſa ſalutis prædeſtinatorum: Ergo reprobatio erit cauſa perditionis reproborum. Hoc autem eſt falſum: Dicitur enim Oſe. 13. *Perditio tua Iſraël ex te eſt, tantummodo ex me auxilium tuum,* Non ergo Deus aliquem reprobat.

¶ 3. Præterea, Nulli debet imputari quod vitare non poteſt. Sed ſi Deus aliquem reprobat, non poteſt vitare quin ipſe pereat: Dicitur enim Eccleſ. 7. *Conſidera opera Dei, quod nemo poſſit corrigere quem ipſe deſpexerit.* Ergo non eſſet hominibus imputandum quod pereunt. Hoc autem eſt falſum. Non ergo Deus aliquem reprobat.

Sed contra eſt, quòd dicitur Malach. 1. *Iacob dilexi, Eſau autem odio habui.*

Conclusio.

Cùm ad divinam providentiam pertineat aliquos permittere à vita æterna deficere, ad eam pertinet etiam aliquos conſequenter reprobare.

** Art. 1. huius q. † qu. 22. art. 2.*

Respondeo dicendum, quòd Deus aliquos reprobat. Dictum enim eſt * ſuprà, quòd prædeſtinatio eſt pars providentiæ: Ad providentiam autem pertinet permittere aliquem defectum in rebus quæ providentiæ ſubduntur, ut ſuprà † dictum eſt. Unde cùm per divinam providentiam homines in vitam æternam ordinentur, pertinet etiam ad divinam providentiam ut permittat aliquos ab iſto fine deficere: Et hoc dicitur *reprobare.* Sic igitur, ſicut prædeſtinatio eſt pars providentiæ reſpectu eorum qui divinitus ordinantur in æternam ſalutem, ita reprobatio eſt pars providentiæ, reſpectu illorum qui ab hoc fine decidunt. Unde reprobatio non nominat præſcientiam tantum, ſed aliquid addit ſecundum rationem, ſicut & providentia, ut etiam ſuprà dictum * eſt. Sicut enim prædeſtinatio includit voluntatem conferendi gratiam & gloriam, ita reprobatio includit voluntatem permittendi aliquem cadere in culpam, & inferendi damnationis pœnam pro culpa.

** q. præc. art. 1. Auguſt. lib. 1. ad Simpl. q. 2. & lib. 1. de prædeſtin. & grat. c. 2. Fulgent. lib. 1. de dup. prædeſt. Dei*

Ad primum ergo dicendum, quod Deus omnes homines diligit; & etiam omnes creaturas, inquantum omnibus vult aliquod bonum: non tamen quodcumque bonum vult omnibus. Inquantum igitur quibuſdam non vult hoc bonum, quod eſt vita æterna, dicitur eos habere odio, vel reprobare.

Ad secundum dicendum, quòd aliter ſe habet reprobatio in cauſando, quàm prædeſtinatio. Nam prædeſtinatio eſt cauſa, & eius quod expectatur in futura vita à prædeſtinatis, ſcilicet gloriæ, & eius quod percipitur in præſenti, ſcilicet gratiæ, Reprobatio verò nõ eſt cauſa eius quod eſt in præſenti, ſcilicet culpæ, ſed eſt cauſa derelictionis à Deo: Eſt tamen cauſa eius quod redditur in futuro, ſcilicet pœnæ æternæ. Sed culpa provenit ex lib. arbit. eius qui reprobatur, & à gratia deſeritur. Et ſecundum hoc verificatur dictum prophetæ, ſcilicet; *Perditio tua Iſraël ex te.*

*Aug. lib. 1. de prædeſtin. & grat. c. & 9. * qu. 19. art. 8.*

Ad tertium dicendum, quòd reprobatio Dei non ſubtrahit aliquid de potentia reprobati. Unde cum dicitur quod reprobatus non poteſt gratiam adipiſci, non eſt hoc intelligendum ſecundum impoſſibilitatem abſolutam, ſed ſecundum impoſſibilitatem conditionatam: ſicut ſuprà dictum * eſt, quòd prædeſtinatum neceſſe eſt ſalvari neceſſitate conditionata, quæ non tollit libertatem arbitrij. Unde licet aliquis non poſſit gratiam adipiſci qui reprobatur à Deo, tamen quod in hoc peccatum vel illud labatur, ex eius lib. arbit. contingit. Unde & meritò ſibi imputatur in culpam.

Articulus IV.

Vtrum prædeſtinati eligantur à Deo.

Inf. q. 24. ar. 1. cor. & 1. diſt. 41. ar. 1.

Ad quartum ſic proceditur. Videtur quòd prædeſtinati non eligantur à Deo. Dicit enim Dion. 4. cap. * de diu. nom. quòd *ſicut ſol corporeus non eligendo omnibus corporibus lumen immittit, ita & Deus ſuam bonitatem.* Sed bonitas divina communicatur præcipuè aliquibus ſecundum participationem gratiæ & gloriæ. Ergo Deus abſque electione gratiam & gloriam communicat: quod ad prædeſtinationem pertinet.

*& 2. & ver. q. 6. art. 1. & 2. & Rom. 9. l. 3. et. 1. * c. 4. circa princ. & g.*

¶ 2. Præterea, Electio eſt eorum quæ ſunt, ſed prædeſtinatio ab æterno eſt etiam eorum quæ non ſunt. Ergo prædeſtinantur aliqui abſque electione.

¶ 3. Præterea. Electio quandam diſcretionem importat. Sed *Deus vult omnes homines ſalvos fieri*, ut dicitur 1. Tim. 2. Ergo prædeſtinatio quæ præordinat homines in ſalutem, eſt abſque electione.

Sed contra eſt, quod dicitur Epheſ. 1. *Elegit nos in ipſo ante mundi conſtitutionem.*

Conclusio.

Omnes à Deo prædeſtinati ſunt electi & dilecti, cùm prædeſtinatio electionem, & ea dilectionem ſequatur.

** Art. 1. huius q. * qu. 22. art. 1. † qu. 20 art. 2. & 3. * Art. 3. huius q.*

Respondeo dicendum, quod prædeſtinatio ſecundum rationem præſupponit electionem, & electio dilectionem. Cuius ratio eſt: quia prædeſtinatio (ut dictum * eſt) eſt pars providentiæ. Providentia autem ſicut & prudentia, eſt ratio in intellectu exiſtens præceptiva ordinationis aliquorum in finem, ut ſuprà dictum * eſt. Non autem præcipitur aliquid ordinandum in finem, niſi præexiſtente voluntate finis. Unde prædeſtinatio aliquorum in ſalutem æternam, præſupponit ſecundum rationem quod Deus illorum velit ſalutem, ad quod pertinet electio & dilectio. Dilectio quidem inquantum vult eis hoc bonum ſalutis æternæ, Nam diligere eſt velle alicui bonum, vt ſuprà dictum † eſt (qu. 20.) *Electio* autem inquantum hoc bonum aliquibus præ aliis vult, cum quoſdam reprobet, ut ſuprà dictum * eſt. Electio tamen & dilectio aliter ordinantur in nobis & in Deo: eò quod in nobis voluntas diligendo non cauſat bonum, ſed ex bono præexiſtente incitamur ad diligendum. Et ideo eligimus aliquem, quem diligamus: Et ſic electio dilectionem præcedit in nobis. In Deo autem eſt econverſo. Nam voluntas eius, qua vult bonum alicui diligendo, eſt cauſa quod illud bonum ab eo, præ aliis habeatur. Et ſic patet, quòd dilectio præſupponitur electioni ſecundum rationem, & electio prædeſtinationi. Unde omnes prædeſtinati ſunt *electi & dilecti.*

** qu. 6. art. 4.*

Ad primum ergo dicendum, quòd ſi conſideretur communicatio bonitatis divinæ in communi abſque electione bonitatem ſuam communicat, inquantum, ſcilicet nihil eſt quod non participet aliquid de bonitate eius, vt ſuprà dictum * eſt (qu. 6.) Sed ſi conſideretur communicatio iſtius vel illius boni, non abſque electione tribuit: quia quædam bona dat aliquibus, quæ non dat aliis. Et ſic in collatione gratiæ & gloriæ attenditur electio.

** In corpore art. & q. 20 ar. 4. † Aug. ſer. 11. de verb. Apoſt. aliquantulum à princ.*

Ad secundum dicendum, quòd quando voluntas eligentis provocatur ad eligendum à bono in re præexiſtẽte, tunc oportet quòd electio ſit eorũ quæ ſunt, ſicut accidit in electione noſtra. Sed in Deo eſt aliter, vt dictum eſt * Et ideo ſicut dicit Aug. † *Eliguntur à Deo qui non ſunt, neque tamen errat qui eligit.*

Ad tertium dicendum, quòd (ſicut ſupra * dictum eſt) *Deus vult omnes homines ſalvos fieri* antecedenter (quod non eſt ſimpliciter velle, ſed ſecundum quid) non autem conſequenter, quod eſt ſimpliciter velle.

Articulus V.

Vtrum præſcientia meritorum ſit cauſa prædeſtinationis.

*tom. 10. * qu. 19. art. 6. 1. d. 41. art. 3. Et 3. cont. c. vlt. Et ver. q. 6. art. 2. & Io 15. l. 3. ca 3. & Rom. 1. l. 3. co. 2 & c. 8 lib. 6. co. 4 & c. 9. l. 9. ca 2. & 1. & Ephe. 1. lect. 1. co. 2 & lect. 4. c. 3. * ad Ro. c. 9. to. 5. † de prædeſtinat. Sanct. c. 10. c. 7.*

Ad quintum ſic proceditur. Videtur quòd præſcientia meritorum ſit cauſa prædeſtinationis. Dicit enim Apoſtol. Roman. 8. *Quos præſcivit, ho. & prædeſtinavit.* Et gloſſ. Amb. ſuper illud * Roman. 9. *Miſerebor, cui miſerebor*, &c. dicit, *miſericordiam illi dabo, quem præſcio toto corde reverſurum ad me.* Ergo videtur quòd præſcientia meritorum ſit cauſa prædeſtinationis.

¶ 2. Præterea, Prædeſtinatio divina includit divinam voluntatem, quæ irrationabilis eſſe non poteſt, cùm prædeſtinatio ſit *propoſitum miſerendi*, ut Aug. dicit †. Sed nulla alia ratio poteſt eſſe prædeſtinationis niſi præſcientia meritorum. Ergo præſcientia meritorum eſt cauſa vel ratio prædeſtinationis.

¶ 3. Præterea, *Non eſt iniquitas apud Deum*, ut dicitur Rom. 9. Iniquum autem eſſe videtur ut æqualibus inæqualia dentur. Omnes autem homines ſunt æquales & ſecundum naturam & ſecundum peccatum originale: attenditur autem in eis æqualitas ſecundum merita vel demerita propriorum actuum. Non igitur inæqualia præparat Deus hominibus prædeſtinando & reprobando niſi propter differentium meritorum præſcientiam.

Sed contra eſt, quod dicit Apoſt. ad Tit. 3. *Non ex operibus iuſtitiæ, quæ fecimus nos, ſed ſecundum ſuam miſericordiam ſalvos nos fecit.* Sicut autem ſalvos nos fecit, ita & prædeſtinavit nos ſalvos fieri. Non ergo præſcientia meritorum eſt cauſa vel ratio prædeſtinationis.

Conclusio.

Prædeſtinatio cum ſit æterna, nulla ex parte actus prædeſtinantis cauſam habet, ſed ex parte effectus. Ita enim nihil prohibet aliquem effectum prædeſtinationis eſſe cauſam alterius, ſicut eſt meritum & præmium, gratia, & gloria; totus tamen prædeſtinationis effectus nullam cauſam habet præter divinam bonitatem.

** Artic. præced. * qu. 19 art. 5.*

Respondeo dicendum, quòd cùm prædeſtinatio includat voluntatem, ut ſuprà dictum * eſt, (art. 4.) ſic inquirenda eſt ratio prædeſtinationis, ſicut inquiritur ratio divinæ voluntatis. Dictum eſt autem † ſuprà (qu. 19. art. 5.) quod non eſt aſſignare cauſam divinæ voluntatis ex parte actus volendi, ſed poteſt

aſſignari

Digitized by Google

aſſignari ratio ex parte volitorũ, inquantũ ſcilicet Deus vult eſſe aliquid propter aliud. Nullus ergo fuit ita inſanæ mentis, qui diceret merita eſſe cauſã divinæ prædeſtinationis ex parte actus prædeſtinantis: Sed hoc ſub quæſtione vertitur, utrum ex parte effectus prædeſtinatio habeat aliquam cauſam. Et hoc eſt quærere, utrum Deus præordinaverit ſe daturum effectum prædeſtinationis alicui propter merita aliqua, fuerunt igitur quidam qui dixerunt quòd effectus prædeſtinationis præordinatur alicui propter merita præexiſtentia in alia vita. Et hæc fuit poſitio. Orig. qui poſuit animas humanas ab initio creatas, & ſecundum diverſitatem ſuorum operum diverſos ſtatus eas ſortiri in hoc mundo corporibus unitas. Sed hanc opinionem exclulit Apoſtolus Rom. 9 dicens: *Cùm nondum nati fuiſſent, aut aliquid egiſſent boni vel mali, non ex operibus ſed ex vocante dictum eſt: quia maior ſerviet minori.*

Fuerunt ergo alij qui dixerunt, quòd merita præexiſtentia in hac vita ſunt ratio & cauſa effectus prædeſtinationis. Poſuerunt enim Pelagiani quod initium benefaciendi, ſit ex nobis, conſummatio autem à Deo. Et ſic ex hoc contingit quod alicui datur prædeſtinationis effectus & non alteri: quia unus initium dedit, ſe præparando, & non alius.

Sed contra hoc eſt quod dicit Apoſtolus 2. Cor. 3. quod *non ſumus ſufficientes cogitare aliquid à nobis quaſi ex nobis.* Nullum autem anterius principium inveniri poteſt, quam cogitatio. Unde non poteſt dici quòd aliquod in nobis initium exiſtat, quod ſit ratio effectus prædeſtinationis. Unde fuerunt alij, qui dixerunt, quod merita ſequentia prædeſtinationis effectum, ſunt ratio prædeſtinationis; ut intelligatur quòd ideo Deus dat gratiam alicui, & præordinavit ſe ei daturum, quia præſcivit eum bene uſurum gratia: Sicut ſi rex dat alicui militi equum, quem ſcit eo bene vſurum. Sed iſti videntur diſtinxiſſe inter id quod eſt ex gratia, & id quod ex lib. arb. quaſi non poſſit eſſe idem ex utroque. Manifeſtum eſt autem, quod id quod eſt gratiæ, eſt prædeſtinationis effectus: & hoc non poteſt poni ut ratio prædeſtinationis, cùm hoc ſub prædeſtinatione concludatur. Si igitur aliquid aliud ex parte noſtra ſit ratio prædeſtinationis, hoc erit præter effectum prædeſtinationis. Non eſt autem diſtinctum quod eſt ex lib. arb. & ex prędeſtinatione: ſicut nec eſt diſtinctum quod eſt ex cauſa ſecunda & cauſa prima. Divina enim providentia producit effectus per operationes cauſarum ſecundarum, ut ſuprà * dictum eſt: Unde & id quod eſt per lib. arb eſt ex prædeſtinatione.

* qu. 19. art. 5.

Dicendum eſt ergo, quòd effectum prędeſtinationis conſiderare poſſumus dupliciter. Vno modo in particulari: & ſic nihil prohibet aliquem effectum prædeſtinationis eſſe cauſam & rationem alterius, poſteriorem quidem prioris, ſecundum rationem cauſæ finalis, priorem verò poſterioris, ſecundum rationem cauſæ meritoriæ, quæ reducitur ad diſpoſitionem materiæ: ſicut ſi dicamus, quòd Deus præordinavit ſe daturum alicui gloriam ex meritis, & quod præordinavit ſe daturum alicui gratiam, ut mereretur gloriam. Alio modo poteſt conſiderari prædeſtinationis effectus in communi: Et ſic, impoſſibile eſt quòd totus prædeſtinationis effectus in communi, habeat aliquam cauſam ex parte noſtra: quia quicquid eſt in homine ordinans ipſum in ſalutem; totum comprehenditur ſub effectu prædeſtinationis, etiam ipſa præparatio ad gratiam, neque enim hoc fit niſi per auxilium divinum, ſecundum illud Thren. vlt. *Converte nos Domine ad te, & convertemur.* Habet tamen hoc modo prædeſtinatio ex parte effectus pro ratione divinam voluntatem, ad quam totus effectus prædeſtinationis ordinatur ut in finem, & ex qua procedit ſicut ex principio primo movente.

Ad primum ergo dicendum, quod uſus gratiæ præſcitus non eſt ratio collationis gratiæ, niſi ſecundum rationem cauſæ finalis, ut dictum * eſt.

* In cor. art.

Ad ſecundum dicendum, quòd prædeſtinatio habet rationem ex parte effectus in cõmuni, ipſam divinam bonitatem. In particulari autem, unus effectus eſt ratio alterius, ut dictum * eſt.

* Ibid.

Ad tertium dicendum, quod ex ipſa bonitate divina ratio ſumi poteſt prædeſtinationis aliquorum, & reprobationis aliorum. Sic enim Deus dicitur omnia propter ſuam bonitatem feciſſe: ut in rebus divina bonitas præſumitur: Neceſſe eſt autem quod divina bonitas (quæ in ſe eſt una & ſimplex) multiformiter repræſentetur in rebus, propter hoc quod res creatæ ad ſimplicitatem divinam attingere non poſſunt. Et inde eſt quòd ad completionem univerſi requiruntur diverſi gradus rerum, quarum quædam altum, & quædam infimum locum teneant in univerſo. Et ut multiformitas graduum conſervetur in rebus, Deus permittit aliqua mala fieri, ne multa bona impediãtur, ut ſuprà dictum * eſt. Sic igitur conſideremus totum genus humanum, ſicut totam rerum univerſitatem. Voluit igitur Deus in hominibus quantum ad aliquos, quos prædeſtinat, ſuam repræſentare bonitatem per modum miſericordiæ parcendo: & quantum ad aliquos, quos reprobat per modum iuſtitiæ puniendo. Et hæc eſt ratio quare Deus quoſdam eligit, & quoſdam reprobat. Et hanc cauſam aſſignat Apoſt. ad Rom. 9. dicens: *Volens Deus oſtendere iram*, id eſt vindictam iuſtitiæ, *& notam facere potentiam ſuam ſuſtinuit*, id eſt permittit, *in multa patientia vaſa iræ apta in interitum, ut oſtenderet divitias gloriæ ſuæ in vaſa miſericordiæ quæ præparavit in gloriam.* Et 2. Tim. 2. dicit: *In magna domo non ſolùm ſunt vaſa aurea & argentea, ſed etiam lignea & & fictilia: Et quædam quidem in honorem, quædam in contumeliam.* Sed quare hos elegit in gloriam, & illos reprobavit,

* qu. 22. art. 2. Aug l. 1. ad Simp. qu. 2. Et de præd. & grat. c. 3. & l. 6. hyp. g. & præd. Sanct. c. 12. & l. 2. c, 8.

non habet rationem, niſi divinam voluntatem. Unde Auguſt. * dicit ſuper Ioannem: (tract. 26.) *Quare hunc trahat, & illum non trahat, noli velle diiudicare, ſi non vis errare.* Sicut etiam in rebus naturalibus poteſt aſſignari ratio, cùm prima materia tota ſit in ſe uniformis, quare una pars ejus eſt ſub forma ignis, & alia ſub forma terræ à Deo in principio condita, ut ſic ſit diverſitas ſpecierum in rebus naturalibus: ſed quare hæc pars materiæ eſt ſub iſta forma, & illa ſub alia, dependet ex ſimplici divina voluntate: ſicut ex ſimplici voluntate artificis dependet quòd ille lapis eſt in iſta parte parietis, ille in alia: quamvis ratio artis habeat quod aliqui ſint in hac, & aliqui ſint in illa. Neque tamen propter hoc eſt iniquitas apud Deum, ſi inæqualia non inæqualibus præparat. Hoc enim eſſet contra iuſtitiæ rationem, ſi prædeſtinationis effectus ex debito redderetur, & non daretur ex gratia. In his enim quæ ex gratia dantur, poteſt aliquis pro libito ſuo dare cui vult, plus, vel minus (dummodo nulli ſubtrahat debitum) abſque præiudicio iuſtitiæ. Et hoc eſt quod dicit paterfam. l. Matth: 20. cap. *Tolle quod tuum eſt, & vade. An non licet mihi quod volo facere.*

* Tract. 26. non rem. à princ. p. tom. 9.

Articulus VI.

Utrum prædeſtinatio ſit certa.

Ad sextum ſic proceditur. Videtur quòd prædeſtinatio non ſit certa. Quia ſuper illud Apocal. 3. cap. *Tene quod habes, ne alius accipiat coronam tuam*, dicit * Aug. (lib. de correct. & gratia c. 13.) quòd *alius non eſt accepturus, niſi iſte perdiderit.* Poteſt ergo & acquiri & perdi corona, quæ eſt prædeſtinationis effectus. Non eſt igitur prædeſtinatio certa.

1. d. 40. q. 3. art. unic. & 5. quodl. q. 1. ar. 2. & 11. quodl. ar. 3. & 12. quodl. ar. 3. & ver. q. 6. ar. 3. & 5. & ad Hebr. 12. lect. 4. co. 4. fin.

¶ 2. Præterea, Poſito poſſibili nullum ſequitur impoſſibile. Poſſibile eſt autem aliquem prædeſtinatum (ut Petrum) peccare, & tunc occidi. Hoc autem poſito, ſequitur prædeſtinationis effectum fruſtrari. Hoc igitur non eſt impoſſibile. Non ergo eſt prædeſtinatio certa.

¶ 3 Præterea, Quicquid Deus potuit, poteſt. Sed potuit non prædeſtinare quem prædeſtinavit. Ergo nunc poteſt non prædeſtinare. Ergo prædeſtinatio non eſt certa.

Sed contra eſt; quòd ſuper illud Rom. 8. *Quos præſcivit; hos & prædeſtinavit*, &c. dicit gloſſa. *Prædeſtinatio* † *eſt præſcientia & præparatio beneficiorum Dei, qua certiſſime liberantur quicunque liberantur.*

* lib. de correp. & grat. c. 13. ☞. † Sumitur ex Aug. lib. de bono perſever. c. 14. t. 7.

Conclusio.

Prædeſtinatio non ita certa eſt, quod prædeſtinatis neceſſitatem imponat: ſed ſicut ſtante infallibili providentiæ ordine multa contingenter eveniunt, ita certus eſt prædeſtinationis ordo, quòd iuxta arbitrij libertatem prædeſtinationis effectus contingenter eveniunt.

Respondeo dicendum quòd prædeſtinatio certiſſimè & infallibiliter conſequitur ſuum effectum, nec tamen imponit neceſſitatem, vt ſcilicet effectus eius ex neceſſitate proveniat. Dictum eſt * enim ſupra, quod prædeſtinatio eſt pars providentiæ: ſed non omnia quæ providentiæ ſubduntur, neceſſaria ſunt; ſed quædam contingenter eveniunt, ſecundum conditionem cauſarum proximarum, quas ad tales effectus divina providentia ordinavit. Et tamen providentiæ ordo eſt infallibilis, ut ſuprà † oſtenſum eſt. Sic igitur & ordo prædeſtinationis eſt certus, & tamen libertas arbitrij non tollitur, ex qua contingenter provenit prædeſtinationis effectus.

* Art. 1. huius q.

† qu. 22. art. 4.

Ad hoc etiam conſideranda ſunt quæ ſuprà † dicta ſunt de divina ſcientia & de divina voluntate, quæ contingentiam à rebus non tollunt, licet certiſſima & infallibilia ſint.

† qu. 14. art. 13. & q. 19. art. 4.

Ad primum ergo dicendum; quod corona dicitur eſſe alicuius dupliciter. Vno modo ex prædeſtinatione divina: & ſic nullus coronam ſuam amittit. Alio modo ex merito gratiæ; Quod enim meremur, quodammodo noſtrum eſt: & ſic ſuam coronam aliquis amittere poteſt per peccatum mortale ſequens. Alius autem illam coronam amiſſam accipit inquantum loco eius ſubrogatur. Non enim permittit Deus aliquos cadere, quin alios erigat, ſecundum illud Iob. 34. *Conteret multos & innumerabiles, & ſtare faciet alios pro eis.* Sic enim in locum Angelorum cadentium ſubſtituti ſunt homines, & in locum Iudæorum Gentiles. Subſtitutus autem in ſtatum gratiæ, etiam quantum ad hoc coronam cadentis accipit, quòd de bonis quæ alius fecit, in æterna vita gaudebit, in qua unuſquiſque gaudebit de bonis tam à ſe, quam ab alijs factis.

Ad secundum dicendum, quòd licet ſit poſſibile eum qui eſt prædeſtinatus, mori in peccato mortali, ſecundum ſe conſideratum, tamen hoc eſt impoſſibile, poſito (prout ſcilicet ponitur) *eũ eſſe prædeſtinatũ.* Unde nõ ſequitur quòd prędeſtinatio falli poſſit.

Ad tertium dicendum, quòd cum prædeſtinatio includat divinam voluntatem, ſicut ſuprà dictum * eſt, quòd Deum velle aliquid creatum eſt neceſſarium ex ſuppoſitione, propter immutabilitatem divinæ voluntatis, non tamen abſolutè ita dicendũ eſt hic de prædeſtinatione. Unde non oportet dicere quod Deus poſſit non prædeſtinare quem prędeſtinavit, *in ſenſu compoſito* accipiendo, licet abſolutè conſiderando, Deus poſſit prædeſtinare, vel non prædeſtinare, ſed ex hoc non tollitur prædeſtinationis certitudo.

* Art. 4. huius q.

Articulus VII.

Utrum numerus prædeſtinatorum ſit certus.

Ad Septimum ſic proceditur. Videtur quod numerus prędeſtinatorum non ſit certus. Numerus enim cui poteſt fieri additio, non eſt certus: ſed numero prædeſtinatorum poteſt fieri additio, ut videtur: Dicitur enim Deut. 1. cap. *Dominus Deus noſter addat ad hunc numerum multa millia*, Gloſ. *diffinitum apud* Deum

1 d. 4. q. 1. art. unic. & verit. q. 6. ar. 4. * Gloſſ. ord. ibid.

Deum, qui novit qui ſunt eius: Ergo numerus prædeſtinatorum non eſt certus.

¶ 2. Præterea, Non poteſt aſſignari ratio quare magis in hoc numero, quàm in alio, Deus homines præordinet ad ſalutem: ſed nihil à Deo ſine ratione diſponitur: Ergo non eſt certus numerus ſalvandorum præordinatus à Deo.

¶ 3. Præterea, Operatio Dei eſt perfectior quàm operatio naturæ. Sed in operibus naturæ bonum invenitur, ut in pluribus; defectus autem & malum, ut in paucioribus. Si igitur à Deo inſtitueretur numerus ſalvandorum; plures eſſent ſalvandi quàm damnandi. Cuius contrarium oſtenditur Matth. 7. ubi dicitur, *Lata & ſpatioſa eſt via quæ ducit ad perditionem; & multi ſunt qui intrant per eam: Anguſta eſt porta & arcta via, quæ ducit ad vitam: & pauci ſunt qui inveniunt eam.* Non ergo eſt præordinatus à Deo numerus ſalvandorum.

lib. de correp. & grat. cap. 13. tom. 7.

Sed contra eſt, quod Aug. dicit in * lib. de correptione & gratia (cap. 13.) *Certus eſt prædeſtinatorum numerus, qui neque augeri poteſt; neque minui.*

Conclusio.

Numerus prædeſtinatorum ſoli Deo certus eſt, non ſolùm formaliter, ſed materialiter; non ſolùm ut cognitus, ſed ut electus & prædiffinitus: non ſic autem certus eſt numerus reproborum.

ar. præced.

Respondeo dicendum, quòd numerus prædeſtinatorum eſt certus. Sed quidam dixerunt eum eſſe certum formaliter, ſed non materialiter: ut puta, ſi diceremus certum eſſe quòd centum vel mille ſalventur; non autem quod hi, vel illi. Sed hoc tollit certitudinem prædeſtinationis, de qua iam * diximus. Et ideò oportet dicere quòd numerus prædeſtinatorum ſit certus Deo, non ſolùm formaliter, ſed etiam materialiter. Sed advertendum eſt, quòd numerus prædeſtinatorum certus Deo dicitur, non ſolùm ratione cognitionis, quia ſcilicet ſcit quot ſunt ſalvandi, (ſic enim Deo certus eſt etiam numerus guttarum pluviæ & arenæ maris:) ſed ratione electionis, & diffinitionis cuiuſdam.

q. 7. ar. 2. & 3.

Ad cuius evidentiam eſt ſciendum, quòd omne agens intendit facere aliquid finitum, ut ex ſupradictis de infinito * apparet. (q. 7.) Quicunque autem intendit aliquam determinatam menſuram in ſuo effectu, excogitat aliquem numerum in partibus eſſentialibus ejus, quæ per ſe requiruntur ad perfectionem totius: Non enim per ſe eligit aliquem numerum in his quæ non principaliter requiruntur, ſed ſolùm propter aliud; ſed in tanto numero accipit hujuſmodi, inquantum ſunt neceſſaria propter aliud. Sicut ædificator excogitat determinatam menſuram domus, & etiam determinatum numerum manſionum, quas vult facere in domo, & determinatum numerum menſuratum parietis vel tecti: Non autem eligit determinatum numerum lapidum, ſed accipit tot quot ſufficiunt ad explendam tantam menſuram parietis. Sic igitur conſiderandum eſt in Deo, reſpectu totius univerſitatis, quæ eſt eius effectus: Præordinavit enim in qua menſura deberet eſſe totum univerſum, & quis numerus eſſet conveniens eſſentialibus partibus univerſi, quæ ſcilicet habent aliquo modo ordinem ad perpetuitatem, quot ſcilicet ſphæræ, quot ſtellæ, quot elementa, quot ſpecies rerum. Individua verò corruptibilia non ordinantur ad bonum univerſi, quaſi principaliter, ſed quaſi ſecundariò, inquantum in eis ſalvatur bonum ſpeciei. Unde licet Deus ſciat numerum omnium individuorum: non tamen numerus vel boum, vel culicum, vel aliquorum hujuſmodi, eſt per ſe præordinatus à Deo, ſed tot hujuſmodi divina providentia producit, quot ſufficiunt ad ſpecierum conſervationem. Inter omnes autem creaturas principalius ordinantur ad bonum univerſi creaturæ rationales, quæ inquantum hujuſmodi incorruptibiles ſunt; & potiſſimè illæ, quæ beatitudinem conſequuntur, quæ immediatiùs attingunt ultimum finem. Unde certus eſt Deo numerus prædeſtinatorum, non ſolùm per modum cognitionis, ſed etiam per modum cuiuſdam principalis præfinitionis. Non ſic autem omnino eſt de numero reproborum; qui videntur eſſe præordinati à Deo in bonum electorum, quibus *omnia cooperantur in bonum.* (ad Rom. 8.) De numero autem omnium prædeſtinatorum hominum quis ſit; dicunt quidam quòd tot ex hominibus ſalvabuntur, quot Angeli ceciderunt. Quidam verò, quòd tot ſalvabuntur quot Angeli remanſerunt. Quidam verò, quòd tot ex hominibus ſalvabuntur quot Angeli ceciderunt, & inſuper tot quot fuerunt Angeli creati. Sed meliùs dicitur, quòd *ſoli Deo eſt cognitus numerus electorum in ſuperna felicitate locandus.* (ex collecta pro vivis ac defunctis.

Ad primum ergo dicendum, quòd verbum illud Deuter. eſt intelligendum de illis, qui ſunt prænotati à Deo reſpectu præſentis iuſtitiæ. Horum enim numerus & augetur & minuitur, & non numerus prædeſtinatorum.

Ad secundum dicendum, quòd ratio quantitatis alicuius partis accipienda eſt ex proportione illius partis ad totum. Sic enim eſt apud Deum ratio, quare tot ſtellas fecerit, vel tot rerum ſpecies, & quare tot prædeſtinavit; ex proportione partium principalium ad bonum univerſi.

Ad tertium dicendum, quòd bonum proportionatum communi ſtatui naturæ, accidit ut in pluribus, & deficit in paucioribus. Sed bonum quod excedit communem ſtatum naturæ, invenitur ut in paucioribus, & deficit ut in pluribus. Sicut patet quòd plures homines ſunt qui habent ſufficientem ſcientiam ad regimen vitæ ſuæ, pauciores autem qui hac ſcientia carent, qui *moriones vel ſtulti* dicuntur: ſed pauciſſimi ſunt reſpectu aliorum qui attingunt ad habendam profundam ſcientiam intelligibilium rerum. Cùm igitur beatitudo æterna in viſione Dei conſiſtens excedat communem ſtatum naturæ. & præcipuè ſecundum quod eſt gratia deſtituta per corruptionem originalis peccati, pauciores ſunt qui ſalvantur. Et in hoc etiam maximè miſericordia Dei apparet, quòd aliquos in illam ſalutem erigit; à qua plurimi deficiunt ſecundum communem curſum & inclinationem naturæ.

Articulus VIII.

Utrum prædeſtinatio poſſit iuvari precibus ſanctorum.

1. d. 41. a. 4. & 1. diſt. 17. ar. 3. q. 10 3. & 4. diſt. 45. q. 3. a. 3. & 5. & verit. q. 6. ar. 6.

Ad octavum ſic proceditur. Videtur quòd prædeſtinatio non poſſit iuvari precibus ſanctorum. Nullum enim æternum impeditur ab aliquo temporali: Et per conſequens non poteſt temporale iuvare ad hoc quod aliquod æternum ſit. Sed prædeſtinatio eſt æterna: Cùm igitur preces ſanctorum ſint temporales, non poſſunt iuvare ad hoc quod aliquis prædeſtinetur. Non ergo prædeſtinatio iuvatur precibus ſanctorum.

¶ 2. Præterea, Sicut nihil indiget auxilio, niſi propter defectũ cognitionis; ita nihil indiget auxilio, niſi propter defectum virtutis. Sed neutrum horũ competit Deo prædeſtinanti. Unde dicitur Rom. 11. *Quis adiuvit ſpiritum Domini; aut quis conſiliarius eius fuit?* Ergo prædeſtinatio non iuvatur precibus ſanctorum.

¶ 3. Præterea, Ejuſdem eſt adiuvari & impediri. Sed prædeſtinatio nõ poteſt aliquo impediri. Ergo non poteſt aliquo iuvari.

Gregor. l. 1. Dial. c. 8.

Sed contra eſt, quòd dicitur Gen. 25. quod *Iſaac rogavit Deum pro Rebecca uxore ſua, & dedit conceptum Rebeccæ.* Ex illo autem conceptu natus eſt Iacob, qui prædeſtinatus fuit. Non autem fuiſſet impleta prædeſtinatio, ſi natus non fuiſſet. Ergo prædeſtinatio iuvatur precibus ſanctorum.

Conclusio.

Prædeſtinatio, quoad ipſam præordinationem nullo iuvari poteſt: quo verò ad effectum, iuvari ſanctorum precibus poteſt, ac multis aliis operibus.

Respondeo dicendum, quòd circa hanc quæſtionem diverſi errores fuerunt. Quidam enim attendentes certitudinem divinæ prædeſtinationis, dixerunt ſuperfluas eſſe orationes, vel quicquid aliud fiat ad ſalutem æternam conſequendam: quia his factis vel non factis prædeſtinati conſequuntur, reprobati non conſequuntur. Sed contra hoc ſunt omnes admonitiones ſacræ Scripturæ exhortantes ad orationem, & ad alia bona opera. Alij verò dixerunt quòd per orationes mutatur divina prædeſtinatio. Et hæc dicitur fuiſſe opinio Ægyptiorum, qui ponebant ordinationem divinam, quam *Fatum* appellabant, aliquibus ſacrificiis & orationibus impediri poſſe. Sed contra hoc etiam eſt auctoritas ſacræ Scripturæ. Dicitur enim 1. Reg. 15. *Porrò triumphator Iſraël non parcet, neque pœnitudine flectetur.* Et Rom. 11. dicitur; quòd *ſine pœnitentia ſunt dona Dei & vocatio.* Et ideò, aliter dicendum, quod in prædeſtinatione duo ſunt conſideranda, ſcilicet ipſa præordinatio divina, & effectus eius. Quantum igitur ad primum; nullo modo prædeſtinatio iuvatur precibus ſanctorum: Non enim precibus ſanctorum fit quòd aliquis prædeſtinetur à Deo. Quantum verò ad ſecundum, dicitur prædeſtinatio iuvari precibus ſanctorum, & aliis bonis operibus: quia providentia (cuius prædeſtinatio eſt pars) non ſubtrahit cauſas ſecundas, ſed ſic providet effectus, ut etiam ordo cauſarum ſecundarum ſubiaceat providentiæ. Sicut igitur à Deo ſic providentur naturales effectus, ut etiam cauſæ naturales ad illos naturales effectus ordinentur, ſine quibus illi effectus non provenirent; ita ſic prædeſtinatur à Deo ſalus alicuius, ut etiam ſub ordine prædeſtinationis cadat quicquid hominem promovet in ſalutem, vel orationes propriæ, vel aliorum, vel alia bona, vel quicquid hujuſmodi, ſine quibus aliquis ſalutem non conſequitur. Unde prædeſtinatis conandum eſt ad bene operandum & orandum, quia per hujuſmodi prædeſtinationis effectus certitudinaliter impletur. Propter quod dicitur 2. Pet. 1. *Satagite ut per bona opera certam veſtram vocationem & electionem faciatis.*

Ad primum ergo dicendum, quòd ratio illa oſtendit, quòd prædeſtinatio non iuvatur precibus ſanctorum quantum ad ipſam præordinationem.

Ad secundum dicendum, quòd aliquis dicitur adiuvari per alium dupliciter. Uno modo in quantum ab eo accipit virtutem, & ſic adiuvari, infirmi eſt, unde Deo non competit: & ſic intelligitur illud, *Quis adiuvit ſpiritum Domini?* Alio modo dicitur quis adiuvari per aliquem, per quem exequitur ſuam operationem, ſicut dominus per miniſtrum. Et hoc modò Deus adiuvatur per nos inquantum exequitur ſuam ordinationem, ſecundum illud 1. ad Cor. 3. *Dei enim adiutores ſumus.* Neque hoc eſt propter defectum divinæ virtutis, ſed quia utitur cauſis mediis, ut ordinis pulchritudo ſervetur in rebus, & ut etiam creaturis dignitatem cauſalitatis communicet.

qu. 19. art. 6.

Ad tertium dicendum, quòd ſecundæ cauſæ non poſſunt egredi ordinem cauſæ primæ univerſalis, (ut ſuprà dictum * eſt,) ſed ipſum exequuntur, Et ideò prædeſtinatio per creaturas poteſt adiuvari, ſed non impediri.

QUÆSTIO XXIV.

De Libro vitæ, in tres articulos diviſa.

Deinde conſiderandum eſt de libro vitæ.

Et circa hoc quæruntur tria:

¶ Primò, quid ſit liber vitæ.

¶ Secundò, cuius vitæ ſit liber.

¶ Tertiò, utrum aliquis poſſit deleri de libro vitæ.

ARTICULUS PRIMUS.

Vtrum liber vitæ ſit idem quod prædeſtinatio.

*1.d.40. q.1. a.1. 2.5. & 3. d. q. 1.a.2.q. 2.per totum. & q.1. & ver.q.7. a.1. & Pſal. 10. & 68. & Phil. & co.1.fin. * Gloſſ. interlin. ibid. † lib.20. de civit. Dei.c.14. à medio, tom.5. * Gloſſ. ord. ibid. & ſumitur ex Caſſ. ibi.*

AD PRIMUM ſic proceditur. Videtur, quòd liber vitæ non ſit idem quod prædeſtinatio. Dicitur enim Eccl.24. *Hæc omnia liber vitæ.* * Gloſſ. (interlin.) id eſt, *Novum & Vetus teſtamentum.* Hoc autem non eſt prædeſtinatio. Ergo liber vitæ non eſt idem quod prædeſtinatio.

¶ 2. Præterea, Auguſt. in † lib.20. de Civit. Dei, (cap.14) ait, quod liber vitæ eſt *quædam vis divina, qua fiet ut cuicumque opera ſua bona vel mala in memoriam reducantur.* Sed vis divina non videtur pertinere ad prædeſtinationem, ſed magis attribuitur potentiæ. Ergo liber vitæ non eſt idem quod prædeſtinatio.

¶ 3. Præterea, Prædeſtinationi opponitur reprobatio. Si igitur liber vitæ eſſet idem quod prædeſtinatio: inveniretur *liber mortis*, ſicut *liber vitæ*.

SED CONTRA eſt, quod dicitur in * Gloſſ. ſuper illud Pſ.68. *Deleantur de libro viventium. Liber iſte eſt notitia Dei, qua prædeſtinavit ad vitam quos præſcivit.*

CONCLUSIO.

Liber vitæ in Deo metaphoricè dictus, eſt firma notitia ſignificativa prædeſtinatorum.

† a.4.q. præcen.

RESPONDEO dicendum, quòd *liber vitæ* in Deo dicitur metaphoricè, ſecundum ſimilitudinem à rebus humanis acceptam. Eſt enim conſuetum apud homines, quòd illi qui ad aliquid eliguntur, conſcribuntur in libro: utpote milites, vel conſiliarii, qui olim dicebantur *Patres conſcripti.* Patet autem ex præmiſſis †, quod omnes prædeſtinati eliguntur à Deo ad habendam vitam æternam: Ipſa ergo prædeſtinatorum conſcriptio dicitur liber vitæ. Dicitur autem metaphoricè aliquid conſcriptum in intellectu alicuius, quod firmiter in memoria tenet, ſecundum illud Proverb.3. *Ne obliviſcaris legis meæ, & præcepta mea cor tuum cuſtodiat.* Et poſt pauca ſequitur; *Deſcribe illa in tabulis cordis tui.* Nam & in libris materialibus aliquid conſcribitur ad ſuccurrendum memoriæ. Unde ipſa Dei notitia, qua firmiter retinet ſe aliquos prædeſtinaſſe ad vitam æternam, dicitur *liber vitæ.* Nam ſicut ſcriptura libri eſt ſignum eorum quæ fienda ſunt; ita Dei notitia eſt quoddam ſignum apud ipſum, eorum qui ſunt perducendi ad vitam æternam, ſecundum illud 1. Timoth.2. *Firmum fundamentum Dei ſtat, habens ſignaculum hoc: Novit dominus qui ſunt eius.*

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd liber vitæ poteſt dici dupliciter. Uno modo conſcriptio eorum qui ſunt electi ad vitam; & ſic loquimur nunc de libro vitæ. Alio modo poteſt dici liber vitæ conſcriptio eorum quæ ducunt in vitam. Et hoc dupliciter: Vel ſicut agendorum & ſic novum & vetus teſtamentum dicitur *liber vitæ:* Vel ſicut iam factorum; & ſic illa vis divina, qua fiet ut cuilibet in memoriam reducantur facta ſua, dicitur *liber vitæ.* Sicut etiam *liber militiæ* poteſt dici, vel in quo ſcribuntur electi ad militiam, vel in quo traditur ars militaris, vel in quo recitantur facta militum. Unde patet ſolutio. AD SECUNDUM.

AD TERTIUM dicendum, quòd non eſt conſuetum conſcribi eos qui repudiantur, ſed eos qui eliguntur. Unde reprobationi non reſpondet *liber mortis*, ſicut prædeſtinationi *liber vitæ.*

AD QUARTUM dicendum, quòd ſecundum rationem differt *liber vitæ*, à prædeſtinatione. Importat enim notitiam prædeſtinationis; ſicut etiam ex Gloſſa inducta apparet *.

** In ar. ſed contra.*

ARTICULUS II.

Vtrum liber vitæ ſit ſolum reſpectu vitæ gloriæ prædeſtinatorum.

Ver.q.7. a.5. 6. & 7. & 3. d.31.q.1. ar.2.q.1.

AD SECUNDUM ſic proceditur. Videtur quòd liber vitæ non ſit ſolùm reſpectu vitæ gloriæ prædeſtinatorum. Liber enim vitæ eſt notitia vitæ. Sed Deus per vitam ſuam cognoſcit omnem aliam vitam. Ergo *liber vitæ* præcipue dicitur reſpectu vitæ divinæ; & non ſolùm reſpectu vitæ prædeſtinatorum.

¶ 2. Præterea, Sicut vita gloriæ eſt à Deo, ita vita naturæ. Si igitur notitia vitæ gloriæ dicitur *liber vitæ*, etiam notitia vitæ naturæ dicetur *liber vitæ.*

¶ 3. Præterea, Aliqui eliguntur ad gratiam, qui non eliguntur ad vitam gloriæ, ut patet per id quod dicitur Ioann.6. *Nonne duodecim vos elegi, & unus ex vobis diabolus eſt?* Sed *liber vitæ* eſt conſcriptio electionis divinæ, ut * dictum eſt: Ergo etiam eſt reſpectu vitæ gratiæ.

** ar. præced.*

SED CONTRA eſt, quòd *liber vitæ* eſt notitia prædeſtinationis, ut dictum * eſt ſed prædeſtinatio non reſpicit vitam gratiæ, niſi ſecundum quod ordinatur ad gloriam; non enim ſunt prædeſtinati qui habent gratiam, & deficiunt à gloria. Liber igitur vitæ non dicitur niſi per reſpectum gloriæ.

** ar. præced.*

CONCLUSIO.

Liber vitæ propriè vitam gloriæ reſpicit, cùm in eo conſcripti ſint qui à Deo eliguntur.

** ar. præced.*

RESPONDEO dicendum, quòd *liber vitæ*, ut dictum * eſt, importat conſcriptionem quamdam, ſive notitiam electorum ad vitam. Eligitur autem aliquis ad id quod non competit ſibi ſecundum ſuam naturam; Et iterum id ad quod eligitur aliquis, habet rationem finis, non enim miles eligitur aut conſcribitur ad hoc quòd armetur, ſed ad hoc quòd pugnet: hoc enim eſt proprium officium, ad quod militia ordinatur. Finis autem ſupra naturam exiſtens, eſt vita gloriæ, ut ſupra * dictum eſt. (quæſt.23.) Unde propriè liber vitæ reſpicit vitam gloriæ.

** qu 23. art.1.*

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd vita divina, etiam prout eſt glorioſa, eſt Deo naturalis. Unde reſpectu eius non eſt electio, & per conſequens neque *liber vitæ.* Non enim dicimus quod aliquis homo eligatur ad habendum ſenſum, vel aliquid eorum quæ conſequuntur naturam. Unde per hoc etiam patet ſolutio.

AD SECUNDUM. Reſpectu enim vitæ naturalis non eſt electio, neque *liber vitæ.*

AD TERTIUM dicendum, quòd vita gratiæ non habet rationem finis, ſed rationem eius quod eſt ad finem: Unde ad vitam gratiæ non dicitur aliquis eligi, niſi inquantum vita gratiæ ordinatur ad gloriam. Et propter hoc, illi qui habent gratiam, & excidunt à gloria, non dicuntur eſſe electi ſimpliciter, ſed ſecundum quid. Et ſimiliter non dicuntur eſſe ſcripti ſimpliciter in libro vitæ, ſed ſecundum quid; prout, ſcilicet de eis in ordinatione & notitia divina exiſtit quòd ſint habituri aliquem ordinem ad vitam æternam, ſecundum participationem gratiæ.

ARTICULUS III.

Vtrum aliquis deleatur de libro vitæ.

*1.d.31. q.1.a.1. & diſt. 46.q.1. a.1.2.5. & q.23. & Phil. 4.co.1. fin. & Hebr.12. lib.4.co. 4.fin. * l.20. de civ. Dei, c.15. in fin.co.3.*

AD TERTIUM ſic proceditur. Videtur quòd nullus deleatur de libro vitæ. Dicit enim Auguſt. in * 20. de Civitat. Dei, (c.15.) quod præſcientia Dei quæ non poteſt falli, *liber vitæ* eſt. Sed à præſcientia Dei non poteſt aliquid ſubtrahi: Similiter neque à prædeſtinatione. Ergo nec de libro vitæ poteſt aliquid deleri.

¶ 2. Præterea, Quidquid eſt in aliquo, eſt in eo per modum eius in quo eſt: ſed *liber vitæ eſt* quid æternum & immutabile. Ergo quicquid eſt in eo; eſt ibi non temporaliter, ſed immobiliter & indelibiliter.

¶ 3. Præterea, Deletio ſcripturæ opponitur. Sed aliquis non poteſt de novo ſcribi in libro vitæ. Ergo neque inde deleri poteſt.

SED CONTRA eſt, quòd dicitur in Pſalm.68. *Deleantur de libro viventium.*

CONCLUSIO.

Cùm liber vitæ, conſcriptio ſit ordinatorum ad vitam æternam ex prædeſtinatione & præſenti gratia, deleri aliquos de libro vitæ non ſolùm ſecundum hominum opinionem, ſed ſecundum rei veritatem, aſſerendum eſt.

RESPONDEO dicendum, quod quidam dicunt, quòd de libro vitæ nullus poteſt deleri ſecundum rei veritatem, poteſt tamen aliquis deleri ſecundum opinionem hominum: Eſt enim conſuetum in Scripturis ut aliquid dicatur fieri, quando innoteſcit; & ſecundum hoc aliqui dicuntur eſſe ſcripti in libro vitæ, inquantum homines opinantur eos ibi ſcriptos, propter præſentem iuſtitiam quam in eis vident: ſed quando apparet vel in hoc ſæculo vel in futuro, quod ab hac iuſtitia exciderunt, dicuntur inde deleri. Et ſic etiam exponitur in * Gloſſ. Deletio talis, ſuper illud Pſal.68. *Deleantur de libro viventium.* Sed quia non deleri de libro vitæ ponitur inter præmia iuſtorum, ſecundum illud Apoc.3. *Qui vicerit, ſic veſtietur veſtimentis albis, & non delebo nomen eius de libro vitæ:* (quod autem ſanctis repromittitur, non eſt ſolum in hominum opinione,) poteſt dici, quod deleri vel non deleri de libro vitæ, non ſolum ad opinionem hominum referendum eſt, ſed etiam quantum ad rem. Eſt enim *liber vitæ* conſcriptio ordinatorum in vitam æternam. Ad quam ordinatur aliquis ex duobus, ſcilicet ex prædeſtinatione divina, & hæc ordinatio nunquam deficit: & ex gratia. Quicunque enim gratiam habet, ex hoc ipſo dignus eſt vita æterna. Et hæc ordinatio deficit interdum: quia aliqui ordinati ſunt ex gratia habita, ad habendum vitam æternam, à qua tamen deficiunt per peccatum mortale. Illi igitur qui ſunt ordinati ad habendum vitam æternam ex prædeſtinatione divina, ſunt ſimpliciter ſcripti in libro vitæ, quia ſunt ibi ſcripti ut habituri vitam æternam in ſeipſa; & iſti nunquam delentur de libro vitæ. Sed illi qui ſunt ordinati ad habendum vitam æternam, non ex prædeſtinatione divina, ſed ſolùm ex gratia, dicuntur eſſe ſcripti in libro vitæ, non ſimpliciter, ſed ſecundum quid: quia ſunt ibi ſcripti, ut habituri vitam æternã non in ſeipſa; ſed in ſua cauſa. Et tales poſſunt deleri de libro vitæ, ut deletio non referatur ad notitiam Dei, quaſi Deus aliquid præſciat; poſtea neſciat, ſed ad rem ſcitam: quia ſcilicet Deus ſcit aliquem priùs ordinari in vitam æternam: & poſtea non ordinari; cùm deficit à gratia.

** Gloſſa ord. ibid. Pſal.68.*

AD PRIMUM ergo dicendum, quod deletio (ut * dictum eſt) non refertur ad librum vitæ ex parte præſcientiæ, quaſi in Deo ſit aliqua mutabilitas; ſed ex parte præſcitorum, quæ ſunt mutabilia.

** In cor. art.*

AD SECUNDUM dicendum, quòd licèt res in Deo ſint immutabiliter, tamen in ſeipſis mutabiles ſunt. Et ad hoc pertinet deletio libri vitæ.

AD TERTIUM dicendum, quòd eo modo, quo aliquis dicitur deleri de libro vitæ, poteſt dici quòd ibi ſcribatur de novo: vel ſecundum opinionem hominum, vel ſecundum quòd de novo incipit habere ordinem ad vitam æternam per gratiam: Quod etiam ſub divina notitia comprehenditur, licet non de novo.

QUÆSTIO XXV.

De divina potentia: in ſex articulos diviſa.

POST conſiderationem divinæ præſcientiæ & voluntatis, & eorum quæ ad hoc pertinent, reſtat conſiderandum de divina potentia.

Et circa hoc quæruntur ſex:

¶ Primò, utrum in Deo ſit potentia.
¶ Secundò, utrum eius potentia ſit infinita.
¶ Tertiò, utrum ſit omnipotens.

¶ Quartò,

Digitized by Google

¶ Quartò, utrum poſſit facere quòd ea quæ ſunt præterita, non fuerint.

¶ Quintò, utrum Deus poſſit facere quæ non facit, vel prætermittere quæ facit.

¶ Sextò, utrum quæ facit, poſſit facere meliora.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum in Deo ſit potentia.

1.d.42. q.1.ar.1. & 1.con. c.16.& l.2.c.7. 8 9. & po.q.1. ar.1.

AD PRIMUM ſic proceditur. Videtur quod in Deo non ſit potentia. Sicut enim prima materia ſe habet ad potentiam, ita Deus (qui eſt agens primum) ſe habet ad actum. Sed prima materia ſecundum ſe conſiderata, eſt abſque omni actu; Ergo agens primum (quod eſt Deus) eſt abſque omni potentia.

* lib.9. Metaph. text.19. tom.3. † qu.3. art.3.

¶ 2. Præterea, Secundum Philoſ.* in 9. Met. (text.9.) qualibet potentia melior eſt ejus actus; nam forma melior eſt quàm materia, & actio quàm potentia activa, eſt enim finis eius. Sed nihil eſt melius eo quod eſt in Deo, quia quicquid eſt in Deo, eſt Deus, ut ſuprà † oſtenſum eſt. (qu.3.) Ergo nulla potentia eſt in Deo.

* qu.14. ar.8.& q.19 ar. 4.

¶ 3. Præterea, Potentia eſt principium operationis. Sed operatio divina eſt ejus eſſentia, cùm in Deo nullum ſit accidens; Eſſentiæ autem divinæ non eſt aliquod principium. Ergo ratio potentiæ Deo non convenit.

¶. 4. Præterea, ſuprà * oſtenſum eſt, quòd ſcientia Dei & voluntas eius ſunt cauſa rerum: Cauſa autem & principium idem ſunt: Ergo non oportet in Deo aſſignare potentiam, ſed ſolùm ſcientiam & voluntatem.

SED CONTRA eſt, quod dicitur in Pſalm.88. *Potens es Domine, & veritas tua in circuitu tuo.*

CONCLUSIO.

Cùm Deus ſit maximè in actu ac ſimpliciter perfectus, maximè ei convenit eſſe principium activum, ac proinde in eo eſt potentia activa, non autem paſſiva.

RESPONDEO dicendum, quòd duplex eſt potentia, ſcilicet *paſſiva*, quæ nullo modo eſt in Deo: & *activa*, quam oportet in Deo ſummè ponere. Manifeſtum eſt enim, quod unumquodque, ſecundum quod eſt actu & perfectum, ſecundum hoc eſt principium activum alicuius: Patitur autem unumquodque ſecundum quod eſt deficiens & imperfectum. Oſtenſum * eſt autem ſupra, quòd Deus eſt purus actus & ſimpliciter & univerſaliter perfectus, neque in eo aliqua imperfectio locum habet: Unde maximè competit ei eſſe principium activum, & nullo modo pati. Ratio autem activi principij convenit potentiæ activæ. Nam potentia activa eſt principium agendi in aliud: potentia verò paſſiva eſt principium patiendi ab alio, ut Philoſophus dicit † 5. Metaph. Relinquitur ergo quòd in Deo maximè ſit potentia activa.

* q.3.ar. 2.q.4.ar. 1.& 2.

† lib.5. Metaph. text.17. tom.3.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd potentia activa non dividitur contra actum, ſed fundatur in eo, nam unumquodque agit ſecundum quod eſt actu: potentia verò paſſiva dividitur contra actum: nam unumquodque patitur ſecundum quod eſt in potentia. Unde hæc potentia excluditur à Deo, non autem activa.

AD SECUNDUM dicendum, quòd quandocumque actus eſt aliud à potentia, oportet quòd actus ſit nobilior potentia: Sed actio Dei non eſt aliud ab eius potentia, ſed utrumque eſt eſſentia divina: quia nec *eſſe* eius eſt aliud ab eius eſſentia. Unde non oportet quòd aliquid ſit nobilius quam potentia Dei.

AD TERTIUM dicendum, quòd potentia in rebus creatis non ſolùm eſt principium actionis, ſed etiam effectus. Sic igitur in Deo ſalvatur ratio potentiæ quantum ad hoc quòd eſt principium effectus, non autem quantum ad hoc quod eſt principium actionis, quæ eſt divina eſſentia, niſi fortè ſecundum modum intelligendi, prout divina eſſentia, (quæ in ſe ſimpliciter præhabet quicquid perfectionis eſt in rebus creatis) poteſt intelligi & ſub ratione actionis, & ſub ratione potentiæ: ſicut etiam intelligitur & ſub ratione ſuppoſiti habentis naturam, & ſub ratione naturæ. Sic igitur in Deo ſalvatur ratio potentiæ, quantum ad hoc quod eſt principium effectus.

AD QUARTUM dicendum, quòd potentia non ponitur in Deo ut aliquid differens à ſcientia & à voluntate, ſecundum rem; ſed ſolùm ſecundum rationem: inquantum ſcilicet potentia importat rationem principij exequentis id quod voluntas imperat, & ad quod ſcientia dirigit. Quæ tria Deo ſecundum idem conveniunt. Vel dicendum, quòd ipſa ſcientia vel voluntas divina ſecundum quod eſt principium effectivum, habet rationem potentiæ. Unde conſideratio ſcientiæ & voluntatis præcedit in Deo conſiderationem potentiæ, ſicut cauſa præcedit operationem & effectum.

ARTICULUS II.

Utrum potentia Dei ſit infinita.

1.d.43. q.1.ar.1. & 4. con. c 44.con. 2 & c. 65.13. & po.q. 1 art.2. & op 2. c.19 & op.9.q 4.& 12. Metaph. l.6 fin. * text. 63.64.& 65.c 3. † lib.8. Phyſ. text.69. tom.2.

AD SECUNDUM ſic proceditur. Videtur quòd potentia Dei non ſit infinita. Omne enim infinitum eſt imperfectum, ſecundum Philoſ.* in 3. Phyſ. (text.63. & ſeq.) Sed potentia Dei non eſt imperfecta. Ergo non eſt infinita.

¶ 2. Præterea, Omnis potentia manifeſtatur per effectum, alias fruſtra eſſet, Si igitur potentia Dei eſſet infinita, poſſet facere effectum infinitum. Quod eſt impoſſibile.

¶ 3. Præterea, Philoſophus probat in † octavo Phyſicorum, quòd *ſi potentia alicuius corporis eſſet infinita, moveret in inſtanti*, Deus autem non movet in inſtanti, ſed movet creaturam ſpiritualem per tempus, creaturam verò corporalem per locum & tempus, ſecundum Aug. * octavo ſuper Geneſim ad litteram Non ergo eſt eius potentia infinita.

* lib.8. ſuper Gen.q. 20.18 & 23. tom.3. † l.8. non multum procul. ante med.

SED CONTRA eſt, quòd dicit Hilar. † octavo de Trin. quòd *Deus eſt immenſæ virtutis, vivens, & potens.* Omne autem immenſum eſt infinitum. Ergo virtus divina eſt infinita.

CONCLUSIO.

Cùm eſſe Dei ſit infinitum, eius potentia activa eſt infinita.

* a præc. † qu.7. art.1.

RESPONDEO dicendum, quòd ſicut iam dictum * eſt, ſecundum hoc potentia activa invenitur in Deo, ſecundum quod ipſe actu eſt: *Eſſe* autem eius eſt infinitum, in quantum non eſt limitatum per aliquid recipiens, ut patet per hæc quæ ſupra dicta † ſunt, cùm de infinitate divinæ eſſentiæ ageretur (qu.7.a.1.) Unde neceſſe eſt quòd activa potentia Dei ſit infinita. In omnibus enim agentibus hoc invenitur, quòd quantò aliquod agens perfectiùs habet formam qua agit, tantò eſt maior ejus potentia in agendo: Sicut quantò aliquid eſt magis calidum, tantò habet maiorem potentiam ad calefaciendum; & haberet utique potentiam infinitam ad calefaciendum ſi eius calor eſſet infinitus. Unde, cùm ipſa eſſentia divina (per quam Deus agit) ſit infinita, (ſicut ſuprà * oſtenſum eſt, (qu.7.art.1.) ſequitur quòd ejus potentia ſit infinita.

* qu.7. art.1.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd Philoſophus loquitur de infinito, quòd eſt ex parte materiæ non terminatæ per formam: cuiuſmodi eſt infinitum quòd congruit quantitati. Sic autem non eſt infinita divina eſſentia (ut ſupra * oſtenſum eſt (qu.7.a.1.) & per conſequens nec eius potentia. Unde non ſequitur quòd ſit imperfecta.

* qu.7. art.1.

AD SECUNDUM dicendum, quòd potentia agentis univoci tota manifeſtatur in ſuo effectu. Potentia enim generativa hominis nihil poteſt pluſquam generare hominem. Sed potentia agentis non univoci non tota manifeſtatur in ſui effectus productione. Sicut potentia Solis non tota manifeſtatur in productione alicuius animalis ex putrefactione generati. Manifeſtum eſt autem quòd Deus non eſt agens univocum: Nihil enim aliud poteſt cum eo convenire, neque in ſpecie, neque in genere, ut ſuprà * oſtenſum eſt: Unde relinquitur, quòd effectus eius ſemper eſt minor, quàm potentia eius. Non ergo oportet quòd manifeſtetur infinita potentia Dei in hoc quod producat effectum infinitum. Et tamen etiam ſi nullum effectum produceret, non eſſet Dei potentia fruſtra: quia *fruſtra eſt, quod ordinatur ad finem quem non attingit*: Potentia autem Dei non ordinatur ad effectum ſicut ad finem, ſed magis ipſa eſt finis ſui effectus.

* q.3. ar. 5. & q. 4 art.3.

AD TERTIUM dicendum, quòd Philoſoph. in 8. Phyſic. probat, quòd ſi aliquod corpus haberet potentiam infinitam, moveret in *non tempore*. Et tamen oſtendit quòd potentia motoris cœli eſt infinita: quia movere poteſt tempore infinito. Relinquitur ergo ſecundùm eius intentionem, quòd potentia infinita corporis ſi eſſet, moveret in *non tempore*: non autem potentia incorporei motoris. Cuius ratio eſt, quia corpus, movens aliud corpus, eſt agens univocum, unde oportet quòd tota potentia agentis manifeſtetur in motu. Quia igitur quantò moventis corporis potentia eſt maior, tantò velociùs movet: neceſſe eſt quod ſi fuerit infinita, moveat improportionabiliter citiùs, quòd eſt movere in *non tempore*. Sed movens incorporeum eſt agens non univocum: unde non oportet, quòd tota virtus ejus manifeſtetur in motu, ita quod moveat in *non tempore*: & præſertim, quia movet ſecundum diſpoſitionem ſuæ voluntatis.

ARTICULUS III.

Utrum Deus ſit omnipotens.

1.q0.15. art.1.co. & 1 co. c.12. & 25. & po.q.7. art.1.

AD TERTIUM ſic proceditur, Videtur quod Deus non ſit omnipotens. Moveri enim & pati aliquid, omnium eſt: ſed hoc Deus non poteſt. Ẽt enim immobilis, ut ſuprà dictum * eſt. (q.2.a.3.& q.9.a.1.) Non igitur eſt omnipotens.

* q.2.ar. 3.& q. 9.art.1.

¶ 2. Præterea, Peccare, aliquid agere eſt? Sed Deus non poteſt peccare, neque ſeipſum negare, ut dicitur. 2. Timoth.2. Ergo Deus non eſt omnipotens.

¶ 3. Præterea, De Deo dicitur, quòd *omnipotentiam ſuam parcendo maximè & miſerando manifeſtat.* Ultimum igitur quòd poteſt divina potentia, eſt parcere & miſereri. Aliquid autem eſt multo majus quàm parcere & miſereri; ſicut creare alium mundum, vel aliquid hujuſmodi: Ergo Deus non eſt omnipotens.

* Eſt Ambroſij in hunc locũ.1.Co.

¶ 4. Præterea, Super illud 1. Corint.1. *Stultam fecit Deus ſapientiam huius mundi* dicit * gloſſ. *Sapientiam huius mundi fecit Deus ſtultam, oſtendendo poſſibile, quod illa impoſſibile iudicabat.* Unde videtur quòd non ſit aliquid iudicandum poſſibile, vel impoſſibile ſecundum inferiores cauſas, prout ſapientia huius mundi iudicat, ſed ſecundum potentiam divinam. Si igitur Deus ſit omnipotens, omnia erunt poſſibilia: nihil ergo impoſſibile eſt. Sublato autem impoſſibili tollitur neceſſarium: nam quod neceſſe eſt eſſe, impoſſibile eſt non eſſe. Nihil ergo erit neceſſarium in rebus, ſi Deus eſt omnipotens: hoc autem eſt impoſſibile: Ergo Deus non eſt omnipotens.

SED CONTRA eſt, quod dicitur Luc.1. *Non erit impoſſibile apud Deum omne verbum.*

CONCLUSIO.

Cùm poſſit Deus omnia efficere quæ eſſe poſſunt, non autem ea, quæ contradictionem implicant, omnipotens meritò dicitur.

RESPONDEO dicendum, quòd communiter confitentur omnes Deum eſſe omnipotentem; Sed rationem omnipotentiæ aſſignare, videtur difficile. Dubium enim poteſt eſſe quid comprehendatur

Digitized by Google

hendatur ſub iſta diſtributione, cùm dicitur, *omnia poſſe Deum.* Sed ſi quis rectè conſideret, cùm potentia dicatur ad poſſibilia; cùm Deus omnia poſſe dicitur, nihil rectiùs intelligitur quàm quòd poſſit omnia poſſibilia; & ob hoc *omnipotens* dicatur. *Poſſibile* autem dicitur dupliciter ſecundum Phil. in *. 5. Metaph. Uno modo per reſpectum ad aliquam potentiam, ſicut quod ſubditur humanæ potentiæ, dicitur eſſe poſſibile homini. Non autem poteſt dici quòd Deus dicatur *omnipotens*, quia poſſit omnia quæ ſunt poſſibilia naturæ creatæ quia divina potentia in plura extenditur. Si autem dicatur quòd Deus ſit omnipotens, quia poteſt omnia quæ ſunt poſſibilia ſuæ potentiæ, erit circulatio in manifeſtatione omnipotentiæ: hoc enim non erit aliud quàm dicere quòd Deus eſt *omnipotens*, quia poteſt omnia quæ poteſt; relinquitur igitur quòd Deus dicatur *omnipotens*, quia poteſt omnia poſſibilia abſolutè, quod eſt alter modus dicendi *poſſibile*. Dicitur autem aliquid *poſſibile* vel *impoſſibile* abſolutè ex habitudine terminorum: *Poſſibile* quidem abſolutè, quia prædicatum non repugnat ſubiecto; ut Socratem ſedere. *Impoſſibile* verò abſolutè, quia prædicatum repugnat ſubiecto, ut hominem eſſe aſinum. Eſt autem conſiderandum quòd cùm unumquodque agens agat ſibi ſimile, unicuique potentiæ activæ correſpondet *poſſibile*, ut objectum proprium ſecundum rationem illius actus, in quo fundatur potentia activa. Sicut potentia calefactiva refertur ut ad proprium objectum ad omne calefactibile. *Eſſe* autem divinum, ſuper quod ratio divinæ potentiæ fundatur, eſt eſſe infinitum non limitatum ad aliquod genus entis, ſed præhabens in ſe totius *eſſe* perfectionem. Unde quicquid habet vel poteſt habere rationem entis, continetur ſub poſſibilibus abſolutis, reſpectu quorum Deus dicitur *omnipotens*. Nihil autem opponitur rationi entis niſi non ens. Hoc igitur repugnat rationi *poſſibilis abſoluti* (quod ſubditur divinæ omnipotentiæ) quod implicat in ſe, *eſſe & non eſſe* ſimul: Hoc enim omnipotentiæ non ſubditur, non propter defectum divinæ potentiæ, ſed quia non poteſt habere rationem factibilis, neque poſſibilis. Quæcumque igitur contradictionem non implicant, ſub illis poſſibilibus continentur, reſpectu quorum dicitur Deus *omnipotens*: Ea verò quæ contradictionem implicant, ſub divina omnipotentia non continentur, quia non poſſunt habere poſſibilium rationem. Unde convenientius dicitur, quòd ea non poſſunt fieri, quàm quòd Deus ea non poſſit facere. Neque hoc eſt contra verbum Angeli dicentis, *Non erit impoſſibile apud Deum omne verbum:* Id enim quod contradictionem implicat, verbum eſſe non poteſt, quia nullus intellectus poteſt illud concipere.

* lib. 5. Metaph. text. 17. tom. 3.

Ad primum ergo dicendum, quòd Deus dicitur *omnipotens* ſecundum potentiam activam, non ſecundum potentiam paſſivam, ut * dictum eſt: unde quod non poteſt moveri & pati, non repugnat omnipotentiæ.

* Art. 1. hujus q. & in iſto.

Ad secundum dicendum, quod peccare eſt deficere à perfecta ratione: unde poſſe peccare eſt poſſe deficere in agendo, quòd repugnat omnipotentiæ. Et propter hoc Deus peccare non poteſt, quia eſt omnipotens. Quamvis * Philoſ. dicat in 4. Topic. quòd *poteſt Deus & ſtudioſus prava agere.* Sed hoc intelligitur, vel ſub conditione, cuius antecedens ſit impoſſibile; ut puta ſi dicamus quod *poteſt Deus prava agere ſi velit:* Nihil enim prohibet conditionalem eſſe veram; cuius antecedens & conſequens eſt impoſſibile, ſicut ſi dicatur, *ſi homo eſt aſinus, habet quatuor pedes.* Vel ut intelligatur, quòd Deus poteſt aliqua agere, quæ nunc prava videntur; quæ tamen ſi ageret, bona eſſent. Vel loquitur ſecundum communem opinionem gentilium, qui homines dicebant transferri in Deos, ut Iovem vel Mercurium.

† c. 2. id invat. tom. 1.

Ad tertium dicendum, quòd Dei omnipotentia oſtenditur maximè in parcendo & miſerendo, quia per hoc oſtenditur Deum habere ſummam poteſtatem, quòd liberè peccata dimittit: Eius enim qui ſuperioris legi adſtringitur, non eſt liberè peccata condonare. Vel quia parcendo hominibus, & miſerendo perducit eos ad participationem infiniti boni, qui eſt ultimus effectus divinæ virtutis. Vel quia (ut ſuprà dictum * eſt (qu. 21. art. 4.) effectus divinæ miſericordiæ eſt fundamentum omnium divinorum operum: Nihil enim debetur alicui niſi propter id quòd eſt datum ei à Deo non debitum. In hoc autem maximè divina omnipotentia manifeſtatur, quòd ad ipſum pertinet prima inſtitutio omnium bonorum.

* qu. 21. art. 4.

Ad quartum dicendum, quòd *poſſibile abſolutum* non dicitur neque ſecundum cauſas ſuperiores, neque ſecundum cauſas inferiores, ſed ſecundum ſeipſum. *Poſſibile* verò quod dicitur ſecundum aliquam potentiam, nominatur poſſibile ſecundum proximam cauſam. Unde ea quæ immediatè nata ſunt fieri à Deo ſolo, ut creare, iuſtificare & hujuſmodi, dicuntur poſſibilia ſecundum cauſam ſuperiorem: quæ autem nata ſunt fieri à cauſis inferioribus, dicuntur poſſibilia ſecundùm cauſas inferiores. Nam ſecundum conditionem cauſæ proximæ effectus habet contingentiam, vel neceſſitatem, ut ſuprà dictum * eſt. (qu. 14. a. 13. ad 1.) In hoc autem reputatur *ſtulta mundi ſapientia*, quia ea quæ ſunt impoſſibilia naturæ, etiam Deo impoſſibilia iudicabat. Et ſic patet, quod omnipotentia Dei impoſſibilitatem & neceſſitatem à rebus non excludit.

* qu. 14. art. 13.

Articulus IV.

Utrum Deus poſſit facere quòd præterita non fuerint.

2. 1. qu. 152. ar. 3. & 2. d. 42. q. 1. art. 2. & 2. con. c. 25. & pot. q. 1. ar. 1. & 5. quodl. q. 2. ar. 1.

Ad quartum ſic proceditur. Videtur quòd Deus poſſit facere quòd præterita non fuerint. Quod enim eſt impoſſibile per ſe magis eſt impoſſibile, quàm quod eſt impoſſibile per accidens: Sed Deus poteſt facere, id quòd eſt impoſſibile per ſe, ut cæcum illuminare, vel mortuum reſſuſcitare: ergo multò magis poteſt facere illud quod eſt impoſſibile per accidens: Sed præterita non fuiſſe, eſt impoſſibile per accidens: Accidit enim *Socratem non cucurriſſe*, eſſe impoſſibile, ex hoc quod præterit. Ergo Deus poteſt facere quòd præterita non fuerint.

¶ 2. Præterea, Quicquid Deus facere potuit, poteſt; cùm eius potentia non minuatur: Sed Deus potuit facere antequam Socrates curreret, quòd non curreret. Ergo poſtquam cucurrit, poteſt Deus facere quod non cucurrerit.

¶ 3. Præterea, Charitas eſt maior virtus quàm virginitas: Sed Deus poteſt reparare charitatem amiſſam: ergo & virginitatem. Ergo poteſt facere quòd illa quæ corrupta fuit non fuerit corrupta.

Sed contra eſt, quod Hier. * dicit: *Cùm Deus omnia poſſit, non poteſt de corrupta facere incorruptam.* Ergo eadem ratione non poteſt facere de quocumque alio præterito quod non fuerit.

* Ad Euſtochium de cuſtodia virginitatis aliquantulum à princ. 1.

Concluſio.

Quòd præterita non fuerint (cùm contradictionem implicet) non ſubiacet divinæ poteſtati.

Respondeo dicendum, quòd ſicut ſuprà dictum eſt † eſt, ſub omnipotentia Dei non cadit aliquid quod contradictionem implicat: Præterita autem non fuiſſe contradictionem implicat. Sicut enim contradictionem implicat dicere quòd Socrates ſedet & non ſedet; ita quòd ſederit & non ſederit. Dicere autem quòd ſederit, eſt dicere quòd, ſit præteritum: dicere autem quòd non ſederit, eſt dicere quod non fuerit. Unde præterita non fuiſſe, non ſubiacet divinæ potentiæ. Et hoc eſt quod Aug. * dicit contra Fauſtum. (l. 29. c. 5.) *Quiſquis ita dicit: Si Deus omnipotens eſt, faciat, ut ea quæ facta ſunt, facta non fuerint, non videt hoc ſe dicere: ſi Deus omnipotens eſt, faciat ut ea quæ vera ſunt, eo ipſo quod vera ſunt, falſa ſint.* Et Philoſophus dicit † ſexto Ethic., cap. 2. quòd *hoc ſolo privatur Deus, ingenita facere, quæ ſunt facta.*

† art. præc. & q. 7. ar. 2. ad 1.
* lib. 26. contra Fauſtū, c. 5. in pr. 6.
† lib. 6. eth. c. 2. in fi. t. 5.

Ad primum ergo dicendum, quòd licèt *præterita non fuiſſe* ſit impoſſibile per accidens; ſi conſideretur id quod eſt præteritum, id eſt, curſus Socratis: tamen ſi conſideretur præteritum ſub ratione præteriti, ipſum non fuiſſe eſt impoſſibile, non ſolum per ſe, ſed abſolutè contradictionem implicans. Et ſic eſt magis impoſſibile quàm mortuum, reſurgere, quod non implicat contradictionem: quia dicitur impoſſibile ſecundum aliquam potentiam ſcilicet naturalem. Talia enim impoſſibilia divinæ potentiæ ſubduntur.

Ad secundum dicendum, quòd ſicut Deus, quantum eſt ad perfectionem divinæ potentiæ, omnia poteſt; ſed quædam non ſubiacent eius potentiæ, quia deficiunt à ratione poſſibilium; ita ſi attendatur immutabilitas divinæ potentiæ, quicquid Deus potuit, poteſt. Aliqua tamen olim habuerunt rationem poſſibilium dum erant fienda, quæ iam deficiunt à ratione poſſibilium, dum ſunt facta. Et ſic dicitur Deus ea non poſſe, quia ea non poſſunt fieri.

Ad tertium dicendum, quòd omnem corruptionem mentis & corporis Deus auferre poteſt à muliere corrupta: hoc tamen ab ea removeri non poterit, quòd corrupta non fuerit: ſicut etiam ab aliquo peccatore auferre non poteſt quod non peccaverit, & quod charitatem non amiſerit.

Articulus V.

Utrum Deus poſſit facere, quæ non facit.

1. d. 43. q. 1. & 2. cont. c. 23. uſque 30. & l. 3. c. 98. fi. & po. q. 1. ar. 5.

Ad quintum ſic proceditur. Videtur quòd Deus non poſſit facere, niſi ea quæ facit. Deus enim non poteſt facere quæ non præſcivit & præordinavit ſe facturum: ſed non præſcivit, neque præordinavit ſe facturum, niſi ea quæ facit. Ergo non poteſt facere, niſi ea quæ facit.

¶ 2. Præterea, Deus non poteſt facere niſi quod debet, & quòd iuſtum eſt fieri: ſed Deus non debet facere quæ non facit; nec iuſtum eſt ut faciat quæ non facit. Ergo Deus non poteſt facere niſi quæ facit.

¶ 3. Præterea, Deus non poteſt facere niſi quod bonum eſt, & conveniens rebus factis. Sed rebus à Deo factis non eſt bonum nec conveniens aliter eſſe quàm ſint. Ergo Deus non poteſt facere, niſi quæ facit.

Sed contra eſt, quod dicitur Matth. 26. *An non poſſum rogare patrem meum, & exhibebit mihi modò pluſquam duodecim legiones Angelorum?* Neque autem ipſe rogabat, neque pater exhibebat ad repugnandum Iudæis: Ergo Deus poteſt facere quod non facit.

Concluſio.

Cùm Deus propter bonitatem ſuam agat, quæ improportionabiliter omnia à ſe facta excedit, nec ex natura, ſeu quovis in ipſo habitu inexiſtente limitatur ad certum ordinem rerum, ſed plura & maiora facere poteſt, quàm quæ facit.

Respondeo dicendum, quòd circa hoc quidam dupliciter erraverunt. Quidam enim poſuerunt Deum agere quaſi ex neceſſitate naturæ; ut ſicut ex actione rerum naturalium non poſſunt alia provenire, niſi quæ eveniunt; ut puta ex ſemine hominis homo, ex ſemine olivæ oliva: ita ex operatione divina non poſſint aliæ res, vel alius ordo rerum effluere, niſi ſicut nunc eſt. Sed ſuprà * oſtendimus Deum non agere ex neceſſitate naturæ, ſed voluntatem eius eſſe omnium rerum cauſam; neque etiam ipſam voluntatem naturaliter, & ex neceſſitate determinari

* qu. 19. art. 3.

ad

Digitized by Google

ad has res. Unde nullo modo iſte curſus rerum ſic ex neceſſitate à Deo provenit, quòd alia provenire non poſſent. Alij verò dixerunt, quod potentia divina determinatur ad hunc curſum rerum propter ordinem ſapientiæ & iuſtitiæ divinæ, ſine quo Deus nihil operatur. Cùm autem potentia Dei, quæ eſt eius eſſentia, non ſit aliud quàm Dei ſapientia, convenienter quidem dici poteſt quod nihil ſit in Dei potentia, quod non ſit in ordine divinæ ſapientiæ. (Nam divina ſapientia totum *poſſe* potentiæ comprehendit) ſed tamen ordo à divina ſapientia rebus inditus (in quo ratio iuſtitiæ conſiſtit, ut ſuprà dictum *) non adæquat divinam ſapientiam, ut ſic divina ſapientia limitetur ad hunc ordinem. Manifeſtum eſt autem, quòd tota ratio ordinis, quam ſapiens rebus à ſe factis imponit, à fine ſumitur. Quando igitur finis eſt proportionatus rebus propter finem factis; ſapientia facientis limitatur ad aliquem determinatum ordinem: Sed divina bonitas eſt finis improportionabiliter excedens res creatas: Unde divina ſapientia non determinatur ad aliquem ordinem rerum, ut non poſſit alius curſus rerum effluere. Unde dicendum eſt ſimpliciter, quòd Deus poteſt alia facere quam quæ facit.

* qu.21. ar.1.2.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod in nobis, in quibus potentia & eſſentia aliud eſt à voluntate & intellectu, & iterum intellectus aliud à ſapientia, & voluntas aliud à iuſtitia, poteſt eſſe aliquid in potentia, quod non poteſt eſſe in voluntate iuſta, vel in intellectu ſapiente. Sed in Deo eſt idem potentia & eſſentia, & voluntas, & intellectus, & ſapientia & iuſtitia Unde nihil poteſt eſſe in potentia divina, quod non poſſit eſſe in voluntate iuſta ipſius, & in intellectu ſapiente eius. Tamen, quia voluntas non determinatur ex neceſſitate ad hæc vel illa, niſi fortè ex ſuppoſitione, ut dictum * eſt (q.19.a.3.) neque ſapientia Dei & iuſtitia determinatur ad hunc ordinem, ut ſuprà dictum † eſt: nihil prohibet eſſe aliquid in potentia divina, quod non vult & quod non continetur ſub ordine quem ſtatuit rebus. Et quia potentia intelligitur ut *exequens*, voluntas autem ut *imperans*, & intellectus & ſapientia ut *dirigens*, quod attribuitur potentiæ ſecundum ſe conſideratæ, dicitur Deus poſſe ſecundum potentiam abſolutam: Et hujuſmodi eſt omne illud in quo poteſt ſalvari ratio entis, ut ſuprà dictum eſt *. Quod autem attribuitur potentiæ divinæ ſecundum quod exequitur imperium voluntatis iuſtæ, hoc dicitur Deus poſſe facere de potentia ordinata. Secundum hoc ergo dicendum eſt, quod Deus poteſt alia facere de potentia abſoluta, quam quæ præſcivit & & præordinavit ſe facturum: non tamen poteſt eſſe quòd aliqua faciat quæ non præſciverit & præordinaverit ſe facturum, quia ipſum *facere* ſubiacet & præſcientiæ & præordinationi, non autem ipſum *poſſe* quod eſt naturale. Ideo enim Deus aliquid facit, quia vult: non tamen ideo poteſt quia vult; ſed quia talis eſt in ſui natura.

* q.19. art.3.
† in cor. art.
* Art.3. hujus q.

AD SECUNDUM dicendum, quod Deus non debet aliquid alicui niſi ſibi. Unde cum dicitur, quòd *Deus non poteſt facere niſi quod debet*, nihil aliud ſignificatur niſi quod *Deus non poteſt facere niſi quod ei eſt conveniens & iuſtum.* Sed hoc quod dico conveniens & iuſtum, poteſt intelligi dupliciter. Uno modo ſic, quòd hoc quod dico *conveniens & iuſtum*, priùs intelligatur coniungi cum hoc verbo, *eſt*; ita quod reſtringatur ad ſtandum pro præſentibus, & ſic referatur ad potentiam. Et ſic falſum eſt quod dicitur: eſt enim ſenſus, *Deus non poteſt facere niſi quod modo conveniens eſt & iuſtum.* Si verò prius coniungatur cum hoc verbo poteſt, (quod habet vim ampliandi;) & poſtmodum cum hoc verbo, eſt, ſignificabitur quoddam præſens & confuſum, & erit locutio vera ſub hoc ſenſu: *Deus non poteſt facere, niſi id quod, ſi faceret, eſſet conveniens & iuſtum.*

AD TERTIUM dicendum, quòd licèt iſte curſus rerum ſit determinatus iſtis rebus quæ nunc ſunt; non tamen ad hunc curſũ limitatur divina ſapientia & poteſtas. Unde licet iſtis rebus quæ nunc ſiunt, nullus alius curſus eſſet bonus & conveniens, tamen Deus poſſet alias res facere, & alium eis imponere ordinem.

ARTICULUS VI.

Vtrum Deus poſſit meliora facere ea quæ facit.

1.d.44. q.1.a.2.& 3.& 3.d.13.ar.21.q.2.& 3. Et po.q.3.art.15.co.& 17.

AD SEXTUM ſic proceditur. Videtur quòd Deus non poſſit meliora facere ea quæ facit. Quicquid enim Deus facit, potentiſſimè & ſapientiſſimè facit: ſed tantò ſit aliquid melius quantò ſit potentius & ſapientius. Ergo Deus non poteſt aliquid facere melius quàm facit.

¶ 2. Præterea, Aug. * contra Maximinum ſic argumentatur: *Si Deus potuit & noluit gignere filium ſibi æqualem, invidus fuit*: eadem ratione ſi Deus potuit res meliores facere quàm fecerit, & noluit, invidus fuit. Sed invidia eſt omnino relegata à Deo: ergo Deus unumquodque fecit optimum. Non ergo Deus poteſt aliquid facere melius quàm fecit.

* Lib.3. contra Maximinum c.7. ad fin. tom.6.

¶ 3. Præterea, Id quod eſt maximè vel valde bonum non poteſt melius fieri: quia maximo nihil eſt maius. Sed ſicut Auguſt. dicit in † Enchir. cap.10. *bona ſunt ſingula quæ Deus fecit, ſed ſimul univerſa, valde bona*: quia ex omnibus conſiſtit univerſitatis admirabilis pulchritudo. Ergo bonum univerſi non poteſt melius fieri à Deo.

† Ench. cap.10. tom.3.

¶ 4. Præterea, Homo Chriſtus eſt plenus gratia & veritate, & Spiritum habet non ad menſuram. Et ſic non poteſt eſſe melior. Beatitudo etiam creata dicitur eſſe ſummum bonum: & ſic non poteſt eſſe melius. Beata etiam Virgo Maria eſt ſuper omnes choros Angelorum exaltata; & ſic non poteſt eſſe melior. Non igitur omnia quæ fecit Deus, poteſt facere meliora.

SED CONTRA eſt, quod dicitur ad Epheſ.3. quòd *Deus poteſt omnia facere abundantius quàm petimus, aut intelligimus.*

CONCLUSIO.

Non poteſt à Deo res eadem melior fieri ſubſtantialiter, ſed accidentaliter: poteſt tamen Deus quavis re à ſe factâ aliam meliorem ſimpliciter facere.

RESPONDEO dicendum, quòd bonitas alicuius rei eſt duplex. Una quidem, quæ eſt de eſſentia rei: ſicut eſſe rationale eſt de eſſentia hominis. Et quantum ad hoc bonum; Deus non poteſt facere aliquam rem meliorem quam ipſa ſit, licet poſſit facere aliquam aliam eâ meliorem: ſicut etiam non poteſt facere quaternarium maiorem; quia ſi eſſet maior, iam non eſſet quaternarius, ſed alius numerus. ſic enim ſe habet additio differentiæ ſubſtantialis in diffinitionibus, ſicut additio unitatis in numeris, ut dicitur in * 8. Metaphyſ. Alia bonitas eſt, quæ eſt extra eſſentiam rei: ſicut bonum hominis eſt *eſſe virtuoſum: vel ſapientem*: & ſecundum tale bonum poteſt Deus res à ſe factas facere meliores. Simpliciter autem loquendo qualibet re à ſe facta poteſt Deus facere aliam meliorem.

* lib.8. Metaph. text.10. tom.3.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd cùm dicitur *Deum poſſe aliquid facere melius quam facit*, ſi ly (*melius*) ſit nomen, verum eſt: qualibet enim re poteſt facere aliam meliorem. Eandem verò poteſt facere meliorem quodam modo, & quodam modò non; ſicut † dictum eſt. Si verò ly (*melius*) ſit adverbium, & importet modum ex parte facientis: ſic Deus non poteſt facere melius quàm ſicut facit, quia non poteſt facere ex maiori ſapientia & bonitate. Si autem importet modum ex parte facti, ſic poteſt facere melius: quia poteſt dare rebus a ſe factis meliorem modum eſſendi quantum ad accidentalia, licet non quantum ad eſſentialia.

† In corp. art.

AD SECUNDUM dicendum, quòd de ratione filii eſt quod æquetur patri; cùm ad perfectum venerit; non eſt autem de ratione creaturæ alicuius, quòd ſit melior quàm à Deo facta eſt. Unde non eſt ſimilis ratio.

AD TERTIUM dicendum, quòd univerſum (ſuppoſitis iſtis rebus) non poteſt eſſe melius propter decentiſſimum ordinem his rebus attributum à Deo, in quo bonum univerſi conſiſtit? Quorum ſi unum aliquod eſſet melius, corrumperetur proportio ordinis. Sicut ſi una chorda plus debito intenderetur; corrumperetur citharæ melodia. Poſſet tamen Deus alias res facere, vel alias addere iſtis rebus factis: & ſic eſſet aliud univerſum melius.

AD QUARTUM dicendum, quòd humanitas Chriſti ex hoc quod eſt unita Deo: & beatitudo creata ex hoc quod eſt fruitio Dei, & beata Virgo ex hoc quod eſt mater Dei, habent quandam dignitatem infinitam ex bono infinito quod eſt Deus: & ex hac parte non poteſt aliquid fieri melius eis: ſicut non poteſt aliquid melius eſſe Deo.

QUÆSTIO XXVI.

De divina Beatitudine, in quatuor articulos diviſa.

ULTIMO autem poſt conſiderationem eorum quæ ad divinæ eſſentiæ unitatem pertinent, conſiderandum eſt de divina beatitudine, Et circa hoc quæruntur quatuor.

¶ Primò, utrum beatitudo Deo competat.

¶ Secundò, ſecundum quid dicitur Deus eſſe beatus. Utrum ſecundum actum intellectus.

¶ Tertiò, utrum ipſe ſit eſſentialiter beatitudo cuiuſlibet beati.

¶ Quartò, utrũ in eius beatitudine omnis beatitudo includatur.

ARTICULUS PRIMUS.

Vtrum beatitudo Deo competat.

AD PRIMUM ſic proceditur. Videtur, quòd beatitudo Deo non conveniat. Beatitudo enim ſecundum Boët. * in 3. de conſol. (Proſ.2.) eſt *ſtatus omnium bonorum aggregatione perfectus*: ſed aggregatio bonorum non habet locum in Deo, ſicut nec compoſitio. Ergo Deo non convenit beatitudo.

Infrà q.62.ar.4. co.& 1.2.d.1 q.2.art.2.3.& d.3.15. q.2.a.3.& 1. con.cap.100 & 101.

¶ 2. Præterea, Beatitudo, ſive felicitas eſt præmium virtutis ſecundum Philoſophum in † 1. Eth. Sed Deo non convenit præmium ſicut nec meritum. Ergo nec beatitudo.

* proſa 2. parum à princ.
† l.1 eth. c.9. paulò à princip. tom.5.

SED CONTRA eſt, quod dicit Apoſtolus 1. ad Tim.ult. *Quem ſuis temporibus oſtendet Deus beatus & ſolus potens Rex Regum & Dominus dominantium.*

CONCLUSIO.

Cùm Deus ſit perfectiſſimo modo, & ſecundum omnem gradum perfectionis intellectualis naturæ ſimpliciter perfectus, beatitudo ſibi quàm maximè convenit.

RESPONDEO dicendum, quòd beatitudo maximè Deo competit. Nihil enim aliud ſub nomine beatitudinis intelligitur niſi bonum perfectum intellectualis naturæ: cuius eſt ſuam ſufficientiam cognoſcere in bono quod habet; & cui competit ut ei contingat aliquid, vel bene, vel malè; & ſit ſuarum operationum domina. Utrumque autem iſtorum excellentiſſimè Deo convenit, ſcilicet perfectum eſſe & intelligentem. Unde beatitudo maximè convenit Deo.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd aggregatio bonorum eſt in Deo non per modum compoſitionis, ſed per modum ſimplicitatis: quia quæ in creaturis multiplicia ſunt, in Deo præexiſtunt ſimpliciter & unitè: ut ſuprà dictum * eſt.

* q.4 ar.2.& q.13.art.4.

AD SECUNDUM dicendum, quòd *eſſe præmium virtutis* accidit beatitudini vel felicitati, inquantum aliquis beatitudinem acquirit: ſicut *eſſe terminum generationis* accidit enti, inquantum exit de potentia in actum. Sicut igitur Deus habet *eſſe*, quamvis non generetur, ita habet beatitudinem, quamvis non mereatur.

Digitized by Google

ARTICULUS II.

Vtrum Deus dicatur beatus, ſecundum intellectum.

2. di. 16. art 2. cor.

AD SECUNDUM ſic proceditur. Videtur quòd Deus non dicatur beatus ſecundum intellectum, Beatitudo enim eſt ſummum bonum: ſed bonum dicitur in Deo ſecundum eſſentiam, quia bonum reſpicit eſſe quod eſt ſecundum eſſentiam, ſecundum Boët. * in lib. de hebd. Ergo & beatitudo dicitur in Deo ſecundum eſſentiam, & non ſecundum intellectum.

* cit. huius libri eſt, An omne quod eſt, bonum ſit circa finẽ illius.

¶ 2. Præterea, Beatitudo habet rationem finis: finis autem eſt obiectum voluntatis, ſicut & bonum. Ergo beatitudo dicitur in Deo ſecundum voluntatem, & non ſecundum intellectum.

† lib. 32. c. 5. inter med. & finem

SED CONTRA eſt, quod Gregor. † dicit 32. Moralium: *Ipſe glorioſus eſt, qui dum ſeipſo perfruitur, accedentis, laudis indigens non eſt.* Eſſe autem glorioſum ſignificat eſſe beatum. Cùm igitur Deo fruamur ſecundum intellectum: quia *viſio eſt tota merces* (ut dicit * Auguſt.) Videtur quòd beatitudo dicatur in Deo ſecundum intellectum.

* l. 22. de civ. Dei. c. 26. aliquantulum à princip. tom. 5.

CONCLUSIO.

Cùm beatitudo ſit bonum perfectum ſecundum intellectum, ipſa intellectus operatione Deus bonus dicitur.

† ar. præced.

RESPONDEO dicendum, quòd beatitudo (ſicut † dictum eſt) ſignificat bonum perfectum intellectualis naturæ. Et inde eſt, quod ſicut unaquæque res appetit ſuam perfectionem; ita & intellectualis natura naturaliter appetit eſſe beata. Id autem quod eſt perfectiſſimum in qualibet intellectuali natura, eſt intellectualis operatio, ſecundum quam capit quodammodo omnia. Unde cuiuſlibet intellectualis naturæ creatæ beatitudo conſiſtit in intelligendo. In Deo autem non eſt aliud *eſſe* & *intelligere* ſecundum rem, ſed tantum ſecundum intelligentiæ rationem. Attribuenda ergo eſt Deo beatitudo ſecundum intellectum: ſicut & aliis beatis, qui per aſſimilationem ad beatitudinem ipſius *beati* dicuntur.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd ex illa ratione probatur, quòd Deus ſit beatus ſecundum ſuam eſſentiam, non autem quòd beatitudo ei conveniat ſecundum rationem eſſentiæ, ſed magis ſecundum rationem intellectus.

AD SECUNDUM dicendum, quòd beatitudo, cùm ſit bonum eſt obiectum voluntatis: obiectum autem præintelligitur actui potentiæ. Unde ſecundum modum intelligendi prius quidem eſt beatitudo divina, quàm actus voluntatis in ea requieſcentis. Et hoc non poteſt eſſe niſi actus intellectus. Unde & in actu intellectus attenditur beatitudo.

ARTICULUS III.

Vtrum Deus ſit beatitudo cuiuſlibet beati.

1. 4. q. 3. a. 1. & 4. d. 43. q. 1. a. 2 q. 1. & 1. cõt. c. 102. paragr. 3.

AD TERTIUM ſic proceditur. Videtur quòd Deus ſit beatitudo cuiuſlibet beati. Deus enim eſt ſummum bonum, ut ſupra* oſtenſum eſt. Impoſſibile eſt autem eſſe plura ſumma bona; ut etiam ex ſuperioribus patet †. Cùm igitur de ratione beatitudinis ſit quod ſit ſummum bonum; videtur quod beatitudo non ſit aliud quàm Deus.

* qu. 6. art. 2.

† q. 6. a. 2 & 4. & q. 11. art. 3.

¶ 2. Præterea, Beatitudo eſt finis rationalis naturæ ultimus, Sed eſſe ultimum finem rationalis naturæ ſoli Deo convenit: Ergo beatitudo cuiuſlibet beati eſt ſolus Deus.

SED CONTRA, Beatitudo unius eſt maior beatitudine alterius ſecundum illud 1. Corinth. 15. *Stella differt à ſtella in claritate*; Sed Deo nihil eſt maius: Ergo beatitudo eſt aliquid aliud quam Deus.

CONCLUSIO.

Deus eſt ipſa omnium beatorum beatitudo, non formalis niſi ſui ipſius.

RESPONDEO dicendum, quòd beatitudo intellectualis naturæ conſiſtit in actu intellectus. In quo duo poſſunt conſiderari, ſcil. obiectum actus, quod eſt *intelligibile*; & ipſe actus, qui eſt *intelligere*. Si igitur beatitudo conſideretur ex parte ipſius obiecti; ſic ſolus Deus eſt beatitudo: quia ex hoc ſolo eſt aliquis beatus, quòd Deum intelligit, ſecundum illud Auguſt. in * 5. lib. confeſſ. cap. 4. *Beatus eſt qui te novit, etiamſi alia ignoret*: Sed ex parte actus intelligentis, beatitudo eſt quid creatum in creaturis beatis, in Deo autem eſt etiam ſecundum hoc, aliquid increatum.

* lib. 5. conf. c. 4. in princ. tom. 1.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd beatitudo, quantum ad obiectum, eſt ſummum bonum ſimpliciter: ſed quantum ad actum, in creaturis beatis eſt ſummum bonum, non ſimpliciter, ſed in genere bonorum participabilium à creatura.

AD SECUNDUM dicendum, quòd finis eſt duplex, ſcilicet (cuius) & (quo) ut Philoſophus dicit; ſcilicet ipſa res & uſus rei; Sicut avaro eſt finis pecunia, & acquiſitio pecuniæ. creaturæ igitur rationalis eſt quidem Deus finis ultimus, ut res; beatitudo autem creata, ut uſus, vel magis fruitio rei.

ARTICULUS IV.

Vtrum in Dei beatitudine omnis beatitudo includatur.

1. cont. c. vult. parag. 7.

AD QUARTUM ſic proceditur. Videtur quòd beatitudo divina non complectatur omnes beatitudines. Sunt enim quædam beatitudines falſæ: Sed in Deo nihil poteſt eſſe falſum, Ergo divina beatitudo non complectitur omnem beatitudinem,

¶ 2. Præterea, Quædam beatitudo ſecundum quoſdam conſiſtit in rebus corporalibus, ſicut voluptatibus, divitiis, & huiuſmodi. Quæ quidem Deo convenire non poſſunt, cùm ſit incorporeus: Ergo beatitudo eius non complectitur omnem beatitudinem.

SED CONTRA eſt, quod beatitudo eſt perfectio quædam: divina autem perfectio complectitur omnem perfectionem, ut ſupra* oſtenſum eſt (q. 4. a. 2.): Ergo divina beatitudo complectitur omnem beatitudinem. * qu. 4. art. 2.

CONCLUSIO.

Quicquid deſiderabile eſt in quacumque felicitate, id omne eminenter in divina felicitate continetur.

RESPONDEO dicendum, quòd quicquid eſt deſiderabile in quacumque beatitudine vel vera vel falſa totum eminentius in divina beatitudine præexiſtit. De contemplativa enim felicitate habet continuam & certiſſimam contemplationem ſui & omnium aliorum; de activa verò, gubernationem totius univerſi. De terrena verò felicitate quæ conſiſtit in voluptate, divitiis, poteſtate, dignitate & fama, ſecundum Boët. in 3. de conſol. habet gaudium de ſe, & de omnibus aliis, pro delectatione: Pro divitiis habet omnimodam ſufficientiam, quam divitiæ promittunt: pro poteſtate omnipotentiam; pro dignitate, omnium regimen: pro fama verò admirationem totius creaturæ.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd beatitudo aliqua ſecundum hoc eſt falſa, ſecundum quod deficit à ratione veræ beatitudinis: & ſic non eſt in Deo. Sed quicquid habet de ſimilitudine quantumcumque tenuis beatitudinis, totum præexiſtit in divina beatitudine.

AD SECUNDUM dicendum, quòd bona quæ ſunt in corporalibus corporaliter, in Deo ſunt ſpiritualiter, ſecundum modum ſuum. Et hæc dicta ſufficiant de his quæ pertinent ad divinæ eſſentiæ unitatem.

TRACTATUS DE TRINITATE.

QUÆSTIO XXVII.

De Proceſſione divinarum Perſonarum, in quinque articulos diviſa.

COnſideratis autem his quæ ad divinæ eſſentiæ unitatem pertinent, reſtat conſiderare de his quæ pertinent ad Trinitatem Perſonarum in divinis. Et quia Perſonæ divinæ ſecundum relationes originis diſtinguuntur; ſecundum ordinem doctrinæ, priùs conſiderandum eſt de origine; ſive de Proceſſione: Secundò de relationibus originis: Tertio de Perſonis.

Circa proceſſionem quæruntur quinque.

¶ Primò, utrum proceſſio ſit in divinis.

¶ Secundò, utrum aliqua proceſſio in divinis generatio dici poſſit.

¶ Tertiò, utrum præter generationem aliqua alia proceſſio poſſit eſſe in divinis.

¶ Quartò, utrum illa alia proceſſio poſſit dici generatio.

¶ Quintò, utrum in divinis ſint plures proceſſiones quàm duæ.

ARTICULUS PRIMUS.

Vtrum proceſſio ſit in divinis.

AD PRIMUM ſic proceditur. Videtur, quòd in Deo non poſſit eſſe aliqua proceſſio. Proceſſio enim ſignificat motum ad extra: ſed in divinis nihil eſt mobile; neque extraneum. Ergo neque proceſſio. 1. d. 13. q. 1. & 4. cõt. c. 11. & po. q. 10. ar. 1.

¶ 2. Præterea, Omne procedens eſt diverſum ab eo à quo procedit: Sed in Deo non eſt aliqua diverſitas, ſed ſumma ſimplicitas, Ergo in Deo non eſt proceſſio aliqua.

¶ 3. Præterea, Procedere ab alio, videtur rationi primi principij repugnare; Sed Deus eſt primum principium, ut ſuprà * oſtenſum eſt: Ergo in Deo proceſſio locum non habet. * qu. 2. art. 3.

SED CONTRA eſt, quòd dicit Dominus. Ioan. 8. *Ego ex Deo proceſſi.*

CONCLUSIO.

Cùm Deus ſit ſuper omnia intellectualis natura exiſtens, nulla in eo proceſſio eſt, niſi ſequens intelligibilem eius operationem ſecundum quam in ipſo aliquid procedit.

RESPONDEO dicendum, quòd divina ſcriptura in rebus divinis, nominibus ad proceſſionem pertinentibus vtitur. Hanc autem proceſſionem diverſi diverſimodè acceperunt. Quidam enim acceperunt hanc proceſſionem ſecundum quod effectus procedit à cauſa. Et ſic accepit Arius, dicens filium procedere à Patre, ſicut primam eius creaturam: & Spiritum ſanctum procedere à Patre & Filio, ſicut creaturam utriuſque. Et ſecundum hoc neque Filius, neque Spiritus ſanctus eſſet verus Deus, quod eſt cõtra id quod dicitur de Filio 1. Ioan. ult. *Vt ſimus in vero filio eius. Hic eſt verus Deus.* Et de Spiritu ſancto dicitur 1. Corinth. 6. *Neſcitis quia membra veſtra templum ſunt Spiritus ſancti.* Templum autem habere ſolius Dei eſt. Alij verò hanc proceſſionem acceperunt ſecundum quod cauſa dicitur procedere in effectum, inquantum vel movet ipſum, vel ſimilitudinem ſuam ipſi imprimit. Et ſic accepit Sabellius, dicens ipſum Deum patrem *filium* dici, ſecundum quod carnem aſſumpſit ex Virgine: & eundem dicit *Spiritum ſanctum*, ſecundum quod creaturam rationalem ſanctificat, & ad vitam movet. Huic autem acceptioni repugnant verba Domini de ſe dicentis Ioan. 5. *Non poteſt filius à ſe facere quicquam*; & multa alia per quæ oſtenditur quòd non eſt ipſe pater qui filius. Si quis autem diligenter conſideret, vterque accepit proceſſionem ſecundum quod eſt ad aliquid extra; unde neuter poſuit proceſſionem in ipſo Deo. Sed cùm omnis proceſſio ſit ſecundum aliquam actionem: ſicut ſecundum actionem quæ tendit in exteriorem materiam, eſt aliqua proceſſio ad extra: ita ſecundum actionem quæ manet in ipſo agente; attenditur proceſſio quædam ad intra. Et hoc maximè patet in intellectu, cuius actio, ſcilicet *intelligere*, manet in intelligente. Quicumque autem intelligit, ex hoc ipſo quod intelligit, procedit aliquid intra ipſum quod eſt conceptio

rei

rei intellectæ ex vi intellectiva proveniens, & ex eius notitia procedens. Quam quidem conceptionem vox ſignificat; & dicitur *verbum cordis*, ſignificatum verbo vocis. Cùm autem Deus ſit ſuper omnia, ea quæ in Deo dicuntur, non ſunt intelligenda ſecundum modum infimarum creaturarum quæ ſunt corpora; ſed ſecundum ſimilitudinem ſupremarum creaturarum, quæ ſunt intellectuales ſubſtantiæ; à quibus etiam ſimilitudo accepta deficit à repræſentatione divinorum. Non ergo accipienda eſt proceſſio ſecundum quod eſt in corporalibus, vel per motum localem, vel per actionem alicuius cauſæ in exteriorem effectum, ut calor à calefaciente in calefactum: ſed ſecundum emanationem intelligibilem, utpote verbi intelligibilis, à dicente, quod manet in ipſo. Et ſic fides Catholica proceſſionem ponit in divinis.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd obiectio illa procedit de proceſſione quæ eſt motus localis, vel quæ eſt ſecundum actionem tendentem in exteriorem materiam, vel in exteriorem effectum: talis autem proceſſio non eſt in divinis, ut dictum * eſt.

* In corp. art.

AD SECUNDUM dicendum, quòd id quod procedit ſecundum proceſſionē quæ eſt ad extra, oportet eſſe diverſum ab eo à quo procedit; Sed id, quod procedit ab intra proceſſu intelligibili, non oportet eſſe diverſum; imò quantò perfectius procedit, tantò magis eſt unum cum eo à quo procedit. Manifeſtum eſt enim quod quantò aliquid magis intelligitur, tantò conceptio intellectualis eſt magis intima intelligenti, & magis unum. Nam intellectus ſecundum hoc quod actu intelligit, ſecundum hoc fit magis unum cum intellecto. Unde cùm divinum *intelligere* ſit in fine perfectionis, ut ſuprà dictum* eſt, neceſſe eſt quòd Verbum divinum ſit perfectè unum cum eo à quo procedit, abſque omni diverſitate.

* qu. 14. art. 2.

AD TERTIUM dicendum, quòd procedere à principio, ut extraneum & diverſum, repugnat rationi primi principij: ſed procedere ut intimum, & abſque diverſitate per modum intelligibilem, includitur in ratione primi principij. Cùm enim dicimus ædificatorem principium domus, in ratione huius principij includitur conceptio ſuæ artis & includeretur in ratione primi principij, ſi ædificator eſſet primum principium. Deus autem, qui eſt primum principium rerum, comparatur ad res creatas, ut artifex ad artificiata.

ARTICULUS II.

Utrum aliqua proceſſio in divinis generatio dici poſſit.

4. cont. c. 10. & 11. & opuſc. 3. c. 52.

AD SECUNDUM ſic proceditur. Videtur quod proceſſio quæ eſt in divinis, non poſſit dici generatio. Generatio enim eſt mutatio de *non eſſe* in *eſſe*, corruptioni oppoſita, & utriuſque ſubiectum eſt materia. Sed nihil horum competit divinis. Ergo non poteſt generatio eſſe in divinis.

¶ 2. Præterea, In Deo eſt proceſſio ſecundum modum intelligibilem, ut dictum * eſt, ſed in nobis talis proceſſio non dicitur generatio. Ergo neque in Deo.

* Artic. praced.

¶ 3. Præterea, Omne genitum accipit eſſe à generante. Eſſe ergo cujuſlibet geniti eſt *eſſe* receptum. Sed nullum *eſſe* receptum eſt per ſe ſubſiſtens. Cùm igitur *eſſe* divinum ſit per ſe ſubſiſtens, ut ſuprà probatum eſt*) ſequitur quòd nullius geniti *eſſe* ſit *eſſe* divinum. Non eſt ergo generatio in divinis.

* q. 7. ar. 1. & qu. 11. art. 4.

SED CONTRA, eſt quòd dicitur in Pſal. 2. *Ego hodie genui te.*

CONCLUSIO.

Proceſſio ſecundum quam Verbum in divinis procedit, eſt generatio, non quidem communiter, ſed propriè, quæ origo viventis à principio vivente coniuncto ſecundum ſimilitudinem eiuſdem naturæ eſt.

RESPONDEO dicendum, quòd proceſſio Verbi in divinis dicitur generatio. Ad cuius evidentiam, ſciendum eſt, quod nomine generationis dupliciter utimur. Uno modo communiter ad omnia generabilia & corruptibilia: & ſic generatio nihil aliud eſt quàm mutatio de *non eſſe* ad *eſſe*. Alio modo propriè in viventibus: & ſic generatio ſignificat originem alicuius viventis à principio vivente coniuncto: & hæc propriè dicitur nativitas. Non tamen omne hujuſmodi dicitur *genitum*, ſed propriè quod procedit ſecundum rationem ſimilitudinis. Unde pilus, vel capillus non habet rationem geniti & filij, ſed ſolùm quod procedit ſecundum rationem ſimilitudinis, non cuiuſcumque (nam vermes qui generantur ex animalibus, non habent rationem generationis & filiationis, licet ſit ſimilitudo ſecundum genus:) ſed requiritur ad rationem talis generationis, quod procedat ſecundum rationem ſimilitudinis in natura eiuſdem ſpeciei, ſicut homo procedit ab homine, & equus ab equo. In viventibus igitur, quæ de potentia in actum vitæ procedunt, ſicut ſunt homines & animalia, generatio utramque generationem includit. Si autem ſit aliquod vivens cujus vita non exeat de potentia in actū, proceſſio (ſi qua in tali vivente invenitur) excludit omnino primam rationem generationis, ſed poteſt habere rationem generationis, quæ eſt propria viventium. Sic igitur proceſſio Verbi in divinis habet rationem generationis: procedit enim per modum intelligibilis actionis, quæ eſt operatio vitæ, & à principio conjuncto, ut ſuprà iam dictum* eſt, & ſecundum rationem ſimilitudinis, quia conceptio intellectus eſt ſimilitudo rei intellectæ, & in eadem natura, quia in Deo idem eſt *intelligere* & *eſſe*, ut ſuprà oſtenſum* eſt. (qu. 3. a. 2. & q. 14. a. 4.) Unde proceſſio Verbi in divinis dicitur generatio, & ipſum Verbum procedens dicitur *Filius*.

* Artic. praced.

* q. 3. ar. 4. & qu. 14. ar. 4.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd obiectio illa procedit de generatione ſecundum rationem primam, prout importat exitum de potentia in actum. Et ſic non invenitur in divinis, ut ſuprà dictum * eſt.

* In corp. art.

AD SECUNDUM dicendum, quod *intelligere* in nobis non eſt ipſa ſubſtantia intellectus: Unde verbum, quod ſecundum intelligibilem operationem procedit in nobis, non eſt eiuſdem naturæ cum eo à quo procedit: Unde non propriè & completè competit ſibi ratio generationis: Sed *intelligere* divinum eſt ipſa ſubſtantia intelligentis, ut ſuprà * oſtenſum eſt. Unde Verbum procedens procedit ut eiuſdem naturæ ſubſiſtens. Et propter hoc propriè dicitur genitum & Filius. Unde & his quæ pertinent ad generationem viventium, utitur Scriptura, ad ſignificandam proceſſionem divinæ Sapientiæ; ſcilicet conceptione & partu. Dicitur enim ex perſona divinæ Sapientiæ. Proverb. 8. *Nondum erant abyſſi, & ego iam concepta eram. Ante colles ego parturiebar*, Sed in intellectu noſtro utimur nomine conceptionis, ſecundum quod in verbo noſtri intellectus invenitur ſimilitudo rei intellectæ, licet non inveniatur naturæ identitas.

* qu. 14. art. 4.

AD TERTIUM dicendum, quod non omne acceptum eſt receptum in aliquo ſubiecto; alioquin non poſſet dici, quod tota ſubſtantia rei creatæ ſit accepta à Deo, cùm totius ſubſtantiæ non ſit aliquod ſubiectum receptivum. Sic igitur, id quod eſt genitum in divinis, accipit *eſſe* à generante, non tanquam illud *eſſe* ſit receptum in aliqua materia vel ſubiecto, quòd repugnat ſubſiſtētiæ divini *eſſe*, ſed ſecundum hoc dicitur eſſe acceptum, inquantum procedens ab alio habet eſſe divinum, non quaſi aliud ab *eſſe* divino exiſtens. In ipſa enim perfectione divini *eſſe* continetur & Verbum intelligibiliter procedens & principium Verbi ſicut & quæcumque ad eius perfectionem pertinent, ut ſuprà dictum * eſt. (q. 4. a. 2. & q. 14. a. 5.)

* q. 4. art. 2. & qu. 14. art. 4.

ARTICULUS III.

Utrum ſit in divinis alia proceſſio à generatione Verbi.

1. dist. 13. q. 1. ar. 1. & 4. cont. c. 23. fin. & pot. q. 10. art. 2.

AD TERTIUM ſic proceditur. Videtur quòd non ſit in divinis alia proceſſio à generatione Verbi. Eadem enim ratione erit aliqua alia proceſſio ab illa alia proceſſione: & ſic procederetur in infinitum, quod eſt inconveniens. Standum eſt igitur in prima, ut ſcit una tantum proceſſio in divinis.

¶ 2. Præterea, In omni natura invenitur tantùm unus modus communicationis illius naturæ. Et hoc ideo eſt, quia operationes ſecundum terminos habent unitatem & diverſitatem; Sed proceſſio in divinis non eſt niſi ſecundum communicationem divinæ naturæ: Cùm igitur ſit in una tantum natura divina, (ut ſuprà * oſtenſum eſt), relinquitur quòd una ſit tantùm proceſſio in divinis.

* qu. 11. art. 3.

¶ 3. Præterea, Si ſit in divinis alia proceſſio ab intelligibili proceſſione Verbi, non erit niſi proceſſio amoris, quæ eſt ſecundum voluntatis operationem: Sed talis proceſſio non poteſt eſſe alia à proceſſione intellectus intelligibili: quia voluntas in Deo non eſt aliud ab intellectu, ut ſuprà oſtenſum* eſt: Ergo in Deo non eſt alia proceſſio præter proceſſionem Verbi.

* qu. 19. art. 1.

SED CONTRA eſt, quòd Spiritus ſanctus procedit à Patre, ut dicitur Ioan. 15. Ipſe autem eſt alius à Filio, ſecundum illud Ioan. 14. *Rogabo Patrem meum, & alium Paracletum dabit vobis*; Ergo in divinis eſt alia proceſſio præter proceſſionem Verbi.

CONCLUSIO.

Præter Verbi divini proceſſionem ſequentem intelligibilem eius operationem, alia quædam amoris proceſſio eſt ſequens actionem voluntatis.

RESPONDEO dicendum, quòd in divinis duæ ſunt proceſſiones; ſcilicet proceſſio Verbi, & quædam alia. Ad cuius evidentiam conſiderandum eſt, quòd in divinis non eſt proceſſio niſi ſecundum actionem, quæ non tendit in aliquid extrinſecum, ſed manet in ipſo agente. Huiuſmodi autem actio in intellectuali natura eſt actio intellectus & actio voluntatis. Proceſſio autem Verbi attenditur ſecundum actionem intelligibilem. Secundum autem operationem voluntatis invenitur in nobis quædam alia proceſſio, ſcilicet proceſſio amoris, ſecundum quam amatum eſt in amante, ſicut per conceptionem Verbi, res dicta vel intellecta eſt in intelligente. Unde & præter proceſſionem Verbi ponitur alia proceſſio in divinis, quæ eſt proceſſio amoris.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod non eſt neceſſarium procedere in divinis proceſſionibus in infinitum. Proceſſio enim quæ eſt ad intra, in intellectuali natura, terminatur in proceſſione voluntatis.

AD SECUNDUM dicendum, quòd quicquid eſt in Deo, eſt Deus, ut ſuprà*oſtenſum eſt: (qu. 3.) Quod non contingit in aliis rebus. Et ideo per quamlibet proceſſionem quæ non eſt ad extra communicatur divina natura, non autem aliæ naturæ.

* q. 3. art. 3. & 4.

AD TERTIUM dicendum, quod licet in Deo non ſit aliud voluntas & intellectus: tamen de ratione voluntatis & intellectus eſt quòd proceſſiones quæ ſunt ſecundum actionem utriuſque, ſe habeant ſecundum quemdam ordinem. Non enim eſt proceſſio amoris, niſi in ordine ad proceſſionem Verbi: Nihil enim poteſt voluntate amari niſi ſit in intellectu conceptum. Sicut igitur attenditur quidam ordo Verbi ad principium à quo procedit, licet in divinis ſit eadem ſubſtantia intellectus & conceptio intellectus: ita licet in Deo ſit idem voluntas & intellectus; tamen quia de ratione amoris eſt quòd non procedat niſi à conceptione intellectus, habet ordinis diſtinctionem proceſſio amoris a proceſſione Verbi in divinis.

ARTICULUS IV.

Utrum proceſſio amoris in divinis ſit generatio.

1. d. 13. a. 3. Et 4. cont. c. 23.

AD QUARTUM ſic proceditur. Videtur quod proceſſio amoris in divinis ſit generatio. Quod enim procedit in ſimilitudine naturæ in viventibus, dicitur *generatum*, & *naſcens*; Sed id quod

Digitized by Google

quod procedit in divinis per modum amoris, procedit in ſimilitudine naturæ, alias eſſet extraneum à natura divina, & ſic eſſet proceſſio ad extra: Ergo quod procedit in divinis per modum amoris, procedit ut *genitum & naſcens.*

¶ 2. Præterea, Sicut ſimilitudo eſt de ratione verbi, ita eſt etiam de ratione amoris. Unde dicitur Eccleſ. 13. quòd *omne animal diligit ſimile ſibi.* ſi igitur ratione ſimilitudinis, Verbo procedenti convenit generari & naſci, videtur etiam quòd amori procedenti convenit generari.

¶ 3. Præterea, Non eſt in genere quod non eſt in aliqua eius ſpecie. Si igitur in divinis ſit quædam proceſſio amoris, oportet quòd præter hoc nomen commune, habeat aliquod nomen ſpeciale: Sed non eſt aliud nomen dare niſi *generatio:* Ergo videtur quòd proceſſio amoris in divinis ſit generatio.

Sed contra eſt, quod ſecundum hoc ſequeretur, quòd Spiritus ſanctus qui procedit ut amor, procederet ut genitus. Quod eſt contra illud Athanaſij: * *Spiritus ſanctus à Patre & Filio non factus, nec creatus, nec genitus, ſed procedens.*

* In ſuo ſymbolo fidei.

Conclusio.

Cùm proceſſio amoris non ſit ſecundum rationem ſimilitudinis, ea minimè generatio eſt: & quod procedit in ea, non Genitus, ſeu Filius, ſed Spiritus eſt.

Respondeo dicendum, quòd proceſſio amoris in divinis non debet dici generatio. Ad cuius evidentiam ſciendum eſt, quòd hæc eſt differentia inter intellectum & voluntatem, quòd intellectus fit in actu per hoc quod res intellecta eſt in intellectu ſecundum ſuam ſimilitudinem: Voluntas autem fit in actu, non per hoc quod aliqua ſimilitudo voliti ſit in voluntate: ſed ex hoc quod voluntas habet quandam inclinationem in rem volitam. Proceſſio igitur quæ attenditur ſecundum rationem intellectus, eſt ſecundum rationem ſimilitudinis; & intantum poteſt habere rationem generationis, quia *omne generans generat ſibi ſimile:* Proceſſio autem quæ attenditur ſecundum rationem voluntatis, non conſideratur ſecundum rationem ſimilitudinis, ſed magis ſecundum rationem impellentis & moventis in aliquid. Et ideo quod procedit in divinis per modum amoris, non procedit ut *genitum,* vel ut *filius,* ſed magis procedit ut *ſpiritus.* Quo nomine quædam vitalis motio & impulſio deſignatur: prout aliquis ex amore dicitur moveri vel impelli ad aliquid faciendum.

Ad primum ergo dicendum, quòd quicquid eſt in divinis, eſt unum cum divina natura. Unde ex parte huius unitatis non poteſt accipi propria ratio huius proceſſionis, vel illius, ſecundum quam una diſtinguatur ab alia; ſed oportet quòd propria ratio huius, vel illius proceſſionis accipiatur ſecundum ordinem unius proceſſionis ad aliam. Huiuſmodi autem ordo attenditur ſecundum rationem voluntatis & intellectus. Unde ſecundum horum propriam rationem utraque proceſſio in divinis ſortitur nomen, quod imponitur ad propriam rationem rei ſignificandam. Et inde eſt quod procedens per modum amoris, & divinam naturam accipit, & tamen non dicitur *natum.*

Ad secundum dicendum, quòd ſimilitudo aliter pertinet ad verbum, & aliter ad amorem. Nam ad verbum pertinet, inquantum ipſum eſt quædam ſimilitudo rei intellectæ, ſicut genitum eſt ſimilitudo generantis; Sed ad amorem pertinet, non quod ipſe amor ſit ſimilitudo, ſed inquantum ſimilitudo eſt principium amandi. Unde non ſequitur quòd amor ſit genitus, ſed quod genitum ſit principium amoris.

Ad tertium dicendum; quòd Deum nominare non poſſumus niſi ex creaturis, ut dictum eſt ſupra *. Et quia in creaturis communicatio naturæ non eſt niſi per generationem; proceſſio in divinis non habet proprium, vel ſpeciale nomen, niſi generationis. Unde proceſſio quæ non eſt generatio, remanſit ſine ſpeciali nomine: ſed poteſt nominari *Spiratio,* quia eſt proceſſio Spiritus.

* qu. 1. art. 1.

Articulus V.

Utrum ſint plures proceſſiones in divinis, quàm duæ.

Inf. q. 29. art. 4. co. & q. 37. art. 1. co. & q. 41. art. 2. co. & pot. q. 10. art. 2. artis ad rp.

Ad quintum ſic proceditur. Videtur quòd ſint plures proceſſiones in divinis, quàm duæ. Sicut enim ſcientia & voluntas attribuitur Deo, ita & potentia. Si igitur ſecundum intellectum & voluntatem accipiantur in Deo duæ proceſſiones; videtur quòd tertia ſit accipienda ſecundum potentiam.

¶ 2. Præterea, Bonitas maximè videtur eſſe principium proceſſionis, cùm bonum dicatur eſſe *diffuſivum ſui.* Videtur igitur quòd ſecundum bonitatem aliqua proceſſio in divinis accipi debeat.

¶ 3. Præterea, Maior eſt fœcunditatis virtus in Deo, quàm in nobis: Sed in nobis non eſt tantum una proceſſio verbi, ſed multæ: quia ex uno verbo in nobis procedit aliud verbum; & ſimiliter ex uno amore alius amor: Ergo & in Deo ſunt plures proceſſiones quàm duæ.

Sed contra eſt, quòd in Deo non ſunt, niſi duo procedentes, ſcilicet Filius & Spiritus ſanctus: Ergo ſunt ibi tantùm duæ proceſſiones.

Conclusio.

Cùm proceſſiones in divinis ſequantur actiones immanentes, quæ in natura intellectuali & divina ſunt tantum duæ, intelligere & velle; duæ dumtaxat proceſſiones ſunt in divinis, verbi ſcilicet & amoris.

Respondeo dicendum, quòd proceſſiones in divinis accipi non poſſunt, niſi ſecundum actiones quæ in agente manent. Huiuſmodi autem actiones in natura intellectuali & divina non ſunt niſi duæ, ſcilicet *intelligere & velle.* Nam ſentire, quod etiam videtur eſſe operatio in ſentiente, eſt extra naturam intellectualem: neque totaliter eſt remotum à genere actionum quæ ſunt ad extra. Nam *ſentire* perficitur per actionem ſenſibilis in ſenſum. Relinquitur igitur, quòd nulla alia proceſſio poſſit eſſe in Deo niſi *verbi & amoris.*

Ad primum ergo dicendum, quòd potentia eſt principium agendi in aliud: Unde ſecundum potentiam accipitur actio *ad extra.* Et ſic, ſecundum attributum potentiæ non accipitur proceſſio divinæ perſonæ, ſed ſolùm proceſſio creaturarum.

Ad secundum dicendum, quòd *bonum* (ſicut dicit Boët. * in lib. de Hebdomad.) pertinet ad eſſentiam, & non ad operationem niſi forte ſicut objectum voluntatis. Unde cum proceſſiones divinas ſecundum aliquas actiones neceſſe ſit accipere: ſecundum bonitatem; & hujuſmodi alia attributa, non accipiuntur aliæ proceſſiones, niſi *verbi & amoris:* ſecundum quod Deus ſuam eſſentiam, veritatem & bonitatem intelligit & amat.

* In lib. An omne quod ſit bonum ſit [illegible] ſua.

Ad tertium dicendum, quod (ſicut ſuprà habitum eſt) (q. 14. a. 5. & q. 19. a. 5. †) Deus, uno ſimplici actu omnia intelligit, & ſimiliter omnia vult. Unde in eo non poteſt eſſe proceſſio verbi ex verbo, neque *amoris* ex amore: ſed eſt in eo ſolùm unum verbum perfectum, & unus amor perfectus. Et in hoc eius perfecta fœcunditas manifeſtatur.

† qu. 14. art. 5. & 7. qu. 19. art. 5.

QUÆSTIO XXVIII.

De Relationibus divinis in quatuor articulos diviſa.

Deinde conſiderandum eſt de relationibus divinis.

Et circa hoc quæruntur quatuor.

¶ Primò, utrum in Deo ſint aliquæ relationes reales.

¶ Secundò, utrum illæ relationes ſint ipſa eſſentia divina, vel ſint extrinſecus affixæ.

¶ Tertiò, utrum poſſint eſſe in Deo plures relationes realiter diſtinctæ ab invicem.

¶ Quartò, de numero harum relationum.

Articulus Primus.

Utrum in Deo ſint aliquæ relationes reales.

1. d. 26. q. 2. ar. 1. Et 4. q. 2. art. 1. in co & 4. contra 14. cor. 3. fin. Et pot. q. 2. art. 6. cor. & q. 8. art. 1. & op. 3. c. 53.

Ad primum ſic proceditur. Videtur, quòd in Deo non ſint aliquæ relationes reales. Dicit enim Boet. in lib. de Trinit. * quòd *cùm quis prædicamenta in divinam vertit prædicationem; cuncta mutantur in ſubſtantiam quæ prædicari poſſunt: ad aliquid verò omnino non poteſt prædicari.* Sed quicquid eſt realiter in Deo, de ipſo prædicari poteſt. Ergo relatio non eſt realiter in Deo.

¶ 2. Præterea, dicit Boët. † in eodem lib. quòd *ſimilis eſt relatio in Trinitate, Patris ad Filium, & utriuſque ad Spiritum ſanctum, ut eius quod eſt idem ad id quod eſt idem.* Sed huiuſmodi relatio eſt rationis tantùm: quia omnis relatio realis exigit duo extrema realiter. Ergo relationes quæ ponuntur in divinis, non ſunt reales relationes, ſed rationis tantùm.

* In medio lib. de Trin. † Circa fin. lib. de Trinit.

¶ 3. Præterea, Relatio paternitatis eſt relatio principij: Sed cùm dicitur, *Deus eſt principium creaturarum,* non importatur aliqua relatio realis, ſed rationis tantùm. Ergo nec paternitas in divinis eſt relatio realis: Et eadem ratione nec aliæ relationes quæ ponuntur ibi.

¶ 4. Præterea Generatio in divinis eſt ſecundum intelligibilis verbi proceſſionem: Sed relationes quæ conſequuntur operationem intellectus, ſunt relationes rationis. Ergo paternitas & filiatio, quæ dicuntur in divinis ſecundum generationem, ſunt relationes rationis tantùm.

Sed contra eſt, quod *pater* non dicitur niſi à paternitate, & *filius* à filiatione: ſi igitur paternitas, & filiatio non ſunt in Deo realiter, ſequitur quòd Deus non ſit realiter pater aut filius, ſed ſecundum rationem intelligentiæ tantùm: quod eſt hæreſis Sabelliana.

Conclusio.

Relationes in divinis, cùm ſint ſecundum proceſſiones in identitate naturæ, reales quaſdam in divinis eſſe relationes neceſſarium eſt.

Respondeo dicendum, quòd relationes quædam ſunt in divinis realiter. Ad cuius evidentiam conſiderandum eſt, quòd ſolùm in his quæ dicũtur *ad aliquid* inveniuntur aliqua ſecundum rationem tantùm, & non ſecundum rem. Quod non eſt in aliis generibus: quia alia genera (ut quantitas & qualitas) ſecundum propriam rationem ſignificant aliquid alicui inhærens: ea verò quæ dicuntur *ad aliquid,* ſignificant ſecundum propriam rationem ſolùm reſpectum ad aliud, qui, quidem reſpectus aliquando eſt in ipſa natura rerum, utpotè quando aliquæ res ſecundum ſuam naturam ad invicem ordinatæ ſunt, & invicem inclinationem habent. Et hujuſmodi relationes oportet eſſe reales: ſicut in corpore gravi eſt inclinatio & ordo ad locum medium: unde reſpectus quidam eſt in ipſo gravi reſpectu loci medij & ſimiliter eſt de aliis hujuſmodi. Aliquando verò reſpectus ſignificatus per ea quæ dicuntur *ad aliquid,* eſt tantùm in ipſa apprehenſione rationis conferentis unum alteri, & tunc eſt relatio rationis tantùm: ſicut cùm comparat ratio hominem animali, ut ſpeciem ad genus. Cùm autem aliquid procedit à principio ejuſdem naturæ, neceſſe eſt quod ambo, ſcilicet procedens, & id à quo procedit, in eodem ordine conveniant; & ſic oportet quòd habeant reales reſpectus ad invicem. Cum igitur proceſſiones in divinis ſint in identitate naturæ, ut oſtenſum eſt *: neceſſe eſt quòd relationes, quæ ſecundum proceſſiones divinas accipiuntur, ſint relationes reales.

* q. præc. art. 2. & 4.

Ad primum ergo dicendum, quòd *ad aliquid* dicitur omnino non prædicari in Deo ſecundum propriam rationem eius quod

dicitur

Digitized by Google

dicitur ad aliquid, inquantum ſcilicet propria ratio eius, quod *ad aliquid* dicitur, non accipitur per comparationem ad illud cui ineſt relatio, ſed per reſpectum ad alterum. Non ergo per hoc excludere voluit, quòd relatio non eſſet in Deo, ſed quòd non prædicaretur per modum inhærentis, ſecundum propriam relationis rationem ſed magis per modum ad aliud ſe habentis.

Ad secundum dicendum, quòd relatio quæ importatur per hoc nomen, *idem*, eſt relatio rationis tantum, ſi accipiatur ſimpliciter idem: quia huiuſmodi relatio non poteſt conſiſtere niſi in quodam ordine, quem ratio adinvenit alicujus ad ſeipſum, ſecundum aliquas eius duas conſiderationes. Secus autem eſt, cùm dicuntur aliqua eadem eſſe non in numero, ſed in natura generis, vel ſpeciei. Boët. igitur relationes quæ ſunt in divinis, aſſimilat relationi identitatis, non quantum ad omnia, ſed quantum ad hoc ſolùm quòd per hujuſmodi relationes non diverſificatur ſubſtantia, ſicut nec per relationem identitatis.

Ad tertium dicendum, quòd cum creatura procedat à Deo in diverſitate naturæ; Deus eſt extra ordinem totius creaturæ, nec ex eius natura eſt ejus habitudo ad creaturas. Non enim producit creaturas ex neceſſitate ſuæ naturæ, ſed per intellectum & per voluntatem, ut ſuprà dictum eſt *. Et ideo in Deo non eſt realis relatio ad creaturas, ſed in creaturis eſt realis relatio ad Deum: quia creaturæ continentur ſub ordine divino, & in earum natura eſt quòd dependeant à Deo; Sed proceſſiones divinæ ſunt in eadem natura. Vnde non eſt ſimilis ratio.

* *qu. 19. art. 3. & 4. Et q. 14. art. 8.*

Ad quartum dicendum, quòd relationes quæ conſequuntur ſolam operationem intellectus, in ipſis rebus intellectis ſunt relationes rationis tantum, quia ſcilicet eas ratio adinvenit inter duas res intellectas: Sed relationes quæ conſequuntur operationem intellectus, quæ ſunt inter verbum intellectualiter procedens, & illud à quo procedit, non ſunt relationes rationis tantùm, ſed rei; quia & ipſe intellectus & ratio eſt quædam res, & comparatur realiter ad id, quod procedit intelligibiliter, ſicut res corporalis ad id quod procedit corporaliter. Et ſic paternitas & filiatio ſunt relationes reales in divinis.

Articulus II.

Vtrum relatio in Deo ſit idem quod ſua eſſentia.

*1. d. 33. art. 1. & 4. con. c. 14. ce. 2. & 3. & pot. q. 8. art. 2. & qu. 6. ar. 1. Et opuſc. 9. q. 6. & 10. 16. le. 4. fin. * l. 5. de Trin. c. 5. in princ. tom. 3. † l. 7. de Trin. c. 1. à med. tom. 3. * In c. ad aliquid tom. 1. † qu. 3. art. 4. & q. 4. ar. 2. ſimul.*

Ad secundum ſic proceditur. Videtur quòd relatio in Deo non ſit idem quod ſua eſſentia. Dicit enim Auguſt.* in 5. de Trinit. (cap. 5.) *quod non omne quod dicitur in Deo, dicitur ſecundum ſubſtantiam.* Dicitur enim *ad aliquid*, ſicut patet ad filium; Sed hæc non ſecundum ſubſtantiam dicuntur: Ergo relatio non eſt divina eſſentia.

¶ 2. Præterea, Auguſt. dicit 7 de Trinit. c. 1. † *Omnis res quæ relativè dicitur, eſt etiam aliquid excepto relativo: ſicut homo dominus, & homo ſervus.* Si igitur relationes aliquæ ſunt in Deo, oportet eſſe in Deo aliquid aliud præter relationes; Sed hoc aliud non poteſt eſſe niſi eſſentia: Ergo eſſentia eſt aliud à relationibus.

¶ 3. Præterea, *Eſſe* relativi eſt ad aliud ſe habere, ut dicitur in prædicamentis *. Si igitur relatio ſit in divina eſſentia, ſequitur quòd eſſe divinæ eſſentiæ ſit ad aliud ſe habere. Quod repugnat perfectioni divini *eſſe*, quod eſt maximè abſolutum & per ſe ſubſiſtens, ut ſuprà oſtenſum eſt † Non igitur relatio eſt ipſa eſſentia divina.

Sed contra, Omnis res quæ non eſt divina eſſentia, eſt creatura: Sed relatio realiter competit Deo: Si ergo non eſt divina eſſentia, erit creatura: Et ita ei non erit adoratio latriæ exhibenda. Contra quod in Præfatione cantatur; *ut in perſonis proprietas, & in eſſentia unitas, & in maieſtate adoretur æqualitas.*

Conclusio.

Relatio realiter in Deo exiſtens, idem eſt eſſentiæ ſecundum rem, non differt autem niſi ſecundum rationem, quod relatio importat reſpectum ad oppoſitum, eſſentia autem non.

Respondeo dicendum, quòd circa hoc dicitur Gilbertus Porretanus erraſſe ſed errorem ſuum poſtmodum in Rhemenſi Concilio revocaſſe. Dixit enim quòd relationes in divinis ſunt aſſiſtentes, ſive extrinſecus affixæ.

Ad cujus evidentiam conſiderandum eſt quòd in quolibet novem generum accidentis eſt duo conſiderare. Quorum unum eſt *eſſe*, quod competit unicuique ipſorum, ſecundum quod eſt *accidens*, & hoc communiter in omnibus eſt *ineſſe ſubiecto*. Accidentis enim *eſſe* eſt *ineſſe*. Aliud quod poteſt conſiderari in unoquoque, eſt propria ratio uniuſcujuſque illorum generum. Et in aliis quidem generibus à relatione, utpote quantitate & qualitate, etiam propria ratio generis accipitur ſecùdum comparationem ad ſubiectum: nam quantitas dicitur *menſura ſubſtantiæ*: qualitas verò *diſpoſitio ſubſtantiæ*; Sed ratio propria relationis non accipitur ſecundum comparationem ad illud in quo eſt, ſed ſecūdum comparationem ad aliquid extra. Si igitur cōſideremus etiam in rebus creatis relationes ſecundum id quod relationes ſunt; ſic inveniuntur eſſe aſſiſtentes, non intrinſecus affixæ, quaſi ſignificantes reſpectum quodammodo contingentem ipſam rem relatam, prout ab ea tendit in alterum. Si verò conſideretur relatio ſecundum quod eſt accidens, ſic eſt inhærens ſubjecto, & habens *eſſe* accidentale in ipſo. Sic Gilbertus Porretanus conſideravit relationem primo modo tantùm. Quicquid autem in rebus creatis habet *eſſe* accidentale; ſecundùm quod transfertur in Deum, habet *eſſe* ſubſtantiale, nihil enim eſt in Deo ut accidens in ſubjecto: ſed quicquid in Deo eſt, eſt eius eſſentia. Sic igitur ex ea parte qua relatio in rebus creatis habet *eſſe* accidentale in ſubjecto relatio realiter exiſtens in Deo, habet *eſſe* eſſentiæ divinæ, idem omnino ei exiſtens. In hoc vero quod *ad aliquid* dicitur, non ſignificatur aliqua habitudo ad eſſentiam, ſed magis ad ſuum oppoſitum. Et ſic manifeſtum eſt quod relatio realiter exiſtens in Deo, eſt idem eſſentiæ ſecundum rem, & non differt niſi ſecundum intelligentiæ rationem prout in relatione importatur reſpectus ad ſuum oppoſitum, qui non importatur in nomine eſſentiæ. Patet ergo quod in Deo non eſt aliud *eſſe* relationis & *eſſe* eſſentiæ, ſed unum & idem.

Ad primum ergo dicendum, quod verba illa Auguſt. non pertinent ad hoc quod paternitas, vel alia relatio quæ eſt in Deo, ſecundum *eſſe* ſuum non ſit idem quod divina eſſentia, ſed quod non prædicatur ſecundum modum ſubſtantiæ, ut exiſtens in eo de quo dicitur: ſed ut ad alterū ſe habens. Et propterhoc dicuntur duo tantum eſſe prædicamenta in divinis: quia alia prædicamenta important habitudinem ad id de quo dicuntur, tam ſecundum ſuum *eſſe*, quam ſecundum proprij generis rationem: Nihil autem quod eſt in Deo, poteſt habere habitudinem ad id in quo eſt, vel de quo dicitur, niſi habitudinem identitatis, propter ſummam Dei ſimplicitatem.

Ad secundum dicendum, quòd ſicut in rebus creatis, in illo quod dicitur relativè, non ſolùm eſt invenire reſpectum ad alterum, ſed etiam aliquid abſolutum: ita & in Deo. Sed tamen aliter & aliter: Nam id quod invenitur in creatura, præter id quod cōtinetur ſub ſignificatione nominis relativi, eſt alia res: In Deo autē non eſt alia res, ſed una & eadem, quæ non perfectè exprimitur relationis nomine, quaſi ſub ſignificatione talis nominis comprehenſa. Dictum eſt enim ſupra, (qu. 13.) * cum de divinis nominibus agebatur, quod plus continetur in perfectione divinæ eſſentiæ, quàm aliquo nomine ſignificari poſſit. Unde non ſequitur: quòd in Deo, præter relationem, ſit aliquid aliud ſecundum rem; ſed ſolùm conſiderata nominum ratione.

* *qu. 13. per totam, & art 2. præcipuè.*

Ad tertium dicendum, quòd ſi in perfectione divina nihil plus contineretur, quam quod ſignificat nomen relativum, ſequeretur quod eſſe eius eſſet imperfectum, utpote ad aliquid aliud ſe habens: ſicut ſi non contineretur ibi plus quàm quod nomine ſapientiæ ſignificatur; non eſſet aliquid ſubſiſtens. Sed quia divinæ eſſentiæ perfectio eſt maior quam quod ſignificatione alicujus nominis comprehendi poſſit: non ſequitur; ſi nomen relativum, vel quodcumque aliud nomen dictum de Deo, non ſignificat aliquid perfectum; quod divina eſſentia habeat *eſſe* imperfectum: quia divina eſſentia comprehendit in ſe omnium generum perfectionem, ut ſuprà dictum eſt (q. 4. a. 2.) *.

* *qu. 4. art. 2.*

Articulus III.

Vtrum relationes quæ ſunt in Deo, realiter ad invicem diſtinguantur.

1. qu. 30. ar. 1. cor. Et pot. q. 1. art. 5. & 6. co.

Ad tertium ſic proceditur. Videtur quod relationes, quæ ſunt in Deo, realiter ab invicem non diſtinguantur. Quæcumque enim uni & eidem ſunt eadem, ſibi invicem ſunt eadem; Sed omnis relatio in Deo exiſtens, eſt idem ſecundum rem cum divina eſſentia: Ergo relationes ſecundum rem ab invicem non diſtinguntur.

¶ 2. Præterea, Sicut paternitas & filiatio ſecundum nominis rationem diſtinguuntur ab eſſentia divina, ita & bonitas & potentia. Sed propter hujuſmodi rationis diſtinctionem non eſt aliqua realis diſtinctio bonitatis & potentiæ divinæ: Ergo neque paternitatis & filiationis.

¶ 3. Præterea in divinis non eſt diſtinctio realis niſi ſecundum originem; ſed una relatio non videtur oriri ex alia. Ergo relationes non diſtinguuntur realiter ab invicem.

Sed contra eſt, quod dicit Boët. in lib. de Trinit.* (verſus finem) quod *ſubſtantia in divinis continet unitatem, relatio multiplicat Trinitatem.* Si ergo relationes non diſtinguuntur adinvicem realiter; non erit in divinis Trinitas realis, ſed rationis tantùm; quod eſt Sabellianj erroris.

* *non multum à fin. libr.*

Conclusio.

Diſtinguuntur reales relationes in Deo realiter: non quidem ſecundùm abſolutum, ſed reſpectivum.

Respondeo dicendum, quòd ex eo quòd aliquid alicui attribuitur; oportet quòd attribuantur ei omnia quæ ſunt de ratione illius, ſicut cuicumque attribuitur *homo*, oportet quòd attribuatur ei *eſſe rationale*. De ratione autem relationis eſt reſpectus unius ad alterum, ſecundùm quem aliquid alteri opponitur relativè. Cùm igitur in Deo realiter ſit relatio, ut dictum eſt *; oportet quòd realiter ſit ibi oppoſitio. Relativa autem oppoſitio in ſui ratione includit diſtinctionem: Unde oportet quòd in Deo ſit realis diſtinctio; non quidem ſecundum rem abſolutam, quæ eſt eſſentia, in qua eſt ſumma unitas & ſimplicitas; ſed ſecundum rem relativam.

* *Art. 1. huius q.*

Ad primum ergo dicendum, quòd ſecundum Philoſophum in 3. Phyſic. * argumentum illud, quòd *quæcumque uni & eidem ſunt eadem, ſibi invicem ſunt eadem*; tenet in his quæ ſunt idem re & ratione, ſicut tunica & indumentum: non autem in his quæ differunt ratione. Unde ibidem dicit *, quòd licet actio ſit idem motui, ſimiliter & paſſio, non tamen ſequitur quòd actio & paſſio ſint idem: quia in actione importatur reſpectus, ut *à quo eſt motus in mobili*, in paſſione verò, ut *qui eſt ab alio*. Et ſimiliter; licet paternitas ſit idem ſecundùm rem cum eſſentia divina & ſimiliter filiatio; tamen hæc duo in ſuis propriis rationibus important oppoſitos reſpectus. Unde diſtinguuntur ab invicem.

* *lib. 3. Phyſic. text. 21. tom. 2.* * *lib. 3. Phyſic. text. 21. tom. 2.*

Ad

Digitized by Google

Ad ſecundum dicendum, quod potentia & bonitas non important in ſuis rationibus aliquam oppoſitionem. Vnde non eſt ſimilis ratio.

Ad tertium dicendum, quod quamvis relationes propriè loquendo non oriantur vel procedant ab invicem, tamen accipiũtur per oppoſitum, ſecundum proceſſionem alicujus ab alio.

Articulus IV.

Vtrum in Deo ſint tantùm quatuor relationes reales, ſcilicet paternitas, filiatio, ſpiratio & proceſſio.

1. q. 30. art. 1. cor. Et art. 2. cor. & ad 2.

Ad quintum ſic proceditur. Videtur quòd in Deo non ſint tantum quatuor relationes reales, ſcilicet paternitas, filiatio, ſpiratio, & proceſſio. Eſt enim conſiderare in Deo relationes intelligentis ad intellectum, & volentis ad volitum, quæ videntur eſſe relationes reales, neque ſub prædictis continentur. Non ergo ſunt ſolùm quatuor relationes reales in Deo.

¶ 2. Præterea, Relationes reales accipiuntur in Deo ſecundum proceſſionem intelligibilem verbi. Sed relationes intelligibiles multiplicantur in infinitum, ut Avic. dicit. Ergo in Deo ſunt infinitæ relationes reales.

† qu. 15. art. 2. * Ibid.

¶ 3. Præterea, Ideæ ſunt in Deo ab æterno, vt ſuprà dictum eſt (q. 15. a. 2.)†, non autem diſtinguuntur ab invicem niſi ſecundum reſpectum ad res, ut ſuprà dictum eſt. (q. 15. a. 2.) *Ergo in Deo ſunt multo plures relationes æternæ.

¶ 4. Præterea, *Æqualitas & ſimilitudo & identitas* ſunt relationes quædam, & ſunt in Deo ab æterno. Ergo plures relationes ſunt ab æterno in Deo, quàm quæ dictæ ſunt.

* lib. 3. Phyſic. text. 21. tom. 2.

Sed contra, videtur quòd ſint pauciores: quia ſecundum Philoſophum in 3. Phyſic. (ut ſup.)* *eadem via eſt de Athenis ad Thebas, & de Thebis ad Athenas.* Unde videtur quod pari ratione eadem ſit relatio de patre ad filium, quæ dicitur *paternitas*: & de filio ad patrem, quæ dicitur *filiatio*. Et ſic non ſunt niſi quatuor relationes in Deo.

Concluſio.

In Deo quatuor tantum reales relationes ſunt, paternitas, filiatio, ſpiratio, & proceſſio, quæ ſola realiter in Deo ſunt, & intrinſecè.

* lib. 5. Metaph. text. 20. tom. 3. † lib. 1. de Trin. c. 1. circa fin. & l. 6. cap. 7. circa pr. tom. 3. * qu. 13. a. 7. † qu. 27. ar. 5. præcipuè.

Respondeo dicendum, quòd ſecundum Philoſophum in 5. Metaph. (text. 20.)* relatio omnis fundatur vel ſupra quantitatem, ut *duplum & dimidium*: vel ſupra actionem & paſſionem, ut *faciens & factum: pater & filius, Dominus & ſervus*, & hujuſmodi. Cùm autem quantitas non ſit in Deo, eſt enim *ſine quantitate magnus*, ut dicit Aug. † relinquitur quòd realis relatio in Deo eſſe non poſſit niſi ſuper actionem fundata: non autem ſuper actiones ſecundum quas procedit aliquid extrinſecum à Deo, quia relationes Dei ad creaturas non ſunt realiter in ipſo, ut ſuprà dictum eſt *. Unde relinquitur quòd relationes reales in Deo non poſſunt accipi niſi ſecundum actiones, ſecundum quas eſt proceſſio in Deo non extra, ſed intra. Hujuſmodi autem proceſſiones ſunt duæ tantum, ut ſuprà dictum † eſt (q. 27. a. 5.) quarum una accipitur ſecundum actionem intellectus, quæ eſt proceſſio verbi: alia ſecundum actionem voluntatis, quæ eſt proceſſio amoris. Secundum quamlibet autem proceſſionem oportet duas accipere relationes oppoſitas, quarum una ſit procedentis à principio, & alia ipſius principij. Proceſſio autem Verbi dicitur *generatio* ſecundum propriam rationem, qua competit rebus viventibus: relatio autem principij generationis in viventibus perfectis, dicitur *paternitas*: relatio verò procedentis à principio dicitur *filiatio*. Proceſſio verò amoris non habet nomen proprium, ut ſuprà dictum eſt (q. 27. a. 5.)*: Unde neque relationes quæ ſecundum ipſam accipiuntur: ſed vocatur relatio principij huius proceſſionis *ſpiratio*: relatio autem procedentis *proceſſio*: quamvis hæc duo nomina ad ipſas proceſſiones vel origines pertineant, & non ad relationes.

* qu. 37. art. 1.

Ad primum ergo dicendum, quòd in his in quibus differt intellectus & intellectum, volens & volitum, poteſt eſſe realis relatio, & ſcientiæ ad rem ſcitam, & volentis ad rem volitam: ſed in Deo eſt idem omnino intellectus & intellectum, quia intelligendo ſe intelligit omnia alia: & eadem ratione voluntas & volitum. Unde in Deo huiuſmodi relationes non ſunt reales, ſicut neque relatio *eiuſdem ad idem*. Sed tamen relatio ad Verbum eſt realis: quia Verbum intelligitur ut procedens per actionem intelligibilem, non autem ut res intellecta. Cùm enim intelligimus lapidem, id quod ex re intellecta concipit intellectus, vocatur *verbum*.

* qu. 42. art. 4. ad 3.

Ad ſecundum dicendum, quod in nobis relationes intelligibiles in infinitum multiplicantur, quia alio actu intelligit homo lapidem, & alio actu intelligit ſe intelligere lapidem, & alio etiam intelligit ſe hoc intelligere: & ſic in infinitum multiplicantur actus intelligendi, & per conſequens relationes intellectæ. Sed hoc in Deo non habet locum quia uno actu tantum omnia intelligit.

Ad tertium dicendum, quòd reſpectus ideales ſunt intellecti à Deo: Unde ex eorum pluralitate non ſequitur quòd ſint plures relationes in Deo; ſed quòd Deus cognoſcat plures relationes.

Ad quartum dicendum, quòd *æqualitas & ſimilitudo* in Deo non ſunt relationes reales, ſed rationis tantùm: ut infra patebit * (q. 42. a. 4. ad 3.)

Ad quintum dicendum, quod via eſt eadem ab uno termino ad alterum, & è converſo, ſed tamen reſpectus ſunt diverſi: Vnde ex hoc non poteſt concludi, quod eadem ſit relatio patris ad filium, & econverſo, ſed poſſet hoc concludi de aliquo abſoluto: ſi eſſet medium inter ea.

Quæstio XXIX.

De perſonis divinis, in quatuor articulos diviſa.

Præmiſſis autem his, quæ de proceſſionibus & relationibus præcognoſcenda videbantur, neceſſarium eſt aggredi de perſonis.

Et primò ſecundum conſiderationem abſolutam, & deinde ſecundum cõparativam. Oportet autem abſolutè de perſonis, primò quidem in communi conſiderare; deinde de ſingulis perſonis.

Ad communem autem conſiderationem perſonarum quatuor pertinere videntur, primò quidem ſignificatio huius nominis, *Perſona*. Secundò verò, numerus perſonarum. Tertiò, ea quæ conſequuntur numerum perſonarum, vel ei opponuntur: *ut diverſitas & ſimilitudo* & hujuſmodi. Quartò verò, ea quæ pertinent ad notitiam perſonarum.

Circa primum quæruntur quatuor.

¶ Primò, de diffinitione perſonæ.

¶ Secundò, de comparatione perſonæ ad eſſentiam, ſubſiſtentiam & hypoſtaſim.

¶ Tertiò, utrum nomen perſonæ competat in divinis.

¶ Quartò, quid ibi ſignificet.

Articulus Primus.

De diffinitione perſonæ.

Ad primum ſic proceditur. Videtur quòd incompetens ſit diffinitio perſonæ, quã Boëtius aſſignat in libro de duabus naturis quæ talis eſt: *Perſona eſt rationalis naturæ individua ſubſtantia*. Nullum enim ſingulare diffinitur; Sed *perſona* ſignificat quoddam ſingulare; Ergo *perſona* inconvenienter diffinitur. — 3. q. 2. ar. 2. cor. & 1. d. 25. art. 1. & pot. q. 9. art. 2. & de unio. art. 1.

¶ 2. Præterea, *Subſtantia* (prout ponitur in diffinitione perſonæ) aut ſumitur pro ſubſtantia prima, aut pro ſubſtantia ſecunda; ſi pro ſubſtantia prima, ſuperfluè additur *individua*, quia ſubſtantia prima eſt ſubſtantia individua: ſi verò ſtat pro ſubſtantia ſecunda, falsò additur, & eſt oppoſitio in adiecto: nam ſecundæ ſubſtantiæ dicuntur genera vel ſpecies: Ergo diffinitio eſt malè aſſignata. — * 3. pag. à princ. lib.

¶ 3. Præterea, Nomen intentionis non debet poni in diffinitione rei; Non enim eſſet bona aſſignatio ſi quis diceret, *Homo eſt ſpecies animalis*: *Homo* enim eſt nomen rei, & *ſpecies* eſt nomen intẽtionis. Cùm igitur *perſona* ſit nomen rei, ſignificat enim ſubſtantiam quãdam rationalis naturæ; inconvenienter *individuum* (quod eſt nomen intentionis) in eius diffinitione ponitur.

¶ 4. Præterea, Natura eſt *principium motus & quietis in eo in quo eſt per ſe, & non per accidẽs*, ut dicitur 2. Phyſic. (text. 3)* Sed perſona eſt in rebus immobilibus, ſicut in Deo & in Angelis: Non ergo in diffinitione perſonæ debuit poni natura, ſed magis eſſẽtia. — * text. 3. tom. 2.

¶ 5. Præterea, Anima ſeparata eſt *rationalis naturæ individua ſubſtantia*: non autem eſt perſona. Inconvenienter ergo perſona ſic diffinitur.

Sed contra eſt autoritas prædicti Boëtij.

Concluſio.

Perſona eſt rationalis naturæ individua ſubſtantia.

Respondeo dicendum, quod licet *univerſale & particulare* inveniatur in omnibus generibus, tamẽ ſpeciali quodam modo *individuum* invenitur in genere ſubſtantiæ: ſubſtantia enim individuatur per ſeipſam, ſed accidẽtia individuantur per ſubjectũ, quod eſt ſubſtantia: dicitur enim hæc albedo inquantum eſt in hoc ſubjecto: unde convenienter individua ſubſtantiæ habent aliquod ſpeciale nomen præ aliis: dicuntur enim *hypoſtaſes* vel *primæ ſubſtantiæ*: Sed adhuc quodam ſpecialiori & perfectiori modo invenitur *particulare & individuum* in ſubſtantiis rationalibus, quæ habent dominium ſui actus: & non ſolum aguntur, ſicut alia; ſed per ſe agunt: actiones autem in ſingularibus ſunt. Et ideo etiam inter cæteras ſubſtantias, quoddam ſpeciale nomen habent ſingularia rationalis naturæ, & hoc nomen eſt *perſona*. Et ideo in prædicta diffinitione * Perſonæ ponitur *ſubſtantia individua* inquantum ſignificat ſingulare in genere *ſubſtantiæ*: additur autem *rationalis naturæ* inquantum ſignificat *ſingulare* in rationalibus ſubſtantiis. — * Poſita in arg. 1. huius art.

Ad primum ergo dicendum, quòd licet hoc ſingulare vel illud diffiniri non poſſit, tamen id quod pertinet ad communẽ rationem ſingularitatis, diffiniri poteſt: & ſic Phil.* diffinit ſubſtantiam primam: & hoc modo diffinit Boëtius perſonam. — * In lib. de prædicam. c. de ſubſtantia. 1. 2.

Ad ſecundum dicendum, quòd ſecundum quoſdã *ſubſtantia* in diffinitione perſonæ ponitur pro ſubſtãtia prima, quæ eſt hypoſtaſis: neque tamẽ ſuperfluè additur, individua; quia nomine *hypoſtaſis* vel *ſubſtantiæ primæ* excluditur ratio univerſalis & partis. Non enim dicimus quòd homo cõmunis ſit hypoſtaſis: neq; etiã quòd manus, cùm ſit pars: Sed per hoc quod additur *individua*, excluditur à perſona *ratio aſſũptibilis*. Humana enim natura in Chriſto nõ eſt perſona, quia eſt aſſũpta à digniori, ſcilicet à Verbo Dei. Sed melius dicendũ eſt, quòd *ſubſtãtia* accipitur cõmuniter prout dividitur per primam & ſecundã: & per hoc quod additur, *individua*, trahitur ad ſtãdum pro ſubſtantia prima.

Ad tertium dicendum, quòd quia ſubſtantiales differentiæ non ſunt nobis notæ, vel etiam nominatæ non ſunt: oportet interdum uti differentiis accidentalibus loco ſubſtantialium: puta ſi quis diceret, *ignis eſt corpus ſimplex, calidum & ſiccum*. Accidentia enim propria ſunt effectus formarum ſubſtantialium, & manifeſtant eas. Et ſimiliter nomina intentionũ poſſunt accipi ad diffiniendum res ſecundum quod accipiuntur pro aliquibus nominibus rerum quæ non ſunt poſita. Et ſic hoc nomen (*individuum*) ponitur in diffinitione perſonæ, ad deſignandum modum ſubſiſtendi, qui competit ſubſtantiis particularibus.

Ad

* *lib. 5. text. 5. tom. 3.* AD QUARTUM dicendum, quòd ſecundum Philoſophum in Metaphyſ.*(text. 5.) nomen naturæ primò impoſitum eſt ad ſignificandam generationem viventium, quæ dicitur nativitas. Et quia hujuſmodi generatio eſt à principio intrinſeco, extenſum eſt hoc nomen ad ſignificandum principium intrinſecum cujuſcumque motus: Et ſic diffinitur natura in 2. Phyſic.* Et quia hujuſmodi principium eſt formale, vel materiale; communiter tam materia quàm forma dicitur *natura*. Et quia per formam completur eſſentia uniuſcujuſque rei, communiter eſſentia uniuſcujuſque rei (quam ſignificat eius diffinitio) vocatur *natura*. Et ſic accipitur hic *natura*. Unde Boët. † in eodem lib. dicit, quòd *natura eſt unumquodque informans ſpecifica differentia*. Specifica enim differentia eſt quæ complet diffinitionem, & ſumitur à propria forma rei. Et ideo convenientius fuit quod in diffinitione Perſonæ, quæ eſt ſingulare alicujus generis determinati, uteretur nomine *natura* quàm *eſſentia*, quæ ſumitur ab *eſſe*, quod eſt communiſſimum.

* *lib. 2. Phyſic. text. 3. tom. 2.* † *In lib. de duabus nat. in pag. 2. à princ. lib.*

AD QUINTUM dicendum, quòd anima eſt pars humanæ ſpeciei. Et ideo licet ſit ſeparata, quia tamen retinet naturam unibilitatis, non poteſt dici *ſubſtantia individua*, quæ eſt *hypoſtaſis*, vel *ſubſtantia prima*, ſicut nec manus, nec quæcumque alia partium hominis. Et ſic, non competit ei neque diffinitio perſonæ, neque nomen.

ARTICULUS II.

Utrum perſona ſit idem quod hypoſtaſis, ſubſtantia, & eſſentia.

1. d. 23. art. 2. & pot. qu. 9. art. 1. * In 3. pagin à prin. lib.

AD SECUNDUM ſic proceditur. Videtur quòd perſona ſit idem quòd *hypoſtaſis*, *ſubſiſtentia* & *eſſentia*. Dicit enim Boët. in lib. de duab. naturis*, quod *Græci naturæ rationalis individuã ſubſtantiã hypoſtaſeos nomine vocaverũt*. Sed hoc apud nos ſignificat nomen perſonæ. Ergo perſona omnino idẽ eſt quod hypoſtaſis.

¶ 2. Præterea, Sicut in divinis dicimus tres perſonas: ita in divinis dicimus tres ſubſiſtẽtias; Quod non eſſet, niſi *perſona* & *ſubſiſtentia* idẽ ſignificarent: Ergo idẽ ſignificant *perſona* & *ſubſiſtentia*.

¶ Præterea, Boëtius dicit in Com. prædicamentorum, quòd *uſia* (quod eſt idem quod eſſentia) ſignificat compoſitum ex materia & forma. Id autem quod eſt cõpoſitum ex materia & forma, eſt individuum ſubſtantiæ; quod & *hypoſtaſis* & *perſona* dicitur: Ergo omnia prædicta nomina idem ſignificare videntur.

* *Aliquantulum à prin. lib. vide 3. pagin. à princ.*

SED CONTRA eſt, quòd Boët.* dicit in lib. de duabus naturis quod *genera & ſpecies ſubſiſtunt tantùm: individua verò non ſubſiſtunt tantum, verum etiam ſubſtant*. Sed à ſubſiſtendo dicuntur *ſubſiſtentiæ*, ſicut à ſubſtando *ſubſtantiæ*, vel *hypoſtaſes*: cùm igitur eſſe hypoſtaſes, vel perſonas non conveniat generibus, vel ſpeciebus, hypoſtaſes, vel perſonæ non ſunt idem quod ſubſiſtẽtiæ.

¶ 4. Præterea, Boët. dicit in Com. prædicamentorum, quòd *hypoſtaſis dicitur materia: uſioſis autem* (id eſt ſubſiſtentia) *dicitur forma*, Sed neque forma, neque materia poteſt dici perſona: Ergo perſona differt à prædictis.

CONCLUSIO.

Perſona in genere rationalium ſubſtantiarum id ſignificat, quod in toto genere ſubſtantiarum ſubſiſtentia, res naturæ, ſubſtantia, ſeu hypoſtaſis.

* *lib. 5. Metaph. text. 15. tom. 3.*

RESPONDEO dicendum, quod ſecundum Philoſ. in 5. Met.* (tex. 15.) *ſubſtantia* dicitur dupliciter: Uno modo dicitur *ſubſtantia*, quidditas rei, quam ſignificat diffinitio, ſecundum quod dicimus quod *diffinitio ſignificat ſubſtantiam rei*. Quam quidem ſubſtantiam Græci *uſiam* vocant, quod nos *eſſentiam* dicere poſſumus. Alio modo dicitur *ſubſtantia* ſubjectum, vel ſuppoſitum quod ſubſiſtit in genere ſubſtantiæ. Et hoc quidem communiter accipiendo, nominari poteſt, & nomine ſignificante intentionem, & ſic dicitur *ſuppoſitum*. Nominatur etiam tribus nominibus ſignificantibus rem, quæ quidem ſunt: *Res naturæ, ſubſiſtentia & hypoſtaſis* ſecundum triplicem conſiderationem ſubſtãtiæ ſic dictæ. Secundũ enim quod per ſe exiſtit, & nõ in alio, vocatur *ſubſiſtentia*: illa enim ſubſiſtere dicimus, quæ non in alio, ſed in ſe exiſtũt. Secundum verò quod ſupponitur alicui naturæ communi, ſic dicitur *res naturæ*, ſicut *hic homo* eſt res naturæ humanæ, ſecundum verò quod ſupponitur accidentibus, dicitur *hypoſtaſis*, vel *ſubſtantia*. Quod autem hæc tria nomina ſignificant communiter in toto genere ſubſtantiarum hoc nomen (*perſona*) ſignificat in genere rationalium ſubſtantiarum.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd *hypoſtaſis* apud Græcos ex propria ſignificatione nominis habet quod ſignificet quodcũque individuum ſubſtantiæ: ſed ex uſu loquendi habet quod ſumatur pro individuo rationalis naturæ, ratione ſuæ excellẽtiæ.

AD SECUNDUM dicendum, quod ſicut nos dicimus in divinis pluraliter *tres perſonas* & *tres ſubſiſtentias*, ita Græci dicunt tres hypoſtaſes. Sed quia nomen ſubſtantiæ, quod ſecundum proprietatem ſignificationis reſpondet hypoſtaſi, æquivocatur apud nos, cùm quandoque ſignificet eſſentiam, quandoque hypoſtaſim: ne poſſit eſſe erroris occaſio maluerunt pro hypoſtaſi transferre *ſubſiſtentiam*, quam *ſubſtantiam*.

AD TERTIUM dicendum, quod eſſentia propriè eſt id quod ſignificatur per diffinitionem: Diffinitio autem cõplectitur principia ſpeciei, non autem principia individualia. Unde in rebus cõpoſitis ex materia & forma, eſſentia ſignificat nõ ſolùm formam, nec ſolùm materiam, ſed compoſitum ex materia & forma communi, prout ſunt principia ſpeciei. Sed compoſitum ex hac materia & ex hac forma, habet rationem hypoſtaſis & perſonæ: Anima enim & caro & os ſunt de ratione hominis: ſed hæc anima, & hæc caro, & hoc os, ſunt de ratione hujus hominis. Et ideo *hypoſtaſis* & *perſona* addunt ſupra rationem eſſentiæ principia individualia, neque ſunt idem cum eſſentia in compoſitis ex materia & forma, ut ſuprà dictum eſt*, cum de ſimplicitate divina ageretur.

* *qu. 3. art. 3.*

AD QUARTUM dicendum, quòd Boët. dicit *genera & ſpecies ſubſiſtere* inquantum individuis aliquibus competit ſubſiſtere: ex eo quod ſunt ſub generibus & ſpeciebus in prædicamento ſubſtantiæ comprehenſis, non quod ipſæ ſpecies; vel genera ſubſiſtant, niſi ſecundum opinionem Platonis, qui poſuit ſpecies rerum ſeparatim ſubſiſtere à ſingularibus. Subſtare verò competit eiſdem individuis in ordine ad accidentia quæ ſunt præter rationem generum & ſpecierum.

AD QUINTUM dicendum, quod individuum compoſitum ex materia & forma habet quod ſubſtet accidenti ex proprietate materiæ. Unde & Boët. dicit in lib. 2. de Trinit. * *Forma ſimplex ſubjectum eſſe non poteſt*: Sed quod per ſe ſubſiſtat, habet ex proprietate ſuæ formæ, quæ non advenit rei ſubſiſtenti, ſed dat eſſe actuale materiæ: ut ſic individuum ſubſiſtere poſſit. Propter hoc ergo *hypoſtaſim* attribuit materiæ, & *uſioſim ſive ſubſiſtentiam* formæ; quia materia eſt principium ſubſtandi, & forma eſt principium ſubſiſtendi.

* *lib. 2. de Trin. circa medium.*

ARTICULUS III.

Utrum nomen Perſonæ, ſit ponendum in divinis.

1. d. 23. art. 2. & pot. qu. 9. art. 1. * *cap. 1. parum à princip.*

AD TERTIUM ſic proceditur. Videtur quod nomẽ perſonæ nõ ſit ponendũ in divinis. Dicit enim Dionyſ. in princip. de div. nom. * *Univerſaliter non eſt audendum aliquid dicere nec cogitare de ſuperſubſtantiali occulta divinitate, præter ea quæ divinitus nobis ex ſanctis eloquiis ſunt expreſſa*; Sed nomen *perſona* non exprimitur nobis in ſacra Scriptura novi vel veteris Teſtamenti: Ergo non eſt nomine *perſona* utendum in divinis.

† *Aliquantulum à princ. lib. 3. videlicet parum à princ.*

¶ 2. Præterea, Boët. dicit in lib. de duab. nat. † *Nomen perſonæ videtur traductum ex his perſonis quæ in comœdiis tragœdiiſque homines repræſentabant. Perſona enim dicta eſt à perſonando, quia concavitate ipſa major neceſſe eſt ut volvatur ſonus, Græci verò has perſonas proſopa vocant ab eo quod ponantur in facie, atque ante oculos obtegant vultum*. Sed hoc non poteſt competere in divinis niſi fortè ſecundum metaphoram: Ergo nomen *perſona* non dicitur de Deo niſi metaphoricè.

* *Eodem loco non proximè.* † *In epiſt. ad Damaſ. quæ incipit: Quoniam vetuſto, in medio illius, tom. 2.*

¶ 3. Præterea; Omnis perſona eſt hypoſtaſis, Sed nomen *hypoſtaſis* non videtur Deo competere, cùm ſecũdum Boët. ſignificet id quod ſubjicitur accidentibus, quæ in Deo non ſunt. Hieron. etiam dicit †, quod in hoc nomine *hypoſtaſis* venenum latet ſub melle: ergo hoc nomen, *perſona*, non eſt dicendum de Deo:

* *Art. 1. art. 1. huius q.* † *q. 14. art. 12.*

¶ 4. Præterea, A quocunq; removetur diffinitio & diffinitum; Sed diffinitio perſonæ ſupra poſita* non videtur Deo cõpetere; Tum quia ratio importat diſcurſivã cognitionem, quæ non cõpetit Deo: ut ſuprà oſtenſũ eſt †, & ſic Deus nõ poteſt dici *rationalis naturæ*: Tum etiam, quia Deus dici nõ poteſt *individua ſubſtantia*, cum principium individuationis ſit materia: Deus autem immaterialis eſt. Neque etiam accidentibus ſubſtat, ut *ſubſtantia* dici poſſit. Nomen ergo *perſona* Deo attribui non debet.

SED CONTRA eſt, quod dicitur in Symbolo Athanaſij, *Alia eſt perſona Patris, alia Filij, alia Spiritus ſancti*.

CONCLUSIO.

Cùm quæcumque nomina ad perfectionem attinent, in Deum aſſumantur, (perſonæ) nomen in Deo dicitur, & excellentiori modo quàm in creaturis.

* *qu. 13. art. 3.*

RESPONDEO dicendum, quòd *perſona* ſignificat id quod eſt perfectiſſimum in tota natura: ſcilicet *ſubſiſtens in rationali natura*. Unde, cum omne illud, quod eſt perfectionis, Deo ſit attribuendum: eò quòd ejus eſſentia continet in ſe omnem perfectionem: conveniens eſt, ut hoc nomen (*perſona*) de Deo dicatur; non tamen eodem modo quo dicitur de creaturis, ſed excellentiori modo: ſicut & alia nomina, quæ creaturis à nobis impoſita, Deo attribuuntur, ſicut ſupra oſtenſum eſt (qu. 13.)*, cùm de divinis nominibus ageretur.

AD PRIMUM ergo dicendũm, quòd licet nomen *perſonæ* in Scriptura veteris, vel novi Teſtamenti nõ inveniatur dictum de Deo; tamen id quod nomen ſignificat, multipliciter in ſacra Scriptura invenitur aſſertũ de Deo, ſcilicet quod eſt maximè per ſe ens, & perfectiſſimè intelligens. Si autem oporteret de Deo dici ſolùm illa ſecundum vocem, quæ ſacra Scriptura de Deo tradit; ſequeretur quod nunquam in alia lingua poſſet aliquis loqui dè Deo, niſi in illa in qua primò tradita eſt Scriptura veteris vel novi Teſtamenti. Ad inveniendũ autem nova nomina antiquam fidem de Deo ſignificantia, coegit neceſſitas diſputandi cũ hæreticis. Nec hæc novitas vitanda eſt, cùm non ſit prophana, utpotè à Scripturarum ſenſu non diſcordans. Docet autem Apoſtolus *prophanas vocum novitates* vitare, 1. ad Timoth. ult.

AD SECUNDUM dicendum, quod quamvis hoc nomen (*perſona*) non conveniat Deo, quantum ad id *à quo impoſitum eſt nomen*; tamen quantum ad id *ad quod ſignificandum imponitur*, maximè Deo convenit. Quia enim in comœdiis & tragediis repræſentabantur aliqui homines famoſi: impoſitum eſt hoc nomen *perſona* ad ſignificandum aliquos dignitatem habentes. Unde convenerunt dici perſonæ in Eccleſiis, quæ habent aliquam dignitatem. Propter quod quidam diffiniunt perſonam dicentes, quòd *perſona eſt hypoſtaſis proprietate diſtincta ad dignitatem pertinente*. Et quia magnæ dignitatis eſt in rationali natura ſubſiſtere, ideo omne individuum rationalis naturæ dicitur *perſona*, ut dictum eſt*. Sed dignitas divinæ naturæ excedit omnem dignitatem: & ſecundum hoc maximè competit Deo nomen (perſonæ).

* *Art. 1. huius q.*

AD

Digitized by Google

Ad tertium dicendum, quòd nomen, *hypoſtaſis*, non competit Deo quantum ad id, *à quo eſt impoſitum nomen*, cùm non ſubſtet accidentibus: competit autem quantùm ad id *ad quod ſignificandum eſt impoſitum*, eſt enim impoſitum ad ſignificandum rem ſubſiſtentem. Hieron. * autem dicit ſub hoc nomine venenum latere: quia antequam ſignificatio huius nominis eſſet plenè nota apud Latinos; hæretici per hoc nomen ſimplices decipiebant ut confiterentur plures eſſentias, ſicut confitentur plures hypoſtaſes: propter hoc quòd nomen *ſubſtantia* (cui reſpondet in Græco nomen *hypoſtaſis*) communiter accipitur apud nos pro eſſentia.

** In ep. ad Damaſ. Quoniam vetuſta ſem. 2.*

Ad quartum dicendum, quòd Deus poteſt dici *rationalis naturæ*, ſecundum quod ratio non importat diſcurſum, ſed communiter intelligibilem naturam, *individuum* autem *eſſe* Deo competere non poteſt quantum ad hoc, quòd individuationis principium eſt materia; ſed ſolùm ſecundum quod importat incommunicabilitatem. *Subſtantia* verò convenit Deo ſecundum quod ſignificat exiſtere per ſe. Quidam tamen dicunt quòd diffinitio ſuperius à Boët * data, non eſt diffinitio perſonæ, ſecundum quod perſonas in Deo dicimus; Propter quod Richard. de ſancto Vict. † corrigere volens hanc diffinitionem, dixit quòd perſona, ſecundum quod de Deo dicitur, eſt *divinæ naturæ incommunicabilis exiſtentia*.

** Art. 1. huius q. arg. 1. † lib. 4. de Trin cap. 18. & 23.*

Articulus IV.

Utrum hoc nomen, perſona, *ſignificet relationem.*

1. d. 23. art. 3 & d. 26 q. 1. art. 1. & pot. qu. 9. art. 4.

Ad quartum ſic proceditur. Videtur quod hoc nomen *perſona*, non ſignificet relationem, ſed ſubſtantiam in divinis. Dicit enim Auguſt. * in 7. de Trinit. (cap. 6.) *Cùm dicimus perſonam patris, non aliud dicimus quam ſubſtantiam patris: ad ſe quippe dicitur perſona, non ad filium.*

** c. 6. circa princ.*

¶ 2. Præterea, *Quid*, quærit de eſſentia; Sed ſicut dicit Auguſt. (cap. 4.) † in eodem loco, cùm dicitur: *Tres ſunt qui teſtimonium dant in cælo, Pater, Verbum, & Spiritus ſanctus*: & quæritur; *Quid tres*? reſpondetur, *Tres perſonæ*: Ergo hoc nomen, *perſona*. ſignificat eſſentiam.

† lib. 6. de Trin. cap. 4. & ſeq. & lib. 5. de Trinit. c. 9. in fin. tom. 3.

¶ 3. Præterea, Secundum Philoſ. in 4. Metaph. * (text. 28.) id quod ſignificatur per nomen, eſt eius diffinitio: ſed diffinitio perſonæ eſt, *Rationalis naturæ individua ſubſtantia*, ut dictum † eſt: Ergo hoc nomen, *perſona*, ſignificat ſubſtantiam.

** lib. 4. Metaph. text. 28. tom. 3. † Art. 1. huius q.*

¶ 4. Præterea, *Perſona* in hominibus & Angelis non ſignificat relationem ſed aliquid abſolutum. Si igitur in Deo ſignificaret relationem diceretur æquivocè de Deo & hominibus & Angelis.

Sed contra eſt, quod dicit Boët. in lib. de Trinit. * quòd *omne nomen ad perſonas pertinens, relationem ſignificet*; Sed nullum nomen magis pertinet ad perſonam, quam hoc nomen, *perſona*: Ergo hoc nomen, *perſona*, relationem ſignificat.

** Poſt med. lib. de Trin.*

Conclusio.

Perſona divina relationem originis ſignificat per modum ſubſtantiæ, ſeu hypoſtaſis in divina natura.

Respondeo dicendum; quòd circa ſignificationem huius nominis, *perſona*, in divinis, difficultatem ingerit quòd pluraliter de tribus prædicatur, præter naturam eſſentialium nominum: neque etiam *ad aliquid* dicitur, ſicut nomina quæ relationem ſignificant. Unde quibuſdam viſum eſt quòd hoc nomen *perſona*, ſimpliciter ex virtute vocabuli eſſentiam ſignificet in divinis, ſicut hoc nomen, *Deus*, & hoc nomen *Sapiens*; ſed propter inſtantiam hæreticorum eſt accommodatum, ex ordinatione Concilij, ut poſſit poni pro relativis; & præcipuè in plurali, vel cum nomine partitivo: ut cùm dicimus *tres perſonas*, vel, *alia eſt perſona Patris, alia Filij*: In ſingulari verò poteſt ſumi pro abſoluto, & pro relativo: Sed hæc non videtur ſufficiens ratio. Quia ſi hoc nomen, *perſona*, ex vi ſuæ ſignificationis non habet quod ſignificet, niſi eſſentiam in divinis, ex hoc quod dictum eſt, *tres perſonas*, non fuiſſet hæreticorum quietata calumnia, ſed maioris calumniæ data eſſet eis occaſio. Et ideo alij dixerunt quòd hoc nomen, *perſona*, in divinis ſignificat ſimul eſſentiam & relationem. Quorũ quidam dixerunt, quod ſignificat eſſentiam *in recto*, & relationem *in obliquo*: quia perſona dicitur, quaſi *per ſe, una*, unitas autem pertinet ad eſſentiam; quod autem dicitur *per ſe*. implicat relationem obliquè, intelligitur enim pater *per ſe eſſe*, quaſi relatione diſtinctus à filio. Quidam verò dixerunt è converſo, quòd ſignificat relationem *in recto*, & eſſentiam *in obliquo*: quia in diffinitione perſonæ natura ponitur in obliquo. Et iſti propinquiùs ad veritatem acceſſerunt.

Ad evidentiam igitur huius quæſtionis, conſiderandũ eſt, quod aliquid eſt de ſignificatione minus communis; quod tamen non eſt de ſignificatione magis communis. *Rationale* enim includitur in ſignificatione hominis, quod tamen non eſt de ſignificatione animalis: Unde aliud eſt quærere de ſignificatione animalis, & aliud eſt quærere de ſignificatione animalis quod eſt homo. Similiter, aliud eſt quærere de ſignificatione huius nominis, *perſona*, in communi: & aliud de ſignificatione perſonæ divinæ. *Perſona* enim in communi, ſignificat *ſubſtantiam individuam rationalis naturæ*, ut dictum eſt *. Individuum autem eſt quod eſt in ſe diſtinctum, ab aliis vero diſtinctum. *Perſona* igitur, in quacumque natura ſignificat id quod eſt diſtinctum in natura illa: ſicut in humana natura ſignificat *has carnes*, & *hæc oſſa*, & *hãc animam*: quæ ſunt principia individuantia hominem: quæ quidem, licet non ſint de ſignificatione perſonæ in communi, ſunt tamẽ de ſignificatione perſonæ humanæ. Diſtinctio autem in divinis non fit niſi per relationes originis, ut dictum eſt ſuprà *. Relatio autem in divinis non eſt ſicut accidens inhærens ſubiecto ſed eſt ipſa divina eſſentia: Unde eſt ſubſiſtens, ſicut eſſentia divina ſubſiſtit. Sicut ergo deitas eſt Deus; ita paternitas divina eſt Deus pater, qui eſt perſona divina. Perſona igitur divina ſignificat relationem ut ſubſiſtentem; & hoc eſt ſignificare relationem per modum ſubſtantiæ, quæ eſt hypoſtaſis ſubſiſtens in natura divina: licet *ſubſiſtens in natura divina*, non ſit aliud quàm natura divina. Et ſecundum hoc, verum eſt quod hoc nomen, *perſona*, ſignificat relationem *in recto*, & eſſentiam *in obliquo*: non tamen relationem inquantum eſt relatio, ſed inquãtum ſignificatur per modum, hypoſtaſis. Similiter etiam ſignificat eſſentiam *in recto*, & relationem *in obliquo*; inquantũ eſſentia idem eſt quod hypoſtaſis: hypoſtaſis autem ſignificatur in divinis ut relatione diſtincta: & ſimiliter relatio per modum relationis ſignificata, cadit in ratione perſonæ, *in obliquo*. Et ſecundum hoc etiam dici poteſt, quòd hæc ſignificatio huius nominis (*perſona*) non erat percepta ante Hæreticorum calumniam: unde non erat in uſu hoc nomen, *perſona*, niſi ſicut unum aliorum abſolutorum: Sed poſtmodum accommodatum eſt hoc nomen, *perſona*, ad ſtandum pro relativo, ex congruentia ſuæ ſignificationis: ut ſcilicet hoc quod ſtat pro relativo, non ſolùm habeat ex uſu, (ut prima opinio dicebat;) ſed etiam ex ſignificatione ſua.

** Art. 1. huius q. * qu. 27. art. 2. & 3.*

Ad primum ergo dicendum, quod hoc nomen, *perſona*, dicitur *ad ſe*. non *ad alterum*: quia ſignificat relationem non per modum relationis, ſed per modum ſubſtantiæ, quæ eſt hypoſtaſis. Et ſecundum hoc Auguſt. dicit quod ſignificat eſſentiam; prout in Deo eſſentia eſt idem cum hypoſtaſi; quia in Deo non differt *quod* eſt, & *quo eſt*.

Ad secundum dicendum, quòd *Quid*, quandoque quærit de natura quam ſignificat diffinitio: ut cùm quæritur, *Quid eſt homo*? & reſpondetur; *animal rationale mortale*. Quandoque verò quærit ſuppoſitum; ut cum quæritur, *Quid natat in mari*? & reſpondetur: *piſcis*. Et ſic quærentibus; *Quid tres*? reſponſum eſt, *Tres perſonæ*.

Ad tertium dicendum, quòd in intellectu ſubſtantiæ individuæ, id eſt, diſtinctæ, vel incommunicabilis intelligitur in divinis relatio, ut dictum eſt *.

** In cor. art.*

Ad quartum dicendum, quod diverſa ratio minùs communium nõ facit æquivocationem in magis communi. Licèt enim ſit alia propria diffinitio equi & aſini, tamen univocantur in nomine animalis: quia communis diffinitio animalis convenit utrique. Unde non ſequitur quòd, licèt in ſignificatione perſonæ divinæ contineatur relatio, non autem in ſignificatione angelicæ perſonæ vel humanæ; quòd nomen perſonæ æquivocè dicatur. Licet nec etiam dicatur univocè; cùm nihil univocè de Deo dici poſſit & de creaturis, ut ſuprà oſtenſum eſt *.

** qu. 13. art. 5.*

QUÆSTIO XXX.

De pluralitate perſonarum in divinis, in quatuor articulos diviſa.

Deinde quæritur de pluralitate perſonarum.
Et circa hoc quæruntur quatuor.

¶ Primò, utrum ſint plures perſonæ in divinis.
¶ Secundò, quot ſint.
¶ Tertiò, quid ſignificent termini numerales in divinis.
¶ Quartò, de communitate huius nominis, *perſona*.

Articulus Primus.

Utrum ſit ponere plures perſonas in divinis.

1. d. 2. ar. 4. & 5. & 4. cont. c. 5. & 25. & pot. q. 9. arg. 5. & opuſc. 3. c. 5. & quodl. 7. q 3. ar. 1. & qu. 27. art. 3.

Ad primum ſic proceditur. Videtur quòd non ſit ponere plures perſonas in divinis. Perſona enim eſt *rationalis naturæ individua Subſtantia*. Si ergo ſunt plures perſonæ in divinis, ſequitur quòd ſint plures ſubſtantiæ. Quod videtur hæreticum.

¶ 2. Præterea pluralitas proprietatum abſolutarum non facit diſtinctionem perſonarum, neque in Deo, neque in nobis; multò igitur minùs pluralitas relationum; Sed in Deo non eſt alia pluralitas niſi relationum, ut ſuprà dictum eſt *: Ergo non poteſt dici quòd in Deo ſint plures perſonæ.

¶ 3. Præterea, Boet. † dicit de Deo loquens, quòd *hoc verè unum eſt, in quo nullus eſt, numerus*: Sed pluralitas importat numerum: Ergo non ſunt plures perſonæ in divinis.

† Boët. in lib. de Trin. ante med. illius.

¶ 4. Præterea, Ubicumque eſt numerus, ibi eſt totum & pars. Si igitur in Deo ſit numerus perſonarum, erit in Deo ponere totum & partem. Quod ſimplicitati divinæ repugnat.

Sed contra eſt, quod dicit Athanaſius *, *Alia eſt perſona Patris, alia Filij, alia Spiritus ſancti*. Ergo Pater & Filius & Spiritus ſanctus ſunt plures perſonæ.

** In ſuo ſymbolo fidei.*

Conclusio.

Cùm in divinis ſint plures res ſubſiſtentes in divina natura, plures quoque perſonas ibi eſſe neceſſe eſt.

Respondeo dicendum, quòd plures eſſe perſonas in divinis, ſequitur ex præmiſſis. Oſtenſum eſt enim ſuprà (qu. 29. art. 4.) † quod hoc nomen. *perſona*, ſignificat in divinis relationem, ut rem ſubſiſtentem in natura divina: Suprà autem habitum eſt (q. 27. a. 1. &c.) *, quòd ſunt plures relationes reales in divinis. Unde ſequitur quòd ſint plures res ſubſiſtentes in divina natura. Et hoc eſt eſſe plures perſonas in divinis.

*† Art. 4. ſ prac. * qu. 27. art. 1. 3. & 4.*

Ad primum ergo dicendum, quòd *ſubſtantia* non ponitur in diffinitione perſonæ ſecundum quod ſignificat eſſentiam, ſed ſecundum quod ſignificat ſuppoſitum. Quod patet ex hoc, quod additur, *individua*. Ad ſignificandum autem ſubſtantiam ſic dictam, habent Græci nomen *hypoſtaſis*: Unde ſicut nos dicimus *tres perſonas*, ita ipſi dicunt *tres hypoſtaſes*. Nos autem non conſuevimus dicere *tres ſubſtantias*; ne intelligerentur *tres eſſentiæ*, propter nominis æquivocationem.

Auguſt. lib. 5 de Trin c. 8. & lib. 7. cap. 6.

Ad

Digitized by Google

Ad secundum dicendum, quòd proprietates abſolutæ in divinis (ut bonitas & ſapientia) non opponuntur ad invicem: unde neque realiter diſtinguuntur. Quamvis ergo eis conveniat ſubſiſtere, non tamen ſunt plures res ſubſiſtentes, quod eſt eſſe plures perſonas: Proprietates autem abſolutæ in rebus creatis, non ſubſiſtunt licet realiter ab invicem diſtinguantur ut albedo & dulcedo. Sed proprietates relativæ in Deo & ſubſiſtunt, & realiter ab invicem diſtinguuntur, ut ſuprà dictum eſt *: Unde pluralitas talium proprietatum ſufficit ad pluralitatem perſonarum in divinis.

* qu. 28. art. 3.

Ad tertium dicendum, quòd à Deo propter ſummam unitatem & ſimplicitatẽ excluditur omnis pluralitas abſolutè dictorum, non autem pluralitas relationum. Quæ relationes prædicãtur de aliquo ut *ad alterum*: & ſic compoſitionem in ipſo de quo dicuntur non important, ut Boët. * in eodem libro docet.

* Loco citato.

Ad quartum dicendum, quòd numerus eſt duplex, ſcilicet numerus ſimplex vel abſolutus, ut duo & tria & quatuor, & numerus qui eſt in rebus numeratis, ut duo homines & duo equi. Si igitur in divinis accipiatur numerus abſolutè ſive abſtractè, nihil prohibet in eo eſſe totum & partem, & ſic non eſt niſi in acceptione intellectus noſtri: non enim numerus abſolutus à rebus numeratis eſt niſi in intellectu. Si autem accipiamus numerum prout eſt in rebus numeratis, ſic in rebus quidem creatis unum eſt pars duorum, & duo trium, ut unus homo duorum, & duo trium, ſed ſic non eſt in Deo: quia tantus eſt Pater, quanta tota Trinitas, ut infrà patebit *. (qu. 42.)

* qu. 42. a. 1. & 4.

Articulus II.

Utrum in Deo ſint plures perſonæ quàm tres.

Inf. q. 31. art. 1. & q. 41. a. 6. & 1. diſt. 10. art. 5. & 4. contra G. 12. vel 13. & 25. vel 26. & po. q. 9. ar. 9. & opuſc. 2. c. 56. & 60. * Artic. præced.

Ad secundum ſic proceditur. Videtur quod in Deo ſint plures perſonæ quàm tres. Pluralitas enim perſonarum in divinis eſt ſecundum pluralitatem proprietatum relativarum, ut dictum eſt *; Sed quatuor ſunt relationes in divinis (ut ſuprà dictum eſt) ſcilicet paternitas, filiatio communis ſpiratio, & proceſſio: Ergo quatuor perſonæ ſunt in divinis.

¶ 2. Præterea, Non plus differt natura à voluntate in Deo quàm natura ab intellectu: ſed in divinis eſt alia perſona quæ procedit per modum voluntatis, ut amor, & alia quæ procedit per modum naturæ, ut Filius: Ergo eſt etiam alia quæ procedit per modum intellectus, ut Verbum; & alia quæ procedit per modum naturæ, ut Filius: Et ſic iterum ſequitur quòd non ſunt tantùm tres perſonæ in divinis.

¶ 3. Præterea, In rebus creatis quod excellentius eſt, plures habet operationes intrinſecas: Sicut homo ſupra alia animalia habet intelligere & velle: Sed Deus in infinitum excedit omnem creaturam: Ergo non ſolùm eſt ibi perſona procedens per modum voluntatis, & per modum intellectus, ſed infinitis aliis modis: Ergo ſunt infinitæ perſonæ in divinis.

¶ 4. Præterea ex infinita bonitate Patris eſt quod infinitè ſeipſum communicet producendo perſonam divinam: ſed etiam in Spiritu ſancto eſt infinita bonitas: Ergo Spiritus Sanctus producit divinam perſonam, & illa aliam, & ſic in infinitum.

¶ 5. Præterea, Omne quod continetur ſub determinato numero eſt menſuratum: numerus enim menſura quædam eſt; Sed perſonæ divinæ ſunt immenſæ, ut patet per Athan. (in ſymbolo) * *Immenſus Pater, immenſus Filius, immenſus Spiritus ſanctus.* Non ergo ſub numero ternario continentur.

* In ſuo ſymbol.

Sed contra eſt; quod dicitur 1. Ioan ultim. *Tres ſunt qui teſtimonium dant in cælo, Pater, Verbum, & Spiritus ſanctus.* Quærentibus autem *quid tres*? reſpondetur, *Tres perſonæ*, ut Auguſt. dicit 7. de Trin. (cap. 4.) * Sunt igitur tres perſonæ tantùm in divinis.

* lib. 7. de Trin. cap. 4. & ſeq. tom. 3.

Conclusio.

Tres tantum in divinis perſonæ ſunt, Pater, Filius, & Spiritus ſanctus.

† Artic. præc. & a. 4. q. 29. * Artic. præced.

Respondeo dicendum, quod ſecundum præmiſſa † neceſſe eſt ponere tantùm tres perſonas in divinis. Oſtenſum * eſt enim quòd plures perſonæ ſunt plures relationes ſubſiſtentes ab invicem realiter diſtinctæ. Realis autẽ diſtinctio inter relationes divinas non eſt niſi ratione oppoſitionis relativæ: Ergo oportet duas relationes oppoſitas ad duas perſonas pertinere: ſi quæ autẽ relationes oppoſitæ non ſunt, ad eandem perſonam neceſſe eſt eas pertinere. Paternitas ergo & filiatio (cùm ſint oppoſitæ relationes) ad duas perſonas ex neceſſitate pertinent. Paternitas igitur ſubſiſtens, eſt perſona Patris: & filiatio ſubſiſtens, eſt perſona Filij. Aliæ autem duæ relationes ad neutràm harum oppoſitionem habent, ſed ſibi invicem opponuntur, impoſſibile eſt igitur quòd ambæ uni perſonæ conveniant. Oportet ergo quòd vel una earum cõveniat utrique dictarum perſonarum: aut quòd una uni, & alia alij, non autem poteſt eſſe quòd proceſſio conveniat Patri & Filio, vel alteri eorum: quia ſic ſequeretur quòd proceſſio intellectus, quæ eſt generatio in divinis ſecundum quam accipitur paternitas & filiatio, prodiret ex proceſſione amoris, ſecundum quam accipitur ſpiratio & proceſſio, & perſona generans & genita procederent à ſpirante. Quod eſt contra præmiſſa (qu. 27.) * Relinquitur ergo, quod ſpiratio conveniat & perſonæ Patris, & perſonæ Filij, utpote nullam habens oppoſitionem relativam, nec ad paternitatem, nec ad filiationem: & per conſequens oportet quòd proceſſio cõveniat alteri perſonæ, quæ dicitur perſona Spiritus ſancti, quæ per modũ amoris procedit, ut ſuprà habitum eſt *. Relinquitur ergo tãtùm tres perſonas eſſe in divinis, ſcilicet Patrem, & Filium, & Spiritum ſanctũ.

* qu. 27. a. 3. & 4.

* Loco nunc citato.

Ad primum ergo dicendum, quòd licet ſint quatuor relationes in divinis; tamen una earũ, ſcilicet ſpiratio non ſeparatur *à perſona* Patris & Filij, ſed convenit utrique. Et ſic, licet ſit relatio, non tamen dicitur proprietas, quia non convenit uni tantum perſonæ: neque relatio perſonalis, id eſt, conſtituens perſonam; Sed hæ tres relationes paternitas, filiatio, & proceſſio dicuntur proprietates perſonales, quaſi perſonas conſtituentes. Nam paternitas eſt perſona Patris, filiatio perſona Filij, proceſſio perſona Spiritus ſancti procedentis.

Ad secundum dicendum, quòd id quod procedit per modum intellectus ut Verbum, procedit ſecundum rationem ſimilitudinis, ſicut etiam id quod procedit per modum naturæ. Et ideo, ſuprà dictum eſt (qu. 27.) * quod proceſſio verbi divini eſt ipſa generatio per modum naturæ. Amor autem, inquantum huiuſmodi non procedit ut ſimilitudo illius à quo procedit: licet in divinis amor ſit coëſſentialis, inquantum eſt divinus. Et ideo proceſſio amoris non dicitur generatio in divinis.

* qu. 27. art. 3.

Ad tertium dicendum, quòd homo (cùm ſit perfectior aliis animalibus) habet plures operationes intrinſecas; quàm alia animalia, quia ejus perfectio eſt per modum compoſitionis. Unde in Angelis qui ſunt perfectiores & ſimpliciores, ſunt pauciores operationes intrinſecæ quàm in homine: quia in eis non eſt *imaginari*, *ſentire* & hujuſmodi: Sed in Deo ſecundum rem non eſt niſi una operatio, quæ eſt ſua eſſentia; Sed quomodo duæ ſint proceſſiones, ſuprà oſtenſum eſt (qu. 27.) *.

* qu. 27. a. 1. & 4.

Ad quartum dicendum, quòd ratio illa procederet, ſi Spiritus ſanctus haberet aliam numero bonitatẽ à bonitate Patris: oporteret enim quod ſicut Pater per ſuam bonitatem producit perſonam divinam, ita & Spiritus ſanctus; Sed una & eadem bonitas Patris eſt & Spiritus ſancti; Neque etiam eſt diſtinctio, niſi per relationes perſonarum. Unde bonitas convenit Spiritui ſancto, quaſi habita ab alio: Patri autem, ſicut à quo cõmunicatur alteri. Oppoſitio autem relationis non permittit ut cum relatione Spiritus ſancti ſit relatio principij reſpectu divinæ perſonæ: quia ipſe procedit ab aliis perſonis quæ in divinis eſſe poſſunt.

Ad quintum dicendum, quòd numerus determinatus ſi accipiatur numerus ſimplex, qui eſt tantùm in acceptione intellectus, per unum menſuratur: Si verò accipiatur numerus rerum in divinis perſonis, ſic non competit ibi ratio menſurati, quia eadem eſt magnitudo trium perſonarum, ut infrà patebit *. Idem autem non menſuratur per idem.

* qu. 42. a. 1. & 2.

Articulus III.

Utrum termini numerales ponant aliquid in divinis.

1. d. 24. q. 1. ar. 3. & po. qu. 9. a. 7. & quol. 10. q. 1. ar. 1.

Ad tertium ſic proceditur. Videtur quod termini numerales ponant aliquid in divinis, unitas enim divina eſt eius eſſentia: Sed omnis numerus eſt unitas repetita. Ergo omnis terminus numeralis in divinis ſignificat eſſentiam. Ergo ponit aliquid in Deo.

¶ 2. Præterea. Quicquid dicitur de Deo & creaturis, eminentiùs convenit Deo quàm creaturis. Sed termini numerales in creaturis aliquid ponunt. Ergo multo magis in Deo.

¶ 3. Præterea, Si termini numerales non ponunt aliquid in divinis, ſed inducuntur ad removendum tantùm, ut per pluralitatem removeatur unitas, & per unitatem pluralitas; ſequitur quod ſit circulatio in ratione confundens intellectum, & nihil certificans: quod eſt inconveniens. Relinquitur ergo quòd termini numerales aliquid ponant in divinis.

Sed contra eſt, quòd Hilar. dicit in 4. de Trin. * *Suſtulit ſingularitatis ac ſolitudinis intelligentiã profeſſio conſortij*, quod eſt profeſſio pluralitatis. Et Amb. dicit de fide (lib. 1. c. 2.) † *Cùm unum Deum dicimus, unitas pluralitatem excludit Deorum; non quãtitatem in Deo ponimus.* Ex quibus videtur, quòd hujuſmodi nomina sũt inducta in divinis ad removendum, non ad ponendum aliquid.

* lib. 4. de Trin. ante med. lib. † Ambr. lib. 1. de fi. c. 2. a parte med. tom. 2.

Conclusio.

Termini numerales in divinis ſignificant ea, de quibus dicuntur ſola negatione ſuperaddita.

Respondeo dicendum, quòd Magiſter in Sententiis ponit quod termini numerales non ponunt aliquid in divinis, ſed removent tantùm: Alij vero dicunt contrarium. Ad evidentiam igitur huius conſiderandum eſt, quod omnis pluralitas conſequitur aliquam diviſionem: eſt autem duplex diviſio: Una materialis, quæ fit ſecundum diviſionem continui, & hanc conſequitur numerus; qui eſt ſpecies quantitatis, unde talis numerus non eſt niſi in rebus materialibus habentibus quantitatem. Alia eſt diviſio formalis, quæ fit per oppoſitas vel diverſas formas: & hanc diviſionem ſequitur multitudo quæ non eſt in aliquo genere, ſed eſt de tranſcendentibus, ſecundum quod ens dividitur per *unum* & *multa*. Et talem multitudinem ſolam contingit eſſe in rebus immaterialibus. Quidam igitur non conſiderantes niſi multitudinem, quæ eſt ſpecies quantitatis diſcretæ, quia videbant quòd quantitas diſcreta non habet locum in divinis; poſuerunt quod termini numerales non ponunt aliquid in Deo, ſed removent tantùm. Alij verò eandem multitudinem conſiderantes, dixerunt, quòd, ſicut ſcientia ponitur in Deo ſecundum rationem propriam ſcientiæ, non autem ſecundum rationem ſui generis, quia in Deo nulla eſt qualitas: ita numerus in Deo ponitur ſecundum propriam rationem numeri, non autem ſecundum rationem ſui generis, quod eſt quantitas. Nos autem dicimus, quòd termini numerales ſecundum quod veniunt in prædicationem divinam, non ſumuntur à numero qui eſt ſpecies quantitatis; quia ſic de Deo non dicentur, niſi metaphoricè, ſicut & aliæ proprietates corporalium, ſicut latitudo, longitudo, & ſimilia: ſed ſumuntur à multitudine ſecundum quod eſt tranſcendens. Multitudo autem ſic accepta, hoc modo ſe habet

Digitized by Google

ad multa de quibus prædicatur, ſicut *unum* quod convertitur cum ente ad ens. Huiuſmodi autem *unum* (ſicut ſupra dictum eſt * cum de Dei unitate ageretur) non addit aliquid ſupra ens, niſi negationem diviſionis tantum. *Vnum* enim ſignificat *ens indiviſum*. Et ideo, de quocunque dicatur *unum* ſignificatur illa res indiviſa: ſicut *unum* dictum de homine, ſignificat naturam vel ſubſtantiam hominis non diviſam. Et eadem ratione, cùm dicuntur *res multæ*, multitudo ſic accepta ſignificat res illas cum indiviſione circa unamquamque earum: Numerus autem qui eſt ſpecies quantitatis, ponit quoddam accidens, additum ſupra ens, & ſimiliter *unum* quod eſt principium illius numeri. Termini ergo numerales in divinis ſignificant illa de quibus dicuntur, & ſuper hoc nihil addunt niſi negationem, ut dictum eſt: & quantum ad hoc, veritatem dixit Magiſter in ſententiis. Vt cùm dicimus, *eſſentia eſt una*, (ibi) *unum* ſignificat eſſentiam indiviſam. Cùm dicimus, *perſona eſt una*, ſignificat perſonam indiviſam. Cùm dicimus *perſonæ ſunt plures*, ſignificantur illæ perſonæ, & indiviſio circa unamquamque earum: quia de ratione multitudinis eſt quod ex unitatibus conſtet.

† qu. 11. art. 1.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd *unum*, cùm ſit de tranſcendentibus, eſt communius quam ſubſtantia, & quam relatio: & ſimiliter multitudo. Unde poteſt ſtare in divinis & pro ſubſtantia, & pro relatione, ſecundum quod competit his quibus adjungitur. Et tamen per hujuſmodi nomina, ſupra eſſentiam, vel relationem, additur ex eorum ſignificatione propria, negatio quædam diviſionis, ut dictum eſt *.

* In cor. art. & loco ibi citato.

AD SECUNDUM dicendum, quòd multitudo quæ ponit aliquid in rebus creatis, eſt ſpecies quantitatis, quæ non tranſumitur in divinam prædicationem, ſed tantùm multitudo tranſcedens, quæ non addit ſupra ea de quibus dicitur, niſi indiviſionem circa ſingula. Et talis multitudo dicitur de Deo.

AD TERTIUM dicendum, quòd unum non eſt remotivum multitudinis, ſed diviſionis, quæ eſt prior ſecũdum rationem, quàm *unum* vel *multitudo*. Multitudo autem nõ removet unitatem, ſed removet diviſionem circa unumquodque eorum ex quibus conſtat multitudo. Et hæc ſuprà expoſita ſunt *, cùm de divina unitate ageretur. Sciendum tamen eſt quòd auctoritates in oppoſitum inductæ non probant ſufficienter propoſitum, licet enim pluralitate excludatur ſolitudo, & unitate, deorum pluralitas: non tamen ſequitur quòd his nominibus hoc ſolùm ſignificetur. Albedine enim excluditur nigredo, non tamen nomine albedinis ſignificatur ſola nigredinis excluſio.

* qu. 11. art. 2.

ARTICULUS IV.

Vtrum hoc nomen, perſona, poſſit eſſe commune tribus perſonis.

1. d. 25. art. 3. & po. q. 8. art. 3. 11. & qu. 9. art. 4.

AD QUARTUM ſic proceditur. Videtur quòd hoc nomen *perſona*, non poſſit eſſe commune tribus perſonis: nihil enim eſt cõmune tribus perſonis niſi eſſentia: Sed hoc nomen, *perſona* non ſignificat eſſentiam in recto. Ergo non eſt commune tribus.

* qu. 29. a. 1. ad 4. arg.

¶ 2. Præterea, Commune opponitur incommunicabili. Sed de ratione perſonæ eſt quòd ſit incommunicabilis: ut patet ex diffinitione Richard. de ſancto Vict. ſupra poſita *. Ergo hoc nomen, *perſona* non eſt commune tribus.

¶ 3. Præterea, Si eſt commune tribus, aut iſta communitas attenditur ſecundum rem, aut ſecundum rationem; Sed non ſecundum rem, quia ſic tres perſonæ eſſent una perſona; Nec iterum ſecundum rationem tantùm, quia ſic perſona eſſet univerſale. In divinis autem non eſt univerſale, nec etiam particulare, neque genus, neque ſpecies: ut ſuprà oſtenſum eſt (qu. 3.) * Non ergo hoc nomen, *perſona*, eſt commune tribus.

* qu. 3 art. 5.

† c. 4. & ſeqq. & lib. 5 c. 9 in fin.

SED CONTRA eſt, quod dicit Aug. 7. de Trinit. (cap. 4.) † quod cum quæreretur, *Quid tres?* reſponſum eſt, *Tres perſonæ*: quia commune eſt eis id quod eſt perſona.

CONCLUSIO.

Perſona nomen commune eſt tribus perſonis non ſecundum rem, ſed ſecundum rationem, non quidem ſicut genus, vel ſpecies, ſed ut individuum vagum.

RESPONDEO dicendum, quòd ipſe modus loquendi oſtendit, hoc nomen, *perſona*, tribus eſſe commune, cùm dicimus *tres perſonas*, ſicut cùm dicimus *tres homines*, oſtendimus hominem eſſe communem tribus. Manifeſtum eſt autem, quod non eſt communitas rei, ſicut una eſſentia communis eſt tribus: quia ſic ſequeretur unam eſſe perſonam trium, ſicut eſſentia eſt una. Qualis autem ſit communitas inveſtigãtes diverſimodè locuti ſunt. Quidam enim dixerunt, quòd eſt *communitas negationis*, propter hoc quod in diffinitione perſonæ ponitur *incommunicabile*. Quidam autem dixerunt, quod eſt *communitas intentionis*, eo quòd in diffinitione perſonæ ponitur *individuum*, ſicut ſi dicatur quòd eſſe ſpeciem eſt commune equo & bovi. Sed utrumque horum excluditur per hoc, quod hoc nomen, *perſona*, non eſt nomen negationis, neque intentionis: ſed nomen rei. Et ideo dicendum eſt, quòd etiam in rebus humanis hoc nomen, *perſona*, eſt commune *communitate rationis*, non ſicut genus vel ſpecies, ſed ſicut individuum vagum. Nomina enim generum & ſpecierum, ut homo, vel animal, ſunt impoſita ad ſignificandum ipſas naturas communes, non autem intentiones naturarum communium, quæ ſignificantur his nominibus, *genus* vel *ſpecies*. Sed individuum vagum (ut *aliquis homo*) ſignificat naturam communem cum determinato modo exiſtendi qui competit ſingularibus, ut ſcilicet ſit per ſe ſubſiſtens diſtinctum ab aliis. Sed in nomine ſingularis deſignati, ſignificatur determinatum diſtinguens, ſicut in nomine Socrates, *hæc caro*, & *hoc os*. Hoc tamen intereſt, quòd (*aliquis homo*) ſignificat naturam, vel individuum ex parte naturæ, cum modo exiſtendi qui competit ſingularibus; Hoc autem nomen, *perſona*, non eſt impoſitum ad ſignificandum individuum ex parte naturæ, ſed ad ſignificandum rem ſubſiſtentem in tali natura. Hoc autem eſt commune ſecundum rationem omnibus perſonis divinis, ut unaquæque earum ſubſiſtat in natura divina, diſtincta ab aliis. Et ſic hoc nomen *perſona*, ſecundum rationem eſt commune tribus perſonis divinis.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd ratio illa procedit de communitate rei.

AD SECUNDUM dicendum, quòd licet perſona ſit incommunicabilis, tamen ipſe modus exiſtendi incommunicabiliter, poteſt eſſe communis pluribus.

AD TERTIUM dicendum, quòd licet iſta ſit communitas rationis & non rei, tamen non ſequitur quòd in divinis ſit univerſale vel particulare, vel genus vel ſpecies: tum quia neque in rebus humanis communitas perſonæ eſt communitas generis, vel ſpeciei; tum quia perſonæ divinæ habent unum *eſſe*: genus autem & ſpecies & quodlibet univerſale prædicatur de pluribus ſecundum *eſſe* differentibus.

QUÆSTIO XXXI.

De his quæ ad unitatem, vel pluralitatem pertinent in divinis in quatuor articulos diviſa.

POſt hæc conſiderandum eſt de his quæ ad unitatem, vel pluralitatem pertinent in divinis.

Et circa hoc quæruntur quatuor:

¶ Primò, de ipſo nomine *Trinitatis*.

¶ Secundò, utrum poſſit dici. *Filius eſt alius à patre*.

¶ Tertiò utrum dictio excluſiva, quæ videtur alietatem excludere poſſit adjungi nomini eſſentiali in divinis.

¶ Quartò utrum poſſit adjungi termino perſonali.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum ſit Trinitas in divinis.

1. d. 24. q. 2. a. 2. & 2. d. 1. q. 1. a. 5. co. & op. 3. c. 30. 50. 51. & 52.

AD PRIMUM ſic proceditur. Videtur quòd non ſit Trinitas in divinis. Omne enim nomen in divinis vel ſignificat ſubſtantiam vel relationem. Sed hoc nomen, *Trinitas*, non ſignificat ſubſtantiam, (prædicaretur enim de ſingulis perſonis:) neque ſignificat relationem; (quia non dicitur ſecundum nomen *ad aliud*:) Ergo nomine *Trinitatis* non eſt utendum in divinis.

¶ 2. Præterea, Hoc nomen, *Trinitas*, videtur eſſe nomen collectivum, cùm ſignificet multitudinem: Tale autem nomen non convenit in divinis, cùm unitas importata per nomen collectivum ſit minima unitas: In divinis autem eſt maxima unitas: Ergo nomen, *Trinitas*, non convenit in divinis.

¶ 3. Præterea, Omne trinum eſt triplex, ſed in Deo non eſt triplicitas, cum triplicitas ſit ſpecies inæqualitatis: Ergo nec Trinitas.

¶ 4. Præterea, Quicquid eſt in Deo, eſt in unitate eſſentiæ divinæ, quia Deus eſt ſua eſſentia. Si igitur Trinitas eſt in Deo, erit in unitate eſſentiæ divinæ: Et ſic in Deo erunt tres eſſentiales unitates, quod eſt hæreticum.

¶ 5. Præterea, in omnibus quæ dicuntur de Deo, concretum prædicatur de abſtracto. Deitas enim eſt Deus, & paternitas eſt Pater: Sed Trinitas non poteſt dici *trina*: quia ſic eſſent novem res in divinis quod eſt erroneum, Ergo nomine *Trinitatis* non eſt utendum in divinis.

SED CONTRA eſt, quod Athanaſius * dicit, (in ſymbolo) quòd *unitas in Trinitate*, & *Trinitas in unitate veneranda ſit*.

* In ſuo ſymbolo fidei.

CONCLUSIO.

In divinis Trinitatis *nomine utendum eſt ad ſignificandum hoc idem determinatè, quod pluralitas indeterminatè ſignificat.*

RESPONDEO dicendum, quod nomen Trinitatis in divinis ſignificat determinatum numerum perſonarum. Sicut igitur ponitur pluralitas perſonarum in divinis, ita utendum eſt nomine *Trinitatis*: quia hoc idem quod ſignificat pluralitas indeterminatè, ſignificat hoc nomen, *Trinitas*, determinatè.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd hoc nomen, *Trinitas*, ſecundum etymologiam vocabuli videtur ſignificare unam eſſentiam trium perſonarum, ſecundum quod dicitur *Trinitas* quaſi *trium unitas*; Sed ſecundum proprietatem vocabuli ſignificat magis numerum perſonarum unius eſſentiæ: & propter hoc non poſſumus dicere, quod pater ſit *Trinitas*, quia non eſt tres perſonæ. Non autem ſignificat ipſas relationes perſonarum, ſed magis numerum perſonarum adinvicem relatarum: & inde eſt, quod ſecundum nomen *ad aliud* non refertur.

AD SECUNDUM dicendum, quòd nomen collectivum duo importat, ſcilicet pluralitatem ſuppoſitorum & unitatem quãdam, ſcilicet ordinis alicuius, Populus enim eſt multitudo hominum, ſub aliquo ordine comprehenſorum. Quantum ergo ad primum, hoc nomen *Trinitas*, convenit cum nominibus collectivis: ſed quantum ad ſecundum differt, quia in divina Trinitate nòn ſolum eſt unitas ordinis, ſed cum hoc eſt etiam unitas eſſentiæ,

AD TERTIUM dicendum, quod *Trinitas* abſolutè dicitur: ſignificat enim numerum ternarium perſonarum: Sed *triplicitas* ſignificat proportionem inæqualitatis. Eſt enim ſpecies proportionis inæqualis, ſicut patet per Boet. * in arithmetica. (lib. 1. c. 23.) Et ideò non eſt in Deo *triplicitas*, ſed *Trinitas*.

* lib. 2. c. 24.

AD QUARTUM dicendum, quòd in Trinitate divina intelligitur & numerus & perſonæ numeratæ. Cùm ergo dicimus *Trinitatem in unitate*, non ponimus numerum in unitate eſſentiæ: quaſi ſit

ter

Digitized by Google

ter una, ſed perſonas numeratas ponimus in unitate naturæ, ſicut ſuppoſita alicuius naturæ dicuntur eſſe in natura illa. E converſo autem dicimus *unitatem in Trinitate*, ſicut natura dicitur eſſe in ſuis ſuppoſitis.

Ad quintum dicendum, quòd cùm dicimus, *Trinitas eſt trina*, ratione numeri importati ſignificatur multiplicatio eiuſdem numeri in ſeipſum, cum hoc, quod dico *trinum*, importet diſtinctionem in ſuppoſitis illius de quo dicitur. Et ideo non poteſt dici quod Trinitas ſit trina, quia ſequeretur, ſi Trinitas eſſet trina, quòd tria eſſent ſuppoſita Trinitatis: ſicut cùm dicitur, *Deus eſt trinus*, ſequitur quòd ſunt tria ſuppoſita deitatis.

Articulus II.

Vtrum filius ſit alius à patre.

1. d. 5 ar. 1. & diſt. 24. qu. 2. art. 1.

Ad secundum ſic proceditur. Videtur quòd filius non ſit alius à patre. *Alius* enim eſt relativum diverſitatis ſubſtantiæ. Si igitur filius eſt alius à patre, videtur quòd ſit à patre diverſus. Quod eſt contra Aug. 7. de Trinit.* ubi dicit, quòd *cum dicimus tres perſonas, non diverſitatem intelligere volumus.*

* lib. 7. de Trin. cap. vlt. tom. 3.

¶ 2. Præterea, Quicunque ſunt alij ab invicem, aliquo modo ab invicem differunt. Si igitur filius eſt alius à patre, ſequitur, quod ſit differens à patre. Quod eſt contra Ambroſ. in 1. de fide † ubi ait. *Pater & filius deitate unum ſunt, nec eſt ibi ſubſtantiæ differentia, neque ulla diverſitas.*

† lib. 1. de fide ad Gratia. c. 2. ante med. t. 1.

¶ 3. Præterea, Ab alio *alienum* dicitur: Sed filius non eſt alienus à patre. Dicit enim Hil. in 7. de Trin.* quod *in divinis perſonis nihil eſt diverſum, nihil alienum, nihil ſeparabile.* Ergo filius non eſt alius a patre.

* Hilar. 7. de Tri. non longè à fin. lib.

¶ 4. Præterea, *Alius* & *aliud* idem ſignificant: ſed ſola generis conſignificatione differunt. Si ergo filius eſt *alius à patre*, videtur ſequi quòd filius ſit *aliud à patre*.

† De fide ad Petrū c. 1. poſt med. t. 3.

Sed contra eſt, quòd Auguſt. † dicit in lib. de fide ad Petrum. (cap. 1.) *Vna eſt enim eſſentia Patris & filij & Spiritus ſancti, in qua non eſt aliud pater, aliud filius, aliud Spiritus ſanctus, quamvis perſonaliter ſit alius pater, alius filius, alius Spiritus ſanctus.*

Conclusio.

Cùm nomen alius, maſculinè acceptum non niſi diſtinctionem ſuppoſiti in natura ſignificet: filius alius à Patre *convenienter dicitur*

Respondeo dicendum, quòd quia ex *verbis inordinate prolatis incurritur hæreſis* (ut Hier. dicit*) ideo cùm de Trinitate loquimur, cum cautela & modeſtia eſt agendum: quia, ut Aug. dicit in 1. de Trinit. (cap. 3.) † *Nec periculoſius alicubi erratur, nec laborioſiùs aliquid quæritur, nec fructuoſiùs aliquid invenitur.* Oportet autem in his quæ de Trinitate loquimur, duos errores oppoſitos cavere, temperatè inter utrumque procedentes, ſcil. Errorem Arrij, qui poſuit cum Trinitate perſonarum Trinitatem ſubſtantiarum: & errorem Sabellij, qui poſuit cum unitate eſſentiæ, unitatem perſonæ.

* Citatur 4. ſentent. d. 13. in fin.
† lib. 1. de Trin. c. 3. in pr. tom. 3.

Ad evitandum igitur errorem Arrij, vitare debemus in divinis nomen *diverſitatis* & *differentiæ*, ne tollatur unitas eſſentiæ. Poſſumus autem uti nomine *diſtinctionis* propter oppoſitionem relativam. Unde ſicubi in aliqua ſcriptura authentica *diverſitas* vel *differentia* perſonarum invenitur, ſumitur *diverſitas*, vel *differentia* pro diſtinctione. Ne autem tollatur ſimplicitas divinæ eſſentiæ, vitandum eſt nomen *ſeparationis* & *diviſionis*, quæ eſt totius in partes. Ne autem tollatur æqualitas vitandum eſt nomen *diſparitatis*. Ne verò tollatur ſimilitudo, vitandum eſt nomen *alieni & diſcrepantis*, Dicit enim Ambr. in lib. de fide*, quòd *in patre & filio non eſt diſcrepans, ſed una divinitas.* Et ſecundum Hilar. (vt dictum eſt †.) *in divinis nihil eſt ſeparabile:* Ad vitandum verò errorem Sabellij, vitare debemus *ſingularitatem*, ne tollatur communicabilitas eſſentiæ divinæ. Unde Hilar. dicit 7.* de Trin. *Patrem & filium ſingularem Deum prædicare. Sacrilegium eſt.* Debemus etiam vitare nomen unici, ne tollatur numerus perſonarum. Unde Hil. in eodem lib. dicit, quod à Deo *excluditur ſingularitas, atque uniti intelligentia.* Dicimus tamen *unicum filium*, quia non ſunt plures filij in divinis. Neque tamen dicimus *unicum Deum*, quia pluribus deitas eſt communis. Vitamus etiam nomen *confuſi*, ne tollatur ordo naturæ à perſonis. Unde Amb. dicit 1. de fide † *Neque confuſum eſt quod unum eſt, neque multiplex eſſe poteſt quod indifferens eſt.* Vitandum eſt etiam nomen *ſolitarij*, ne tollatur conſortium trium perſonarum. Dicit enim Hilar. in 4.* de Trin. *Nobis neque ſolitarius, neque diverſus Deus eſt confitendus.* Hoc autem nomen, *alius*, maſculinè ſumptum non importat niſi diſtinctionem ſuppoſiti: unde convenienter dicere poſſumus quòd filius eſt à patre, quia ſcilicet eſt aliud ſuppoſitum divinæ naturæ, ſicut eſt alia perſona & alia hypoſtaſis.

* Ambr. lib. 1. de fide c. 2. ant. med. tom. 2.
† Loc. cit. in arg. 3.
* lib. 7. de Trin. non multum à fi.
† Loc. citato t. 2.
* l. 4. non multum ante medium.

Ad primum ergo dicendum quòd (*alius*) quia eſt ſicut quoddam particulare nomen, tenet ſe ex parte ſuppoſiti, unde ad ejus rationem ſufficit diſtinctio ſubſtantiæ quæ eſt hypoſtaſis, vel perſona. Sed diverſitas requirit diſtinctionem ſubſtantiæ, quæ eſt eſſentiæ: Et ideo non poſſumus dicere quòd filius ſit diverſus à patre, licèt ſit alius.

Ad secundum dicendum, quòd differentia importat diſtinctionē formæ; Eſt autem tantū una forma in divinis, ut patet per id quod dicitur Philip. 2. *Qui cū in forma Dei eſſet.* Et ideo nomē differētiæ non propriè cōpetit in divinis, ut patet per auctoritatē inductam*. Vtitur tamen Damaſ. † nomine *differentiæ* in divinis perſonis; ſecundū quod proprietas relativa ſignificatur per modum formæ. Unde dicit, quod *non differunt ab invicem hypoſtaſes ſecundum ſubſtantiam, ſed ſecundum determinatas proprietates.* Sed differentia ſumitur pro diſtinctione, ut dictum eſt*.

* In 2. arg.
† Dam. l. 3. orth. fid. c. 6. & 7.
* In cor. art.

Ad tertium dicendum, quod *alienum* eſt quod eſt extraneum & diſſimile, Sed hoc non importatur cùm dicitur *alius*. Et ideo dicimus filium *alium à patre*, licet non dicamus *alienum*.

Ad quartum dicendum, quòd neutrum genus eſt informe; maſculinum autem eſt formatum, & diſtinctum: & ſimiliter femininum: Et ideo convenienter per neutrum genus ſignificatur eſſentia communis; per maſculinum autem & femininum, aliquod ſuppoſitum determinatum in communi natura. Vnde etiā in rebus humanis, ſi quæratur; *Quis eſt iſte?* reſpondetur. Socrates quod nomen eſt ſuppoſiti. Si autem quæratur; *Quid eſt iſte?* reſpondetur, *animal rationale & mortale*. Et ideo, quia in divinis diſtinctio eſt ſecundum perſonas, non autem ſecundum eſſentiam, dicimus, quòd pater eſt *alius à filio*, ſed non *aliud*. Et è converſo, dicimus quod ſunt, *unum*, ſed non *unus*.

Articulus III.

Vtrum dictio excluſiva, Solus, ſit addenda termino eſſentiali in divinis.

1. d. 21. q. 1. ar. 2.

Ad tertium ſic proceditur. Videtur quòd dictio excluſiva, ſolus, non ſit addenda termino eſſentiali in divinis, quia ſecundum Philoſophum 2. Elenc. (cap. 13.)* *Solus eſt qui cum alio non* eſt; Sed Deus eſt cum Angelis & ſanctis animabus: Ergo non poſſumus dicere Deum *ſolum*.

* lib. 2. cap. 3. à medio illius huius 1.

¶ 2. Præterea, quicquid adiungitur termino eſſentiali in divinis poteſt prædicari de qualibet perſona per ſe, & de omnibus ſimul: quia enim convenienter dicitur *ſapiens* Deus, poſſumus dicere, *pater eſt ſapiens Deus*, & *Trinitas eſt ſapiens Deus*. Sed Aug. in 6. de Trin. (cap. 9.)* dicit; *Conſideranda eſt illa ſententia, qua dicitur non eſſe patrem verum Deum ſolum.* Ergo non poteſt dici *ſolus* Deus.

* lib 6. de Trin. c. 9. in pr. tom. 3.

¶ 3. Præterea, Si hæc dictio, *ſolus*, adjūgitur termino eſſentiali, aut hoc erit reſpectu prædicati perſonalis, aut reſpectu prædicati eſſentialis: ſed non reſpectu prædicati perſonalis, quia hæc eſt falſa, *Solus Deus eſt pater*, cum etiam homo ſit pater, Neque etiam reſpectu prædicati eſſentialis, quia ſi hæc eſſet vera, *Solus Deus creat*; videtur ſequi, quòd hæc eſſet vera, *Solus pater creat*. Quia quicquid dicitur de Deo, poteſt dici de patre. Hæc autem eſt falſa, quia etiam filius eſt creator: Non ergo hæc dictio, *Solus*, poteſt in divinis adjungi termino eſſentiali.

Sed contra eſt, quod dicitur 1. ad Tim. 1. *Regi ſæculorum immortali inviſibili, ſoli Deo.*

Conclusio.

Dictio Excluſiva, ſolus, non categorematicè, ſed ſyncategorematicè termino eſſentiali in divinis addenda eſt: id eſt non quatenus ſolitudinem, ſed ut aliorum omnium excluſionem à conſortio prædicati, ſignificat.

Respondeo dicendum, quòd hæc dictio, *Solus*, poteſt accipi ut *categorematica*, vel *ſyncategorematica*. Dicitur autem dictio *categorematica*, quæ abſolutè ponit rem ſignificatam circa aliquod ſuppoſitum, ut (*albus*) circa hominem, cùm dicitur *homo albus*. Si ergo ſic accipiatur hæc dictio, *ſolus* nullo modo poteſt adiungi alicui termino in divinis, qui poneret ſolitudinem circa terminum cui adiungeretur; & ſic ſequeretur Deum eſſe ſolitarium: Quod eſt contra prædicta*. Dictio verò *ſyncategorematica* dicitur quæ importat ordinem prædicati ad ſubjectum: ſicut hæc dictio, *omnis* vel *nullus*, & ſimiliter hæc dictio, *ſolus*, quia excludit omne aliud ſuppoſitum à conſortio prædicati. Sicut cum dicitur, *ſolus Socrates ſcribit*, non datur intelligi quòd Socrates ſit ſolitarius, ſed quòd nullus ſit ei conſors in ſcribendo; quamvis cum eo multis exiſtentibus. Et per hunc modum, nihil prohibet, hanc dictionem *ſolus*, adjungere alicui eſſentiali termino in divinis, inquantum excluduntur omnia alia à Deo: à conſortio prædicati. Vt ſi dicamus: *Solus Deus eſt æternus*: quia nihil præter Deum eſt æternum.

* ar. præced.

Ad primum ergo dicendum, quòd licet Angeli & animæ ſanctæ ſemper ſint cum Deo: tamen ſi non eſſet pluralitas perſonarum in divinis, ſequeretur quòd Deus eſſet *ſolus* vel *ſolitarius*. Non enim tollitur ſolitudo per aſſociationem alicujus quod eſt extraneæ naturæ: dicitur enim aliquis ſolus eſſe in horto, quamvis ſint ibi multæ plantæ & animalia. Et ſimiliter diceretur Deus eſſe *ſolus* vel *ſolitarius*, Angelis & hominibus cum eo exiſtentibus, ſi non eſſent in divinis perſonæ plures. Conſociatio igitur Angelorum & animarum non excludit ſolitudinem abſolutam à divinis, multo minus ſolitudinem reſpectivam, & per comparationem ad aliquod prædicatum.

Ad secundum dicendum, quòd hæc dictio (*ſolus*) propriè loquendo, non ponitur ex parte prædicati, quod ſumitur formaliter: reſpicit enim ſuppoſitum, inquantum excludit aliud ſuppoſitum ab eo cui adjungitur. Sed hoc adverbium (*tantum*) cum ſit excluſivum, poteſt poni ex parte ſubiecti, & ex parte prædicati. Poſſumus enim dicere, *tantum Socrates currit*, id eſt, *nullus alius*: Et *Socrates currit tantùm*: id eſt nihil aliud facit. Unde non propriè dici poteſt, *Pater eſt ſolus Deus*, vel *Trinitas eſt ſolus Deus*: niſi fortè ex parte prædicati intelligatur aliqua implicatio, ut dicatur, *Trinitas eſt Deus, qui eſt ſolus Deus.* Et ſecundum hoc, etiam, poſſet eſſe vera iſta: *Pater eſt Deus, qui eſt ſolus Deus*: ſi relativum referret prædicatum & non ſuppoſitum. Aug. autem cùm dicit *Patrem non eſſe ſolum Deum*, ſed *Trinitatem eſſe ſolum Deum*, loquitur expoſitivè, ac ſi diceret, cùm dicitur, *Regi ſæculorum inviſibili, ſoli* Deo, non eſſe exponendum de perſona patris, ſed de ſola Trinitate.

Ad tertium dicendum, quòd utroque modo poteſt hæc dictio, *ſolus*, adjūgi termino eſſentiali. Hæc enim propoſitio, *ſolus Deus eſt pater*, eſt duplex: quia ly (*pater*,) poteſt prædicare perſo-

Digitized by Google

nam patris : & ſic eſt vera, non enim homò eſt illa perſona; vel poteſt prædicare relationem tantum;& ſic eſt falſa:quia relatio paternitatis etiam in aliis invenitur, licet non univocè. Similiter hæc eſt vera, *Solus Deus creat.* Nec tamen ſequitur : *ergo ſolus pater.* Quia, vt ſophiſtæ dicunt, dictio excluſiva immobilitat terminum cui adjungitur, ut non poſſit fieri ſub eo deſcenſus pro aliquo ſuppoſitorum. Non enim ſequitur *ſolus homo eſt animal rationale mortale* : Ergo *ſolus Socrates.*

ARTICULUS IV.

Vtrum dictio excluſiva poſſit adiungi termine perſonali.

1. d. 21. q. 1. ar. 2. & 4. con. c. 25. co. & pot. q. 10. art. 4. 12.

AD QUARTUM ſic proceditur. Videtur quòd dictio excluſiva poſſit adjungi termino perſonali etiamſi prædicatum ſit commune. Dicit enim Dominus ad Patrem loquens. Ioan. 17. *ut cognoſcant te ſolum Deum verum.* Ergo ſolus pater eſt Deus verus.

¶ 2. Præterea, Matth. 11. dicitur, *Nemo novit filium, niſi pater* Quod idem ſignificat ac ſi diceretur, *Solus pater novit Filium.* Sed noſſe Filium eſt commune. Ergo idem quod prius.

¶ 3. Præterea, Dictio excluſiva non excludit illud quod eſt de intellectu termini cui adjungitur; Unde non excludit partem neque univerſale. Non enim ſequitur, *ſolus Socrates eſt albus: ergo manus eius non eſt alba* : vel, *ergo homo non eſt albus.* Sed una perſona eſt in intellectu alterius, ſicut Pater in intellectu Filij, & è converſo. Non ergo per hoc quod dicitur, *Solus Pater eſt Deus*, excluditur Filius, vel Spiritus ſanctus. Et ſic videtur hæc locutio eſſe vera.

¶ 4. Præterea, ab Eccleſia cantatur : *Tu ſolus altiſſimus Ieſu Chriſte.*

SED CONTRA, hæc locutio, *ſolus Pater eſt Deus*, habet duas expoſitivas, ſcilicet *Pater eſt Deus, & nullus alius à Patre eſt Deus.* Sed hæc ſecunda eſt falſa : quia Filius alius eſt à Patre, qui eſt Deus. Ergo hæc eſt falſa, *ſolus eſt Pater Deus*, & ſic de ſimilibus.

CONCLUSIO.

Dictio excluſiva non adiungitur terminis perſonalibus reſpectu prædicati communis.

RESPONDEO dicendum, quòd cùm dicimus; *ſolus Pater eſt Deus*, hæc propoſitio poteſt habere multiplicem intellectum. Si enim (ſolus) ponat ſolitudinem circa Patrem, ſic eſt falſa ſecundum quod ſumitur *categorematicè*. Secundum verò quod ſumitur *ſyncategorematicè*, ſic iterum poteſt intelligi multipliciter. Quia ſi excludat à forma ſubjecti, ſic eſt vera, ut ſit ſenſus, *Solus Pater eſt Deus*, id eſt, *Ille cum quo nullus alius eſt Pater, eſt Deus.* Et hoc modo exponit Aug. in 6. de Trin. (cap. 1.)* cùm dicit: *Solum Patrem dicimus, non quia ſeparatur à Filio, vel Spiritu ſancto, ſed hoc dicentes ſignificamus quòd illi ſimul cum eo non ſunt Pater.* Sed hic ſenſus non habetur ex conſueto modo loquendi, niſi intellecta alia implicatione: vt ſi dicatur, *Ille qui ſolus dicitur Pater, eſt Deus.* Secundum verò proprium ſenſum excludit à conſortio prædicati. Et ſic hæc propoſitio eſt falſa, ſi excludit *alium*, maſculinè : eſt autem vera ſi excludit *aliud*, neutraliter tantum : quia Filius eſt alius à Patre, non tamen aliud: ſimiliter & Spiritus ſanctus. Sed quia hæc dictio, *ſolus*, reſpicit propriè ſubjectum (ut dictum eſt *) magis ſe habet ad excludendum *alium* quàm *aliud.* Unde non eſt extendenda talis locutio, ſed piè exponenda, ſicubi inveniatur in authentica ſcriptura.

* lib. 6. de Trin. c. 7. in fi. tom. 3.

* ar. præced.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd cùm dicimus, *Te ſolum Deum verum*, non intelligitur de perſona Patris, ſed de tota Trinitate: ut Aug.* exponit (lib. 6. de Trin. c. 6.) Vel, ſi intelligatur de perſona Patris, non excluduntur aliæ perſonæ, propter eſſentiæ unitatem prout *ly* (*ſolus*) excludit tantum *aliud*, ut dictum eſt †.

* lib. 6. de Trin. c. 9. t. 3.

† In cor. art.

Et ſimiliter dicendum eſt ad SECUNDUM. Cum enim aliquid eſſentiale dicitur de Patre, non excluditur Filius, vel Spiritus ſanctus, propter eſſentiæ unitatem. Unde ſciendum eſt, quod in auctoritate prædicta, hæc dictio; *nemo*, non idem eſt quod *nullus homo* quod videtur ſignificare vocabulum. (Non enim poſſet excipi perſona Patris (ſed ſumitur ſecundum uſum loquendi, diſtributivè pro quacunque rationali natura.

AD TERTIUM dicendum, quòd dictio excluſiva non excludit illa quæ ſunt de intellectu termini cui adjungitur, ſi non differunt ſecundum ſuppoſitum, ut pars; & univerſale. Sed Filius differt ſuppoſito à Patre. Et ideo non eſt ſimilis ratio.

AD QUARTUM dicendum, quòd non dicimus abſolutè quod ſolus Filius ſit altiſſimus ſed quòd ſolus ſit altiſſimus cum Spiritu ſancto in gloria Dei Patris.

QUÆSTIO XXXII.

De divinarum perſonarum cognitione, in quatuor articulos diviſa.

CONSEQUENTER inquirendum eſt de cognitione divinarum perſonarum.

Et circa hoc quæruntur quatuor.

¶ Primò, utrum per rationem naturalem poſſint cognoſci divinæ perſonæ.

¶ Secundò, utrum ſint aliquæ notiones divinis perſonis attribuendæ.

¶ Tertiò, de numero notionum.

¶ Quartò, utrum liceat diverſimodè circa notiones opinari.

ARTICULUS PRIMUS.

Vtrum Trinitas divinarum perſonarum poſſit per naturalem rationem cognoſci.

1. q. 39. ar. 7. cor. & 1. d. 3. q. 1. ar. 4.

AD PRIMUM ſic proceditur. Videtur quòd Trinitas divinarum perſonarum poſſit per naturalem rationem cognoſci. Philoſophi enim non devenerunt in Dei cognitionē niſi per rationem naturalem. Inveniuntur autem à Philoſophis multa dicta de Trinitate perſonarum. Dicit enim Ariſt. * in 1. de cæl. & mund. (text. 2.) *Per hunc numerum.* ſc. ternarium. *adhibuimus nos ipſos magnificare Deum unum, eminentem proprietatibus eorum quæ ſunt creata.* Aug. etiam dicit 7. confeſſ. (cap. 9.)† *Ibi legi* (ſcilicet in libris Platonicorum) *non quidem his verbis, ſed hoc idem omnino multis & multiplicibus ſuaderi rationibus, quod in principio erat Verbum, & Verbum erat apud Deum, & Deus erat Verbum*, & hujuſmodi quæ ibi ſequuntur. In quibus verbis diſtinctio divinarum perſonarum traditur. Dicit etiam in gloſſ. Rom 1. & Exod. 8.* quod *magi Pharaonis defecerunt in tertio ſigno*, id eſt in notitia tertiæ perſonæ, ſcilicet Spirit. ſanct. Et ſic ad minus duas cognoverunt. Triſmegiſtus etiam (in Pimandro dialog. 4.) dixit †, *Monas gignit monadem, & in ſe ſuum reflexit ardorem.* Per quod videtur generatio filij, & ſpiritus ſancti proceſſio intimari. Cognitio ergo divinarum perſonarum poteſt per rationem naturalem haberi.

& 1. cont. c. 14. & ver. q. 10. ar. 13. & pot. q. 6. ar. 5. con. & Boet. trin. q. 1. art. 4. & Rom. 1. l. 6 fin.

* lib. 1. de cælo. text. 2.

† lib. 7. confeſſ. c. 9. parum à princ. tom. 3.

* Gloſſ. ordin. Exod. 7.

† In lib. qui dicitur Pimander. dialog. 4.

¶ 2. Præterea. Rich. de ſanct. Vict. dicit in lib. de Trin. (cap. 4.)* *Credo ſine dubio, quòd ad quamcunque explanationem veritatis non modo probabilia, imò etiam neceſſaria argumenta non deſint.* Unde etiam ad probandum Trinitatem perſonarum aliqui induxerunt rationem ex infinitate bonitatis divinæ, quæ ſeipſam infinitè communicat in proceſſione divinarum perſonarum. Quidam verò per hoc, quòd *nullius boni ſine conſortio poteſt eſſe iucunda poſſeſſio.* Aug. * verò (l. 10. de Trin. c. 1.) procedit ad manifeſtandum Trinitatem perſonarū ex proceſſione verbi & amoris in mente noſtra. Quam viam ſuprà ſecuti ſumus. q. 27. † Ergo per rationē naturalem poteſt cognoſci Trinitas perſonarum.

* lib. 1. de Trin. c. 4. circa princ.

* lib. 10. de Trin. c. 11. & 12. & l. 9. c. 4. & ſeq. t. o. 3.

† qu. 27. art. 1. & 3.

¶ 3. Præterea, Superfluum videtur homini tradere quod humana ratione cognoſci poteſt : Sed non eſt dicendum quòd traditio divina de cognitione Trinitatis ſit ſuperflua : Ergo Trinitas perſonarum ratione humana cognoſci poteſt.

SED CONTRA eſt, quod Hilar. dicit in lib. 1. de Trin. † *Non putet homo ſua intelligentia generationis Sacramentum poſſe conſequi.* Amb. * etiam dicit; *Impoſſibile eſt generationis ſcire ſecretum: mens deficit, vox ſilet.* Sed per originem generationis & proceſſionis diſtinguitur Trinitas in perſonis divinis, ut ex ſuprà dictis patet †. Cùm ergo illud homo non poſſit ſcire & intelligentia conſequi, ad quod ratio neceſſaria haberi non poteſt, ſequitur quod Trinitas perſonarum per rationem cognoſci non poſſit.

† pag. 5. prin. lib.

* Ambr. lib. 1. de fide ad Grat. c. 5. ant. med. tom 2.

† qu. 30. art. 2.

CONCLUSIO.

Impoſſibile eſt per rationem naturalem ad Trinitatis divinarum perſonarum cognitionem pervenire.

RESPONDEO dicendum, quòd impoſſibile eſt per rationem naturalem ad cognitionem Trinitatis divinarum perſonarum pervenire. Oſtenſum eſt enim ſuprà*, quòd homo per rationem naturalem in cognitionem Dei pervenire non poteſt, niſi ex creaturis: Creaturæ autem ducunt in Dei cognitionem ſicut effectus in cauſam. Hoc igitur ſolum ratione naturali de Deo cognoſci poteſt, quod competere ei neceſſe eſt ſecundum quod eſt omnium entium principium. Et hoc fundamento uſi ſumus ſuprà† in conſideratione Dei. Virtus autem creativa Dei eſt communis toti Trinitati: Unde pertinet ad unitatem eſſentiæ, non ad diſtinctionem perſonarum. Per rationem igitur naturalem cognoſci poſſunt de Deo ea quæ pertinent ad unitatem eſſentiæ, non autem ea quæ pertinent ad diſtinctionem perſonarum. Qui autem probare nititur Trinitatem perſonarum naturali ratione, fidei dupliciter derogat. Primò quidem, quantum ad dignitatem ipſius fidei, quæ eſt ut ſit de rebus inviſibilibus, quæ rationem humanam excedunt. Unde Apoſt. dicit ad Heb. 11. quòd *fides eſt de non apparentibus* Et Apoſt. dicit. 1. Cor. 2. cap. *Sapientiam loquimur inter perfectos. ſapientiam verò non huius ſæculi, neque principum huius ſæculi; ſed loquimur Dei ſapientiam in myſterio, quæ eſt abſcondita.* Secundò, quantum ad utilitatem trahendi alios ad fidem. Cùm enim aliquis ad probandam fidem inducit rationes, quæ non ſunt cogentes, cedit in irriſionem infidelium: credunt enim quòd hujuſmodi rationibus innitamur, & propter eas credamus. Quæ igitur fidei ſunt, non ſunt tentanda probare, niſi per auctoritates his qui auctoritates ſuſcipiunt: Apud alios verò ſufficit defendere non eſſe impoſſibile quod prædicat fides; Unde Dionyſ. dicit 2. cap. de div. nom.* *Si aliquis eſt qui totaliter eloquiis reſiſtit, longè erit à noſtra Philoſophia: Si autem ad veritatem eloquiorum* (ſcilicet Sacrorum) *reſpicit; hoc & nos canone utimur.*

* qu. 12. art. 4. ad 12.

† qu. 11. art. 12.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd Philoſ. non cognoverunt myſterium Trinitatis divinarum perſonarum per propria, quæ ſunt paternitas, filiatio, & proceſſio, ſecundum illud Apoſt. 1. ad Cor. 2. *Loquimur Dei ſapientiam, quam nemo principum huius ſæculi cognovit*, id eſt Philoſophorum, ſecundum gloſſ. Cognoverunt tamen quædam eſſentialia attributa, quæ appropriantur perſonis, ſicut *potentia* Patri, *ſapientia* filio, *bonitas* ſpiritui ſancto, vt infra patebit. Quod ergo Ariſtot. dicit, *per hunc numerum adhibuimus nos ipſos*, &c. non eſt ſic intelligendum, quod ipſe poneret ternarium numerū in divinis, ſed vult dicere quod antiqui utebantur ternario numero in Sacrificiis & orationibus, propter quandam ternarij numeri perfectionem. In libris etiam Platonicorum invenitur, *In principio erat Verbum*, non ſecundum quod *Verbum* ſignificat perſonam genitā in divinis, ſed ſecūdum quod per *Verbum* intelligitur ratio idealis, per quam Deus omnia condidit, quæ filio appropriatur. Et licet appropriata tribus perſonis cognoſcerent: dicuntur tamen in tertio ſigno defeciſſe, id eſt

* c. 2. non multum remo. à princ.

in

in cognitione tertiæ perſonæ: quia à bonitate, quæ Spiritui ſancto appropriatur, deviaverunt: dum *cognoſcentes Deum, non ſicut Deum glorificaverunt*, ut dicitur Rom. 1. Vel quia ponebant Platonici unum primum ens, quod etiam dicebant eſſe patrem totius univerſitatis rerum; conſequenter ponebant aliam ſubſtantiam ſub eo, quam vocabant mentem vel paternum intellectum, in qua erant rationes omnium rerum, ſicut Macrobius * recitat (lib. 4.) ſuper ſomnium Scipionis: Non autem ponebant aliquam ſubſtantiam tertiam ſeparatam, quæ videretur Spiritui ſancto reſpondere. Sic autem nos non ponimus Patrem & Filium ſecundum ſubſtantiam differentes: ſed fuit error Origenis & Arij † ſequentium in hoc Platonicos: Quòd verò Triſmegiſtus dixit, *monas monadem genuit, & in ſe ſuum reflexit ardorem*; non eſt referendum ad generationem Filij vel proceſſionem Spiritus ſancti, ſed ad productionem mundi. Nam unus Deus producit unum mundum, propter ſui ipſius amorem.

* l. 1. non multum procul à medio illius.
† Origenes Io. 1. ſuper illud: Et Deus erat verbum. Et idem refert Hieron. in epiſt. ad Pammachium & Oceanum quæ inc. Schedula quas, tom. 2.

Ad secundum dicendum, quòd ad aliquam rem dupliciter inducitur ratio. Vno modo ad probandum ſufficienter aliquam radicem: Sicut in ſcientia naturali inducitur ratio ſufficiens ad probandum quòd motus cæli ſemper ſit uniformis velocitatis. Alio modo inducitur ratio non quæ ſufficienter probet radicem, ſed quæ radici iam poſitæ oſtendat congruere conſequentes effectus: Sicut in Aſtrologia ponitur ratio excentricorum & epicyclorum ex hoc, quod hac poſitione facta poſſunt ſalvari apparentia ſenſibilia circa motus cœleſtes: non tamen ratio hæc eſt ſufficienter probans, quia etiam fortè alia poſitione facta ſalvari poſſent. Primo ergo modo poteſt induci ratio ad probandum Deum eſſe unum, & ſimilia: ſed ſecundo modo ſe habet ratio quæ inducitur ad manifeſtationem Trinitatis: quia ſcilicet Trinitate poſita congruunt hujuſmodi rationes, non tamen ita quòd per has rationes ſufficienter probetur Trinitas perſonarum. Et hoc patet per ſingula. Bonitas enim infinita Dei manifeſtatur etiam in productione creaturæ, quia infinitæ virtutis eſt ex nihilo producere. Non enim oportet, ſi infinita bonitate ſe cõmunicat, quòd aliquid infinitum à Deo procedat: ſed quòd ſecundum modum ſuum recipiat divinam bonitatem. Similiter etiam quod dicitur, quòd *ſine conſortio non poteſt eſſe iucunda poſſeſſio alicuius boni*: locum habet, quãdo in una perſona non invenitur perfecta bonitas, unde indiget ad plenam iucunditatis bonitatem bono alicujus alterius conſociati ſibi. Similitudo autem intellectus noſtri non ſufficienter probat aliquid de Deo, propter hoc quòd intellectus non univocè invenitur in Deo & in nobis. Et inde eſt quòd Aug. * ſuper Ioan. Tract. 27. dicit, quòd *per fidem venitur ad cognitionem*, & non econverſo.

* Tract. 27. in Io. circa medium tom. 9.

Ad tertium dicendum, quòd cognitio divinarum perſonarum fuit neceſſaria nobis dupliciter. Vno modo ad rectè ſentiendum de creatione rerum. Per hoc enim quòd dicimus Deum omnia feciſſe Verbo ſuo, excluditur error ponentium Deo produxiſſe res ex neceſſitate naturæ. Per hoc autem quòd ponimus in eo proceſſionem amoris, oſtenditur quòd Deus non propter aliquam indigentiam creaturas produxit, neque propter aliquam aliam cauſam extrinſecam, ſed propter amorem ſuæ bonitatis. Unde & Moyſes poſtquam dixerat *In principio creavit Deus cælum & terram* ſubdit, *Dixit Deus, Fiat lux*; ad manifeſtationem divini Verbi, & poſtea dixit, *Vidit Deus lucem quòd eſſet bona*, ad oſtendendum probationem divini amoris. Et ſimiliter in aliis operibus. Alio modo & principalius, ad rectè ſentiendum de ſalute generis humani, quæ perficitur per Filium incarnatum, & per donum Spiritus ſancti.

Articulus II.

Vtrum ſint ponendæ notiones in divinis.

Inf. q. 40. art. 1. cor. & 1. diſt. 26. q. 2. & art. 1. Et d. 3. art. 2. cor.
* Cap. 1. parum à prin.

Ad secundum ſic proceditur. Videtur quòd non ſint ponendæ notiones in divinis. Dicit enim Dion. in 1. cap. de divin. nom. * quòd *non eſt audendum dicere aliquid de Deo, præter ea quæ nobis ex ſacris eloquiis ſunt expreſſa*. Sed de notionibus nulla fit mentio in eloquiis ſacræ Scripturæ. Ergo non ſunt ponendæ notiones in divinis.

¶ 2. Præterea. Quicquid ponitur in divinis, aut pertinet ad unitatem eſſentiæ, aut ad Trinitatem perſonarum. Sed notiones non pertinent ad unitatem eſſentiæ, nec ad Trinitatem perſonarum: De notionibus enim neque prædicantur ea quæ ſunt eſſentiæ (non enim dicimus quod paternitas ſit ſapiens, vel creet;) neque etiam ea quæ non ſunt perſonæ; (non enim dicimus quod paternitas generet, & filiatio generetur:) Ergo non ſunt ponendæ notiones in divinis.

¶ 3. Præterea, In ſimplicibus non ſunt ponenda aliqua abſtracta quæ ſunt principia cognoſcendi, quia cognoſcuntur ſeipſis: ſed divinæ perſonæ ſunt ſimpliciſſimæ. Ergo non ſunt ponendæ in divinis perſonis notiones.

Sed contra eſt, quod dicit Io. * Damaſc. *differentiam hypoſtaſeon*, id eſt, perſonarum *in tribus proprietatibus, id eſt, paternali, & filiali*, & *proceſſionali recognoſcimus*. Sunt ergo ponendæ proprietates & notiones in divinis.

* l. 1. orthod. fid. c. 5. circa princip.

Conclusio.

Notiones quaſdam in divinis neceſſe eſt poni, inquantum eſſentialia nomina ſignificare oportet in abſtracto & in concreto, quod nullatenus divinæ ſimplicitati obſtat.

Respondeo dicendum, quòd præpoſitivus attendens ſimplicitatem perſonarum, dixit non eſſe ponẽdas proprietates & notiones in divinis: & ſicubi inveniantur, exponit abſtractum pro concreto. Sicut enim cõſuevimus dicere, *rogo benignitatem tuam*, *id eſt, te benignum*: ita cum dicitur in divinis *paternitas*, intelligitur *Deus Pater*. Sed Sicut oſtenſum eſt ſuprà (qu. 3. ar. 3. & qu. 13. ar. 1.) * divinæ ſimplicitati non præiudicat quod in divinis utamur nominibus concretis & abſtractis, quia ſecundum quod intelligimus, ſic nominamus: Intellectus autem noſter non poteſt pertingere ad ipſam ſimplicitatem divinam, ſecundum quod in ſe eſt conſideranda: & ideò ſecundum modum ſuum divina apprehendit & nominat, id eſt ſecundum quod inveniuntur in rebus ſenſibilibus, à quibus cognitionem accipit. In quibus ad ſignificandum ſimplices formas, nominibus abſtractis utimur; ad ſignificandum verò res ſubſiſtentes, utimur nominibus concretis. Unde & divina, ſicut ſuprà dictum eſt †, ratione ſimplicitatis, per nomina abſtracta ſignificamus, ratione verò ſubſiſtentiæ & complementi, per nomina concreta. Oportet autem non ſolùm nomina eſſentialia in abſtracto & in concreto ſignificare: (cùm dicimus *deitatem* & *Deum* vel *ſapientiã* & *ſapientem*) ſed etiam perſonalia, ut dicamus *paternitatem* & *patrem*. Ad quod duo præcipue nos cogunt. Primò quidem, hæreticorum inſtantia. Cùm enim confiteamur patrem & Filium & Spiritum ſanctum eſſe unum Deum & tres perſonas, quærentibus quo ſunt unus Deus, & quo ſunt tres, ſicut reſpondetur quòd ſunt eſſentia vel deitate unum: ita oportuit eſſe aliqua nõmina abſtracta, quibus reſponderi poſſit perſonas diſtingui: & hujuſmodi ſunt proprietates vel notiones in abſtracto ſignificantes, vt *paternitas* & *filiatio*. Et ideò eſſentia ſignificatur in divinis, ut *quid*, perſona verò, ut *quis*; proprietas autem, vt *quo*. Secundò, quia una perſona invenitur in divinis referri ad duas perſonas, ſcilicet perſona Patris ad perſonam Filij & perſonam Spiritus ſancti, nõ autem una relatione, quia ſic ſequeretur quod etiam Filius & Spiritus ſanctus una & eadem relatione referrentur ad Patrem; & ſic, cùm ſola relatio in divinis multiplicet Trinitatem, ſequeretur quòd Filius & Spiritus ſanctus non eſſent duæ perſonæ. Neque tamen poteſt dici (ut Præpoſitivus dicebat) quod ſicut Deus uno modo ſe habet ad creaturas, cùm tamen creaturæ diverſimodè ſe habeãt ad ipſum, ſic pater una relatione refertur ad Filium & Spiritum ſanctum, cùm tamen illi duo duabus relationibus referãtur ad Patrẽ: quia cùm ratio ſpecifica relativi cõſiſtat in hoc quod *ad aliud* ſe habet, neceſſe eſt dicere quod duæ relationes nõ ſunt diverſæ ſecũdum ſpeciem, ſi ex oppoſito una relatio eis correſpõdeat: Oportet enim aliam eſſe ſpeciem relationis *domini* & *patris* ſecundum diverſitatem *filiationis* & *ſervitutis*. Omnes autem creaturæ ſub una ſpecie relationis referuntur ad Deum, ut ſunt creaturæ ipſius: Filius autem & Spiritus ſanctus non ſecundum relationes unius rationis referuntur ad Patrem: unde non eſt ſimile. Et iterum. In Deo non requiritur relatio realis ad creaturam vt ſuprà dictum eſt *: Relationes autem rationis in Deo multiplicare non eſt inconveniens; ſed in Patre oportet eſſe relationem realem, qua refertur ad Filium & Spiritum ſanctũ. Unde ſecundũ duas relationes Filij & Spiritus ſancti quibus referũtur ad Patrem, oportet intelligi duas relationes in Patre, quibus referatur ad Filium & Spiritum ſanctum. Unde, cùm non ſit niſi una Patris perſona, neceſſe fuit ſeorſum ſignificari relationes in abſtracto, quæ dicuntur *proprietates* & *notiones*.

* q. 3. ar. 3. ad 1. præcipue & qu. 13. art. 1.
† Paulo ante præcedentia.
* qu. 28. art. 1. ad 3.

Ad primum ergo dicendum, quod licet de notionibus non fiat mentio in ſacra Scriptura, fit tamen mentio de perſonis, in quibus intelliguntur notiones, ſicut abſtractum in concreto.

Ad secundum dicendum, quòd notiones ſignificantur in divinis, non ut res, ſed ut relationes quædam quibus cognoſcuntur perſonæ, licèt ipſæ notiones vel relationes realiter ſint in Deo, ut ſuprà dictum eſt (qu. 28. ar. 1.) * Et ideo ea quæ habent ordinem aliquem ad actum aliquem eſſentialem vel perſonalem, non poſſunt dici de notionibus: quia hoc repugnat modo ſignificandi ipſarum. Unde non poſſumus dicere quod paternitas generet, vel creet, ſit ſapiens, vel intelligens. Eſſentialia verò quæ non habent ordinem ad aliquem actum: ſed removent conditiones creaturæ à Deo, poſſunt prædicari de notionibus: poſſumus enim dicere quod paternitas eſt æterna, vel immenſa, vel quodcumque hujuſmodi. Et ſimiliter propter identitatem rei poſſunt ſubſtantiva perſonalia & eſſentialia prædicari de notionibus: poſſumus enim dicere quod *paternitas eſt Deus*, & *deitas eſt Pater*.

* qu. 28. art. 1.

Ad tertium dicendum; quòd licet perſonæ ſint ſimplices, tamen abſque præiudicio ſimplicitatis poſſunt propriæ rationes perſonarum in abſtracto ſignificari, ut dictum eſt.

Articulus III.

Utrum ſint quinque notiones.

1. d. 26. qu. 2. art. 1. & diſt. 27. q. 1. art. 1. c. & d. 28. q. 1. & pot. q. 9. art. 9. 21. & 27. & q. 10. art. 5. 12. & opuſc. 2. c. 57. 58. 59. 60. & 62.

Ad tertium ſic proceditur. Videtur quod non ſint quinque notiones. Propriæ enim notiones perſonarum ſunt relationes, quibus diſtinguuntur: Sed relationes in divinis non ſunt niſi quatuor, ut ſuprà dictum eſt *: Ergo & notiones ſunt tantùm quatuor.

¶ 2. Præterea propter hoc quod in divinis eſt una eſſentia, dicitur *Deus unus*: propter hoc autem quod ſunt tres perſonæ, dicitur *Deus trinus*. Si ergo in divinis ſunt quinque notiones: diceretur *quinus*. Quod eſt inconveniens.

¶ 3. Præterea, Si tribus perſonis exiſtentibus in divinis ſunt quinque notiones, oportet quod in aliqua perſonarũ ſint notiones duæ vel plures, ſicut in perſona Patris ponitur *innaſcibilitas*, & *paternitas*, & *communis ſpiratio*. Aut igitur iſtæ tres notiones differunt re, aut non. Si differunt re, ſequitur quod perſona Patris ſit cõpoſita ex pluribus rebus. Si autem differũt ratione tãtùm; ſequitur quod una earum poſſit de alia prædicari, ut dicimus, quod ſicut bonitas divina eſt eius ſapientia, propter indifferen-

* qu. 28. art. 4.

tiam rei, ita communis ſpiratio ſit paternitas. Quod non conceditur. Igitur non ſunt quinque notiones.

Sed contra, Videtur quòd ſint plures. Quia ſicut pater à à nullo eſt, & ſecundum hoc accipitur notio quæ dicitur *innaſcibilitas*, ita à ſpiritu ſancto non eſt alia perſona. Et ſecundum hæc oportebit accipere ſex notiones.

¶ 4. Præterea, Sicut Patri & Filio cómune eſt quod ab eis procedat Spiritus ſanctus, ita commune eſt Filio & Spiritui ſancto quod procedant à patre. Ergo ſicut una notio ponitur communis Patri & Filio: ita debet poni una notio communis Filio & Spiritui ſancto.

Conclusio.

Quinque tantùm notiones ſunt in divinis, innaſcibilitas, paternitas, filiatio, communis ſpiratio & proceſſio.

Respondeo dicendum, quod *notio* dicitur id quod eſt *propria ratio cognoſcendi divinam perſonam*: Divinæ autem perſonæ multiplicantur ſecundum originem. Ad originem autem pertinet *à quo alius*, & *qui ab allo*: & ſecundum hos duos modos poteſt innoteſcere perſona. Igitur perſona patris non poteſt innoteſcere per hoc quod ſit ab alio, ſed per hoc quod à nullo eſt: & ſic ex hac parte, ejus notio eſt *innaſcibilitas*. Sed inquantum aliquis eſt ab eo, innoteſcit dupliciter, quia inquantum filius eſt ab eo innoteſcit notione paternitatis: inquantum autem ſpiritus ſanctus eſt ab eo, innoteſcit notione communis ſpirationis. Filius autem poteſt innoteſcere per hoc quod eſt ab alio, naſcendo, & ſic innoteſcit per filiationem: & per hoc quod eſt alius ab eo, ſcilicet ſpiritus ſanctus; & per hoc innoteſcit eodem modo ſicut & pater, ſcilicet communi ſpiratione. Spiritus ſanctus autem innoteſcere poteſt per hoc quòd eſt ab alio, vel ab aliis, & ſic innoteſcit proceſſione: non autem per hoc quòd alius ſit ab eo, quia nulla divina perſona procedit ab eo. Sunt igitur quinque notiones in divinis ſcilicet *innaſcibilitas*, *paternitas*, *filiatio*, *communis ſpiratio*, & *proceſſio*. Harum autem tantùm quatuor ſunt relationes: nam *innaſcibilitas* non eſt relatio

* qu. 35. art. 4. ad 3. niſi per reductionem, ut infrà dicetur (qu. 35.)*, Quatuor autem tantùm *proprietates* ſunt. Nam communis ſpiratio non eſt proprietas, quia convenit duabus perſonis. Tres autem ſunt notiones perſonales, id eſt, conſtituentes perſonas, ſcilicet *paternitas*, *filiatio* & *proceſſio*: Nam communis ſpiratio & innaſcibilitas dicuntur notiones perſonarum, non autem perſonales, ut infrà magis patebit (qu. 40.) †.

† qu. 40. art. 1. ad 1.

Ad primum ergo dicendum, quod præter quatuor relationes oportet ponere aliam notionem, ut dictum eſt *.

* In cor. art.

Ad secundum dicendum, quod eſſentia in divinis ſignificatur, ut res quædam, & ſimiliter perſonæ ſignificantur, ut res quædam: ſed notiones ſignificantur ut rationes notificantes perſonas. Et ideo licet dicatur *Deus unus* propter unitatem eſſentiæ, & *trinus*, propter trinitatem perſonarum: non tamen dicitur *quinus* propter quinque notiones.

Ad tertium dicendum, quòd cum ſola oppoſitio relativa faciat pluralitatem realem in divinis, plures proprietates unius perſonæ cùm non opponantur ad invicem relativè, non differunt realiter. Nec tamen de ſe invicem prædicantur, quia ſignificantur ut diverſæ rationes perſonarum. Sicut etiam non dicimus quòd attributum potentiæ ſit attributum ſcientiæ: licèt dicamus quòd ſcientia ſit potentia.

Ad quartum dicendum, quòd cùm perſona importet dignitatem, ut ſuprà dictum eſt*; non poteſt accipi notio aliqua Spiritus ſancti ex hoc quod nulla perſona eſt ab ipſo. Hoc enim non pertinet ad dignitatem ipſius, ſicut pertinet ad autoritatem patris quod ſit à nullo.

* qu. 29. art. 3.

Ad quintum dicendum, quod filius & ſpiritus ſanctus non conveniunt in uno ſpeciali modo exiſtendi à patre, ſicut pater & filius conveniunt in uno ſpeciali modo producendi ſpiritum ſanctum: Id autem quod eſt principium innoteſcendi, oportet eſſe aliquid ſpeciale. Et ideo non eſt ſimile.

Articulus IV.

Utrum liceat contrariè opinari de notionibus.

Ind. 33. art. 5. * lib. 1. de Trin. c. 3. l. 3.

Ad Quartum ſic proceditur. Videtur quòd non liceat contrariè opinari de notionibus. Dicit n. Aug. in 1. de Trinit. * quod non *erratur alicubi periculoſius* quàm in materia Trin. ad quam certû eſt notiones pertinere; * Sed contrariæ opiniones non poſſunt eſſe abſque errore: Ergo contrariè opinari circa notiones non licet.

¶ 2. Præterea, per notiones cognoſcuntur perſonæ, ut dictum eſt *; Sed circa perſonas non licet contrariè opinari: Ergo nec circa notiones.

* a. præced.

Sed contra, Articuli fidei non ſunt de notionibus: Ergo circa notiones licet ſic vel aliter opinari.

Conclusio.

Cùm notiones ad fidem niſi indirectè ſpectent, contrariè opinari de ipſis licet, ſi nihil adſit, vel conſideretur conſequi, quod fidei ſit contrarium.

Respondeo dicendum, quòd ad fidem pertinet aliquid dupliciter: Uno modo directè; ſicut ea quæ nobis ſũt principaliter divinitùs tradita, ut *Deum eſſe trinum & unum*, *Filium Dei eſſe incarnatũ*, & hujuſmodi. Et circa hæc opinari falſum, hoc ipſo inducit hæreſim: maximè ſi pertinacia adjungatur. Indirectè verò ad fidem pertinent ea ex quibus negatis conſequitur aliquid côtrarium fidei. Sicut ſi quis diceret Samuelem non fuiſſe filium Helcanæ. Ex hoc enim ſequitur, Scripturam divinã eſſe falſam. Circa hujuſmodi ergo, abſque periculo hæreſis aliquis falſum poteſt opinari, antequam conſideretur vel determinatum ſit quod ex hoc ſequitur aliquid contrarium fidei: & maximè ſi non pertinaciter adhæreat. Sed poſtquam manifeſtum eſt, & præcipuè ſi ſit per Eccleſiam determinatum quòd ex hoc ſequitur aliquid contrarium fidei, in hoc errare non eſſet abſque hæreſi. Et propter hoc multa nunc reputantur hæretica, quæ prius non reputabantur, propter hoc quod nunc eſt magis manifeſtũm quid ex eis ſequatur. Sic igitur, dicendum eſt quòd circa notiones aliqui abſque periculo hæreſis contrariè ſunt opinati, non intendentes ſuſtinere aliquid contrarium fidei. Sed ſi quis falſum opinaretur circa notiones conſiderans quòd ex hoc ſequatur aliquid contrarium fidei, in hæreſim laberetur. Et per hoc patet reſponſio ad objecta.

QVÆSTIO XXXIII.

De perſona Patris, in quatuor articulos diviſa.

Conſequenter conſiderandum eſt de perſonis in ſpeciali. Et primò de perſona Patris.

¶ Circa quam quæruntur quatuor.

¶ Primò, utrum patri competat eſſe principium.

¶ Secundò, utrum perſona patris propriè ſignificetur hoc nomine, *Pater*.

¶ Tertiò, utrum per prius dicatur in divinis *pater* ſecundum quod ſumitur perſonaliter, quam ſecundum quod ſumitur eſſentialiter.

¶ Quartò, utrum ſit proprium patri eſſe ingenitum.

Articulus Primus.

Utrum competat patri eſſe principium.

Ad primum ſic proceditur. Videtur quòd pater non poſſit dici principium filij, vel ſpiritus ſancti. Principium enim & cauſa idem ſunt ſecundum Philoſ. * Sed non dicimus patrem eſſe cauſam filij: Ergo non debet dici quod ſit ejus principium.

Inf. q. 36 art. 4. & 1. d. 29. art. 2. & opuſc. 1. cap. 2. & poſ q. 10. art. 1. 8. & 10. * Ex lib. 4. Met. text. 3. † in ſuo ſymbolo fidei. * lib. 4. de Trin. c. 20. declinando ad finem. tom. 3.

¶ 2. Præterea, Principium dicitur reſpectu principiati. Si igitur pater eſt principium filij, ſequitur filium eſſe principiatum: & per conſequens eſſe creatum: quod videtur eſſe erroneum.

¶ 3. Præterea, Nomen principij à prioritate ſumitur: Sed in divinis non eſt prius & poſterius, ut Athanaſ. † dicit. Ergo in divinis non debemus uti nomine principij.

Sed contra eſt, quod dicit Aug. in 4. de Trinit. * *Pater eſt principium totius Deitatis.*

Conclusio.

Cùm Pater ſit à quo eſt Filius, & Spiritus ſanctus; convenienter ſibi eſſe principium convenit.

Respondeo dicendum, quòd hoc nomen, *principium*; nihil aliud ſignificat quàm id à *quo aliquid procedit*. Omne enim à quo aliquid procedit quocunque modo, dicimus eſſe principium, & è converſo. Cùm ergo pater ſit, *à quo procedit alius*, ſequitur quod pater eſt principium.

Ad primum ergo dicendum, quòd Græci utuntur in divinis indifferenter nomine *cauſa* ſicut & nomine *principij*: Sed Latinè doctores non utuntur nomine cauſæ, ſed ſolum nomine principij. Cujus ratio eſt, quia principium communius eſt quàm cauſa: ſicut cauſa communius quàm elementum. Primus enim terminus, vel etiam prima pars, rei dicitur *principium* ſed non *cauſa*. Quantò autem aliquod nomen eſt communius, tantò convenientius accipitur in divinis, ut ſuprà dictum eſt*, quia nomina quantò magis ſpecialia ſunt, tantò magis determinant modum convenientem creaturæ: Unde hoc nomen, *cauſa*, videtur importare diverſitatem ſubſtantiæ, & dependentiam alicujus ab altero; quam non importat nomen *principij*. In omnibus enim cauſæ generibus ſemper invenitur diſtantia inter cauſam & id cujus eſt cauſa ſecundum aliquam perfectionem, aut virtutem: ſed nomine *principij* utimur etiam in his quæ nullam hujuſmodi differentiam habent, ſed ſolùm ſecundum quendam ordinem; Sicut cùm dicimus punctum eſſe principium lineæ, vel etiam cum dicimus primam partem lineæ eſſe principium lineæ.

* qu. 13. art. 11.

Ad secundum dicendum, quòd apud Græcos invenitur de filio vel ſpiritu ſancto dici quòd principientur. Sed hoc non eſt in uſu doctorum noſtrorum. Quia licet attribuamus patri aliquid autoritatis ratione principij, nihil tamen ad ſubjectionem vel minorationem quocunque modo pertinens attribuimus filio vel ſpiritui ſancto, ut vitetur omnis erroris occaſio: Secundùm quem modum Hilar. dicit. * 9. de Trinit. *Donantis authoritate pater major eſt, ſed minor non eſt filius, cui unum eſſe donatur.*

* lib. 9. de Trin. inter medium & finalibri.

Ad tertium dicendum, quòd licet hoc nomen, principium, quantum ad id à quo imponitur ad ſignificandum, videatur à prioritate ſumptum: non tamen ſignificat prioritatem, ſed originem. Non enim idem eſt quod ſignificat nomen, & à quo nomen imponitur, ut ſuprà * dictum eſt.

* qu. 13. art. 8.

Articulus II.

Utrum hoc nomen, pater, ſit nomen propriè divinæ perſonæ.

Inf. q. 40. art. 2. cor. & 3. qu. 60. art. 7. 1. d. 4. 3. art. 2. qu. 1. 2. * qu. 13. art. 11.

Ad secundum ſic proceditur. Videtur quod nomen, *pater* non ſit propriè nomen divinæ perſonæ. Hoc enim nomen, *pater*, ſignificat relationem. Perſona autem eſt ſubſtantia individua. Non ergo hoc nomen *pater*, eſt propriè nomen ſignificativum perſonæ.

¶ 2. Præterea, *Generans* communius eſt quàm *pater*. Nam omnis pater eſt generans, ſed non è converſo. Sed nomen communius magis propriè dicitur in divinis, ut dictum * eſt. Ergo magis proprium nomen eſt perſonæ divinæ *generans* & *genitor* quam *pater*.

¶ 3. Præterea, Nihil quod ſecundum metaphoram dicitur, poteſt eſſe nomen proprium alicujus. Sed *Verbum* metaphoricè apud

Digitized by Google

apud nos dicitur *genitum* vel *proles*. Et per conſequens ille cuius eſt verbum, metaphoricè dicitur *pater*. Non ergo principium Verbi in divinis poteſt propriè dici *pater*.

¶ 4. Præterea, Omne quod dicitur in divinis, per prius dicitur de Deo quàm de creaturis: ſed generatio per prius videtur dici de creaturis quàm de Deo. Verior enim ibi videtur eſſe generatio, ubi aliquid procedit ab alio diſtinctum, non ſecundum relationem tantùm, ſed etiam ſecundùm eſſentiam. Ergo nomen *patris*, quòd à generatione ſumitur, non videtur eſſe proprium alicuius divinæ perſonæ.

Pſal. 88. SED CONTRA eſt, quod dicitur in Pſalm. 88. Ipſe invocabit me: pater meus es tu.

CONCLUSIO.

Cùm ipſa paternitate pater in divinis diſtinguatur ab omnibus aliis perſonis, convenienter ſibi patris nomen convenit.

RESPONDEO dicendum, quòd nomen proprium cuiuſlibet perſonæ ſignificat id per quod illa perſona diſtinguitur ab omnibus aliis. Sicut enim de ratione hominis eſt anima & corpus, ita de intellectu huius hominis eſt *hæc anima & hoc corpus*, ut dicitur in * 7. metaph. His autem hic homo ab omnibus aliis diſtinguitur. Id autem per quod diſtinguitur perſona patris ab omnibus aliis, eſt paternitas. Unde proprium nomen perſonæ patris eſt hoc nomen *pater*, quod ſignificat paternitatem.

* lib. 7. Metaph. text. 34. & 35. tom. 3.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd apud nos relatio non eſt ſubſiſtens perſona. Et ideo hoc nomen, *pater*, apud nos non ſignificat perſonam, ſed relationem perſonæ, non autem eſt ita in divinis, ut quidam falsò opinati ſunt. Nam relatio, quam ſignificat hoc nomen, *pater*, eſt ſubſiſtens perſona. Unde ſuprà dictum * eſt, quòd hoc nomen, *perſona*, in divinis ſignificat relationem ut ſubſiſtentem in divina natura.

* qu. 29. art. 4.

AD SECUNDUM dicendum, quòd ſecundùm Philoſ. in * 2. de anima, denominatio rei maximè debet fieri à perfectione & fine. Generatio autem ſignificat ut in *fieri*; ſed paternitas ſignificat complementum generationis: & ideo potiùs eſt nomen divinæ perſonæ *pater*, quàm *generandi* vel *genitor*.

* lib. 2. text. 49. tom. 4.

AD TERTIUM dicendum, quòd Verbum non eſt quid ſubſiſtens in natura humana. Unde non propriè poteſt dici genitum vel filius. Sed Verbum divinum eſt aliquid ſubſiſtens in natura divina. Unde propriè & non metaphoricè dicitur *filius*, & eius principium *pater*.

AD QUARTUM dicendum, quòd nomen generationis & paternitatis, ſicut & alia nomina, quæ propriè dicuntur in divinis, per prius dicuntur de Deo, quàm de creaturis, quantum ad rem ſignificatam, licèt non quantum ad modum ſignificandi. Unde & Apoſt. dicit ad Epheſ. 3. *Flecto genua mea ad patrem domini mei Ieſu Chriſti, ex quo omnis paternitas in cælo & in terra nominatur.* Quòd ſic apparet: Manifeſtum eſt enim quod generatio accipit ſpeciem à termino, qui eſt forma generati. Et quanto hic fuerit propinquior formæ generantis; tanto verior & perfectior eſt generatio. Sicut generatio univoca eſt perfectior quàm non univoca. Nam de ratione generantis eſt, quod generet ſibi ſimile ſecundum formam. Unde hoc ipſum, quòd in generatione divina eſt eadem numero forma generantis & geniti, in rebus autem creatis non eſt eadem numero, ſed ſpecie tantùm, oſtendit quòd generatio, & per conſequens paternitas, per prius ſit in Deo quàm in creaturis. Unde hoc ipſum, quòd in divinis eſt diſtinctio geniti à generante ſecundùm relationem tantùm, ad veritatem divinæ generationis & paternitatis pertinet.

ARTICULUS III.

Utrum hoc nomen, pater, dicatur in divinis per prius, ſecundùm quod perſonaliter ſumitur.

1. diſt. 2. AD TERTIUM ſic proceditur. Videtur quòd hoc nomen, *pater*, non dicatur in divinis per prius, ſecundùm quod perſonaliter ſumitur. Commune enim ſecundùm intellectum eſt prius proprio; ſed hoc nomen, *pater*, ſecundùm quòd perſonaliter ſumitur, eſt proprium perſonæ patris: ſecundùm verò quod ſumitur eſſentialiter, eſt commune toti Trinitati. Nam toti Trinitati dicimus *Pater noſter*: Ergo per prius dicitur (*pater*,) eſſentialiter ſumptum, quàm perſonaliter.

¶ 2. Præterea, In his quæ ſunt ejuſdem rationis, non eſt prædicatio per prius & poſterius; Sed paternitas & filiatio ſecundùm unam rationem videntur dici ſecundùm quòd perſona divina eſt pater filij, & ſecundùm quod tota Trinitas eſt *Pater noſter* vel *creaturæ*, cùm ſecundùm * Baſilium *accipere* ſit commune creaturæ, & filio: Ergo non per prius dicitur *pater* in divinis ſecundum quòd ſumitur perſonaliter, quàm ſecundum quod ſumitur eſſentialiter.

* Tom. 1. in hom. de fide. quæ eſt 15. circa medium.

¶ 3. Præterea, Inter ea quæ non dicuntur ſecundùm rationem unam non poteſt eſſe comparatio: Sed filius comparatur creaturæ in ratione filiationis, vel generationis, ſecundùm illud Coloſſ. 1. *Qui eſt imago Dei inviſibilis, primogenitus omnis creaturæ*: Ergo non per prius dicitur in divinis paternitas perſonaliter ſumpta, quàm eſſentialiter, ſed ſecundum rationem eandem.

SED CONTRA eſt, quod æternum prius eſt temporali. Ab æterno autem Deus eſt Pater filij, ex tempore autem pater eſt creaturæ. Ergo per prius dicitur paternitas in Deo reſpectu *filij*, quàm reſpectu creaturæ.

CONCLUSIO.

Cùm in Deo patre perfecta paternitatis ratio inveniatur reſpectu filii, in Deo autem & creatura non niſi ſecundum aliqualem ſimilitudinem, prius nomen pater, in divinis dicitur perſonaliter, quàm eſſentialiter.

RESPONDEO dicendum, quòd per prius dicitur nomen de illo in quo ſalvatur tota ratio nominis perfectè, quàm de illo in quo ſalvatur ſecundum aliquid. De hoc enim dicitur quaſi per ſimilitudinem ad id in quo perfectè ſalvatur: *quia omnia imperfecta ſumuntur à perfectis*. Et inde eſt quod hoc nomen, *leo*, per prius dicitur de animali in quo tota ratio leonis ſalvatur, quòd propriè dicitur *leo*, quàm de aliquo homine in quo invenitur aliquid de ratione leonis, ut putà audacia, vel fortitudo, vel aliquid hujuſmodi. De hoc enim per ſimilitudinem dicitur. * Manifeſtum eſt autem ex præmiſſis, (qu. 27. & 28.) quòd perfecta ratio paternitatis & filiationis invenitur in Deo patre & Deo filio, quia patris & filij una eſt natura & gloria. Sed in creatura filiatio invenitur reſpectu Dei, non ſecundùm perfectam rationem, cùm non ſit una natura creatoris & creaturæ, ſed ſecundùm aliqualem ſimilitudinem. Quæ quantò perfectior fuerit, tanto propinquiùs acceditur ad veram filiationis rationem. Dicitur enim Deus alicuius creaturæ pater propter ſimilitudinem veſtigij tantùm, ut pote irrationalium creaturarum: ſecundùm illud Iob. 38. *Quis eſt pluviæ pater? aut quis genuit ſtillas roris?* Alicuius verò creaturæ, ſcilicet rationalis, ſecundùm ſimilitudinem imaginis: ſecundùm illud Deut. 32. *Nonne eſt ipſe pater tuus qui poſſedit & fecit & creavit te?* Aliquorum verò eſt pater ſecundùm ſimilitudinem gratiæ; qui etiam dicuntur filii adoptivi, ſecundùm quòd ordinantur ad hæreditatem æternæ gloriæ per munus gratiæ acceptum: ſecundùm illud Rom. 8. *Ipſe ſpiritus reddit teſtimonium ſpiritui noſtro; quòd ſumus filii Dei. Si autem filii, & heredes.* Aliquorum verò ſecundùm ſimilitudinem gloriæ, prout iam gloriæ hæreditatem poſſident, ſecundum illud Rom. 5. *Gloriamur in ſpe gloriæ filiorum Dei.* Sic igitur patet, quod per prius *paternitas* dicitur in divinis ſecundum quod importatur reſpectus perſonæ ad perſonam, quam ſecundum quod importatur reſpectus Dei ad creaturam.

* qu. 27. art. 2. & q. 28. art. 4.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd communia abſolutè dicta ſecundùm ordinem intellectus noſtri, ſunt priora quàm propria, quia includuntur in intellectu propriorum, ſed non è converſò. In intellectu enim perſonæ patris intelligitur Deus, ſed non convertitur. Sed communia quæ important reſpectum ad creaturam, per poſterius dicuntur, quàm propria, quæ important reſpectus perſonales: quia perſona procedens in divinis, procedit ut principium productionis creaturarum. Sicut enim verbum conceptum in mente artificis per prius intelligitur procedere ab artifice, quàm artificiatum, quòd producitur ad ſimilitudinem verbi concepti in mente: ita per prius procedit filius à patre, quàm creatura, de qua nomen filiationis dicitur ſecundum quod aliquid participat de ſimilitudine filij vel patris: ut patet per illud quòd dicitur Rom. 8. *Quos præſcivit & prædeſtinavit fieri conformes imaginis filii ſui*, &c.

AD SECUNDUM dicendum, quod *accipere* dicitur eſſe commune creaturæ & filio, non ſecundùm univocationem, ſed ſecundum ſimilitudinem quandam remotam: ratione cuius dicitur *primogenitus creaturæ*. Unde in auctoritate inducta ſubditur: *Ut ſit ipſe primogenitus in multis fratribus*: poſtquam dixerat *conformes fieri aliquos imaginis filii Dei*. Sed filius Dei habet quoddam ſingulare præ aliis, ſcilicet habere per naturam id quod accipit: ut idem Baſilius * dicit. Et ſecundùm hoc dicitur *unigenitus*: ut patet Ioan. 1. *Unigenitus qui eſt in ſinu patris, ipſe nobis enarravit.* Et per hoc patet ſolutio. AD TERTIUM.

* Loco citato in argum.

ARTICULUS IV.

Utrum eſſe ingenitum, ſit patri proprium.

AD QUARTUM ſic proceditur. Videtur quòd *eſſe ingenitum*, non ſit patri proprium. Omnis enim proprietas ponit aliquid in eo cuius eſt proprietas. Sed *ingenitus nihil* ponit in patre, ſed removet tantùm. Ergo non ſignificat proprietatem patris.

1. d. 13. ar. 4. & d. 26. q. 1. art. 1. & opuſc. 8. c. 9.

¶ 2. Præterea, *Ingenitum* aut dicitur privativè aut negativè. Si negativè; tunc quicquid non eſt genitum, poteſt dici *ingenitum*. Sed ſpiritus ſanctus non eſt genitus, neque etiam eſſentia divina. Ergo *Ingenitum* etiam eis convenit, & ſic non eſt proprium patri. Si autem privativè ſumatur, cùm omnis privatio ſignificet imperfectionem in privato, ſequitur quòd perſona patris ſit imperfecta. Quòd eſt impoſſibile.

¶ 3. Præterea, *Ingenitus in* divinis non ſignificat relationem; quia non dicitur relativè: ſignificat ergo ſubſtantiam. *Ingenitus* igitur & *genitus* ſecundùm ſubſtantiam differunt. Filius autem qui eſt genitus, non differt à patre ſecundùm ſubſtantiam. Pater ergo non debet dici *ingenitus*.

¶ 4. Præterea, Proprium eſt quòd uni ſoli convenit. (ex Iſagoge Porphirij cap. 2.) Sed cùm ſint plures ab alio procedentes in divinis, nihil videtur prohibere quin etiam ſint plures ab alio non exiſtentes. Non igitur eſt proprium patri eſſe ingenitum.

¶ 5. Præterea, Sicut pater eſt principium perſonæ genitæ, ita & perſonæ procedentis. Si ergo propter oppoſitionem quàm habet ad perſonam genitam, proprium patris ponitur eſſe quod ſit ingenitus: etiam proprium eius debet poni quòd ſit improceſſibilis.

SED CONTRA eſt, quod dicit Hilar. 4. de Trin. * *Eſt unus ab uno, ſcilicet ab ingenito genitus: proprietate videlicet in unoquoque & innaſcibilitatis & originis.*

* lib. 4. de Trin. non multum remotè à fine lib.

Digitized by Google

CONCLUSIO.

Ingenitum eſſe eſt proprium patri, inquantum ſibi proprium eſt non ab alio eſſe.

RESPONDEO dicendum, quòd ſicut in creaturis invenitur principium primum, & principium ſecundum: ita in perſonis divinis, in quibus non eſt prius & poſterius, invenitur *principium non de principio*, quod eſt pater: & *principium à principio*, quod eſt filius. In rebus autem creatis aliquod principium primum innoteſcit dupliciter. Uno quidem modo inquantum eſt principium primum, per hoc quòd habet relationem ad ea quæ ab ipſo ſunt. Alio modo inquantum eſt primum principium, per hoc quòd non eſt ab alio. Sic igitur, & pater innoteſcit quidem paternitate & communi ſpiratione per reſpectum ad perſonas ab eo procedentes. Inquantum autem eſt *principium non de principio*, innoteſcit per hoc quòd non eſt ab alio. Quod pertinet ad proprietatem innaſcibilitatis, quam ſignificat hoc nomen, *Ingenitus*.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd quidam dicunt, quòd innaſcibilitas, quam ſignificat hoc nomen, *ingenitus*: ſecundùm quòd eſt proprietas patris, non dicitur tantùm negativè, ſed importat vel utrumque ſimul, ſcilicet quòd pater à nullo eſt, & quòd eſt principium aliorum: vel importat univerſalem auctoritatem, vel etiam fontalem plenitudinem. Sed hoc non videtur verum: quia ſic innaſcibilitas non eſſet alia proprietas à paternitate & ſpiratione, ſed includeret eas, ſicut includitur proprium in communi. Nam fontalitas & auctoritas nihil aliud ſignificant in divinis, quàm principium originis. Et ideo dicendum eſt ſecundùm Aug. in 5. de Trin. cap. 7. * quòd *Ingenitus* negationem generationis paſſivè importat. Dicit enim quod tantùm valet quod dicitur *ingenitus*, quantum valet quod dicitur *non filius*. Nec propter hoc ſequitur quòd *ingenitus* non debeat poni propria notio patris, quia prima & ſimplicia per negationes notificãtur, ſicut dicimus punctũ eſſe, cuius pars nõ eſt.

* *lib. 5. de Tri. c. 7. in prin. tom. 3.*

AD SECUNDUM dicendum, quòd *ingenitum* quandoque ſumitur negativè tantum. Et ſecundum hoc Hier. * dicit *Spiritum ſanctum eſſe ingenitum*, id eſt, *non genitum*. Alio modo poteſt dici *ingenitum* aliquo modo privativè. Non tamen aliquam imperfectionem importat. Multipliciter enim dicitur privatio. Uno modo quando aliquid non habet quòd natum eſt haberi ab alio, etiamſi ipſum non ſit natum habere illud: ſicut ſi lapis dicatur *res mortua*: quia caret vita, quam quædam res natæ ſunt habere. Alio modo dicitur privatio, quando aliquid non habet quòd natum eſt haberi ab aliquo ſui generis, ſicut ſi talpa dicatur cæca. Tertio modo, quando ipſum non habet quòd natum eſt habere. Et hoc modo privatio imperfectionem importat. Sic autem *ingenitum* non dicitur privativè de patre, ſed ſecundò modo: prout ſcilicet aliquod ſuppoſitum divinæ naturæ non eſt genitum; cuius tamen naturæ aliquod ſuppoſitum eſt genitum. Sed ſecundum hanc rationem etiam de ſpiritu ſancto poteſt dici *ingenitum*. Unde ad hoc quod ſit proprium ſoli patri, oportet ulterius in nomine *ingeniti* intelligere quòd conveniat alicui perſonæ divinæ quæ ſit principium alterius perſonæ: ut ſic intelligatur importare negationem in genere principij perſonaliter dicti in divinis. Vel, ut intelligatur in nomine ingeniti, quòd omnino non ſit ab alio, & non ſolum quòd non ſit ab alio per generationem. Sic enim nec ſpiritui ſancto convenit eſſe *ingenitum*; qui eſt ab alio per proceſſionem, ut perſona ſubſiſtens; nec etiam divinæ eſſentiæ: de qua poteſt dici quod in filio vel in ſpiritu ſãcto eſt ab alio, ſcilicet à patre.

* *Citatur in magiſt. ſenten. l. 1. diſt. 13. fol.*

AD TERTIUM dicendum, quòd ſecundùm Damaſc. * *Ingenitum* uno modo ſignificat idem quod *increatum*: & ſic ſecundum ſubſtantiam dicitur: per hoc enim differt ſubſtantia creata ab increata. Alio modo ſignificat id quòd non eſt *genitum*: & ſic relativè dicitur, eo modo quo negatio reducitur ad genus affirmationis, ſicut *non homo* ad genus ſubſtantiæ, & *non album* ad genus qualitatis. Unde, cùm *genitum* in divinis relationem importet: ingenitum etiam ad relationem pertinet. Et ſic non ſequitur quod pater ingenitus diſtinguatur à filio genito, ſecundum ſubſtantiam: ſed ſolum ſecundum relationem, inquantum ſcilicet relatio filij negatur de patre.

* *Lib. 1. de fide orthod. cap. 9.*

AD QUARTUM dicendum, quòd ſicut in quolibet genere oportet ponere unum primum; ita in divina natura oportet ponere unum principium quod non ſit ab alio, quod *ingenitum* dicimus. Ponere igitur duos *innaſcibiles* eſt ponere duos Deos, & duas naturas divinas. Unde Hilar. dicit in lib. de Synodis *: *Cùm unus Deus ſit, duo innaſcibiles eſſe non poſſunt*. Et hoc præcipuè, quia ſi eſſent duo innaſcibiles, unus eorum non eſſet ab alio: & ſic non diſtinguerentur oppoſitione relativa: oporteret igitur quòd diſtinguerentur diverſitate naturæ.

* *lib. de Synodis poſt medium illius per 6. pag. & eſt diffinitio 26.*

AD QUINTUM dicendum, quòd proprietas patris, prout non eſt ab alio, potiùs ſignificatur per remotionem nativitatis filii, quàm per remotionẽ proceſſionis ſpiritus ſancti: Tum quia proceſſio ſpiritus ſancti non habet nomen ſpeciale, ut ſupra dictum eſt (q. 27. a. 4.) †: tum quia etiam ordine naturæ præſupponit generationem filii: unde, remoto à patre quòd non ſit genitus, cùm tamen ſit principium generationis; ſequitur conſequenter quod non ſit procedens proceſſione ſpiritus ſancti: quia ſpiritus ſanctus nõ eſt generationis principium, ſed à genito procedens.

† *qu. 27. art. 4.*

QUÆSTIO XXXIV.

De perſona Filii, in tres articulos diviſa.

DEINDE conſiderandum eſt de perſona filii: Attribuuntur autem tria nomina filio, ſcilicet *Filius*, *Verbum* & *Imago*. Sed ratio *filii* ex ratione *Patris* conſideratur: Unde reſtat conſiderandum de Verbo & Imagine.

Circa Verbum quæruntur tria.

¶ Primò, utrum *Verbum* dicatur eſſentialiter in divinis, vel perſonaliter.

¶ Secundò, utrum ſit proprium nomen filii.

¶ Tertiò, utrum in nomine *Verbi* importetur reſpectus ad creaturas.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum Verbum in divinis ſit nomen perſonale.

AD PRIMUM ſic proceditur. Videtur quod *Verbum in divinis* non ſit nomen perſonale. Nomina enim perſonalia propriè dicũtur in divinis, ut *pater & filius*. Sed Verbum metaphoricè dicitur in divinis, ut Origen. dicit ſuper Ioan. (tom. 1.) † Ergo *Verbum* non eſt perſonale in divinis.

1. 2. q. 93. art. 1. 2. & ver. q. 4. ar. 2. & 4. & op. 1. c. 21.

† *In Evang. Io. c. 1. ſuper illud: In Princ. erat Verbum.*

¶ 2. Præterea, Secundum Auguſt. in lib. 9. de Trinit. c. 10. * *Verbum* eſt notitia cum amore. Et ſecundum Anſelm. in Monol. † *dicere*, ſummo ſpiritui nihil aliud eſt quàm cogitando intueri. Sed *notitia & cogitatio & intuitus* in divinis eſſentialiter dicuntur: Ergo *Verbum* non dicitur perſonaliter in divinis.

* *l. 9. de tri. c. 10. circa fin.*

† *Ex c. 31. 33. & 34. habetur.*

¶ 3. Præterea, De ratione Verbi eſt quod dicatur; Sed ſecundùm Anſel. * ſicut pater eſt intelligens, & filius eſt intelligens, & ſpiritus ſanctus eſt intelligens: ita pater eſt *dicens*, filius eſt *dicens*, & ſpiritus ſanctus eſt *dicens*; & ſimiliter quilibet eorum *dicitur*. Ergo nomen Verbi eſſentialiter dicitur in divinis, & non perſonaliter.

* *In monolog. c. 58.*

¶ 4. Præterea, Nulla perſona divina eſt facta: Sed Verbum Dei eſt aliquid factum: dicitur enim in Pſalm. 148. *Ignis, grando, nix, glacies, ſpiritus procellarum, quæ faciunt verbum eius*. Ergo *verbum* non eſt nomen perſonale in divinis.

SED CONTRA eſt, quod dicit Auguſt. in 7. de Trinit. cap. 1. † *Sicut filius refertur ad patrem: ita & verbum ad id cuius eſt verbum*: Sed *filius* eſt nomen perſonale, quia relativè dicitur: Ergo & *verbum*.

† *lib. 7. de Trin. c. 1. paulo poſt prin. tom. 3.*

CONCLUSIO.

Verbum in divinis, cùm procedens ab alio importet, non eſſentialiter, ſed perſonaliter tantùm ſumitur.

RESPONDEO dicendum, quòd nomen *Verbi* in divinis, ſi propriè ſumatur, eſt nomen perſonale, & nullo modo eſſentiale.

Ad cuius evidentiam ſciendum eſt, quòd *verbum* tripliciter quidem in nobis propriè dicitur: quarto autem modo dicitur impropriè, ſive figurativè. Manifeſtius autem & communius in nobis dicitur *verbum* quod voce profertur, quod quidem ab interiori procedit quantum ad duo quæ in verbo exteriori inveniuntur: ſcilicet vox ipſa, & ſignificatio vocis. Vox enim ſignificat intellectus conceptum, ſecundùm Philoſophum in libro primo Periherm. * & iterum vox ex ſignificatione vel imaginatione procedit, ut in libro de Anima † dicitur: Vox autem quæ non eſt ſignificativa, verbum dici non poteſt. Ex hoc ergo dicitur *verbum* vox exterior, quia ſignificat interiorem mentis conceptum. Sic igitur primò & principaliter interior mentis conceptus *verbum* dicitur: Secundariò verò ipſa vox interioris conceptus ſignificativa: Tertiò verò ipſa imaginatio vocis *verbum* dicitur. Et hos tres modos verbi ponit Damaſ. in primo lib. fid. or. cap. 10. dicens quòd *verbum* dicitur *naturalis intellectus motus ſecundum quem movetur, & intelligit, & cogitat, velut lux & ſplendor*, quantum ad primum. Rurſus, *Verbum eſt quod non verbo profertur, ſed in corde pronuntiatur*, quantum ad tertium. Rurſum etiam *verbum eſt Angelus, id eſt nuntius intelligentiæ*, quantum ad ſecundùm. Dicitur autem figurativè, quarto modo *verbum* id quod verbo ſignificatur vel efficitur: ſicut conſuevimus dicere: *Hoc eſt verbum quòd dixit, vel quòd mandavit rex*, demonſtrato aliquo facto, quod verbo ſignificatum eſt, vel ſimpliciter enuntiantis, vel etiam imperantis. Dicitur autem propriè *Verbum* in Deo, ſecundum quòd *verbum* ſignificat conceptum intellectus. Unde Aug. dicit in 15. de Trin. cap. 10. † *Quiſquis poteſt intelligere verbum, non ſolùm antequam ſonet, verùm etiam antequam ſonorum eius imagines cogitatione involvantur, iam poteſt videre aliquam verbi illius ſimilitudinem, de quo dictum eſt. In principio erat Verbum.* Ipſe autem conceptus cordis de ratione ſua habet quod ab alio procedat, ſcilicet à notitia concipientis. Unde *Verbum* ſecundum quòd propriè dicitur in divinis, ſignificat aliquid ab alio procedens, quòd pertinet ad rationem nominum perſonalium in divinis: eò quòd perſonæ divinæ diſtinguuntur ſecundùm originem, ut dictum * eſt. qu. 2. c. 4. Unde oportet quod nomen *Verbi* ſecundùm quòd propriè in divinis accipitur, non ſumatur eſſentialiter, ſed perſonaliter tantum.

* *lib. 1. Periher. in princ. c. 1.*

† *lib. 2. de anima, text. 90. c. 2.*

lib. 1. orth. fid. cap. 17.

† *lib. 15. de Trin. c. 10. à med. t. 3.*

* *qu. 27. art. 3. 4. & 5.*

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd Ariani, quorum fons Origenes invenitur, poſuerunt filium *alium* à *Patre* eſſe in diverſitate ſubſtantiæ. Unde conati ſunt, cùm filius Dei *Verbum* dicitur, aſtruere non eſſe propriè dictum: ne, ſub ratione *verbi procedentis*, cogerentur fateri filiũ Dei non eſſe extra ſubſtantiam patris: Nam verbum interius ſic à dicente procedit, quòd in ipſo manet. Sed neceſſe eſt, ſi ponitur *verbum Dei* metaphoricè dictum, quòd ponatur *Verbum Dei* propriè dictum: Non enim poteſt aliquid metaphoricè *verbum* dici, niſi ratione manifeſtationis: quia vel manifeſtat, ſicut verbum, vel eſt verbũ manifeſtatum. Si autem eſt manifeſtatum verbũ, oportet ponere verbum quo manifeſtetur: Si autẽ dicitur *verbum*, quia exterius manifeſtat, ea quæ exterius manifeſtantur, non dicuntur *verba*, niſi inquantum ſignificant

interiorem

Digitized by Google

interiorem mentis conceptum, quem aliquis etiam per exteriora ſigna manifeſtat. Etſi ergo *verbum* aliquando dicatur metaphoricè in divinis; tamen oportet ponere *verbum* propriè dictum, quod perſonaliter dicatur.

Ad secundum dicendum, quòd nihil eorum quæ ad intellectum pertinent, perſonaliter dicitur in divinis, niſi ſolum verbum. Solum enim verbum ſignificat aliquid ab alio emanans. Id enim quod intellectus in concipiendo format, eſt *verbum*. Intellectus autem ipſe ſecundum quod eſt per ſpeciem intelligibilem in actu, conſideratur abſolutè: Et ſimiliter *intelligere*; quod ita ſe habet ad intellectum in actu, ſicut *eſſe* ad ens in actu; non enim *intelligere* ſignificat actionem ab intelligente exeuntem, ſed in intelligente manentem. Cùm ergo dicitur, quòd *verbum eſt notitia*; non accipitur *notitia* pro actu intellectus cognoſcentis, vel pro aliquo eius habitu: ſed pro eo quod intellectus concipit cognoſcendo. Unde & Auguſt. (l. 7. de Trin. c. 2.) * dicit; quòd *verbum eſt ſapientia genita*; quod nihil aliud eſt quam ipſa conceptio ſapientis; quæ etiam pari modo *notitia genita* dici poteſt. Et per eundem modum poteſt intelligi, quòd, *dicere*, Deo, ſit *cogitando intueri*; inquantum ſcilicet intuitu cogitationis divinæ, concipitur Verbum Dei. Cogitationis tamen nomen, Dei verbo propriè non convenit. Dicit enim Auguſt. † 15. de Trinit. cap. 16. *Ita dicitur illud verbum Dei, ut cogitatio non dicatur; ne aliquid eſſe quaſi volubile credatur in Deo quod non accipiat formam ut verbum ſit, eámque amittere poſſit, atque informiter quodammodo volutari.* Cogitatio enim propriè in inquiſitione veritatis conſiſtit, quæ in Deo locum non habet. Cùm verò intellectus iam ad formam veritatis pertingit, non cogitat, ſed perfectè veritatem contemplatur. Unde Anſelmus impropriè accipit *cogitationem* pro *contemplatione*.

* *lib. 7. de Trin. c. 2. non longè à princip. tom. 3.*
† *lib. 15. de Trin. cap. 16. in princ.*

Ad tertium dicendum, quòd ſicut propriè loquendo; *verbum* dicitur perſonaliter in divinis, & non eſſentialiter: ita & dicere. Unde ſicut *verbum* non eſt commune Patri & filio, & ſpiritui ſancto: ita non eſt verum quod pater & filius, & ſpiritus ſanctus ſint *unus dicens*. Unde Auguſt. dicit. * 7. de Trinit. (cap. 1.) *Dicens illo coæterno verbo non ſingulus intellectus intelligitur, ſed cum ipſo verbo, ſine quo non eſt utique dicens.* Sed *dici* convenit cuilibet perſonæ. *Dicitur* enim non ſolum verbum, ſed res quæ verbo intelligitur, vel ſignificatur. Sic ergo uni ſoli perſonæ in divinis convenit dici, eo modo quo dicitur *verbum*. Eo verò modo quo dicitur res in verbo intellecta, cuilibet perſonæ convenit *dici*: pater enim intelligendo ſe, & filium & ſpiritum ſanctum, & omnia alia quæ eius ſcientia continentur, concipit Verbum: ut ſic tota Trinitas *verbo dicatur*, & etiam omnis creatura. Sicut intellectus hominis verbo, quod concipit intelligendo lapidem, *dicit*. Anſelm. verò impropriè accepit *dicere* pro *intelligere*: quæ tamen differunt: nam (*intelligere*) importat ſolã habitudinem intelligentis ad rem intellectã: in qua nulla ratio originis importatur, ſed ſolum informatio quædã in intellectu noſtro, prout intellectus noſter fit in actu per formam rei intellectæ: In Deo autem importat omnimodam identitatẽ; quia in Deo eſt omnino idem intellectus & intellectum, ut ſuprà * oſtenſum eſt. (q. 14.) Sed (*dicere*) importat principaliter habitudinem ad verbum conceptum: nihil enim eſt aliud, *dicere*, quam *proferre verbum*: Sed mediante verbo importat habitudinem ad rem intellectam, quæ in verbo prolato manifeſtatur intelligenti. Et ſic, ſola perſona quæ profert Verbum eſt *dicens* in divinis: cùm tamen ſingula perſonarum ſit *intelligens & intellecta*, & per conſequens *verbo dicta*.

* *lib. 7. de Trin. c. 1. circa princ.*
* *qu. 14. art. 2. & 4.*

Ad quartum dicendum, quòd *verbum* ſumitur ibi figurativè, prout ſignificatum, vel effectus verbi, dicitur *verbum*. Sic enim creaturæ dicuntur *facere verbum Dei*, inquantum exequuntur effectum aliquem, ad quem ordinantur ex verbo concepto divinæ ſapientiæ: ſicut aliquis dicitur *facere verbum regis*, dum facit opus: ad quod ex verbo regis inſtigatur.

Articulus II.

Utrum Verbum ſit proprium nomen Filii.

1. d. 27. q. 2. ar. q. 2. Et ver. q. 4. art. 3. Et opuſ. 2. c. 11.
† *Lib. de hæreſib c. 11. t. 6.*

Ad secundum ſic proceditur. Videtur quòd *Verbum* non ſit proprium nomen filii. Filius enim eſt perſona ſubſiſtens in divinis; Sed *verbum* non ſignificat rem ſubſiſtentem, ut in nobis patet: Ergo *verbum* non poteſt eſſe proprium nomen perſonæ filii.

¶ 2. Præterea, Verbum prolatione quadam procedit à dicente: ſi ergo filius eſt propriè *Verbum*: non procedit à patre, niſi per modum prolationis. Quod eſt hæreſis Valentini, ut patet per Auguſt. in lib. * de hæreſibus.

¶ 3. Præterea, Omne nomen proprium alicuius perſonæ, ſignificat proprietatem aliquam eius: ſi igitur *verbum* ſit proprium nomen filii, ſignificabit aliquam proprietatem ejus: & ſic erunt plures proprietates in divinis quàm ſuprà enumeratæ ſunt.

¶ 4. Præterea, Quicunque intelligit, intelligendo concipit verbum: Sed filius intelligit; Ergo filii eſt aliquod verbum. Et ſic non eſt proprium filii *eſſe Verbum*.

¶ 5. Præterea; Hebr. 1. dicitur de filio, *Portans omnia verbo virtutis ſuæ*. Ex quo * Baſilius, accipit quòd ſpiritus ſanctus ſit verbum filii. Non eſt ergo proprium filii, *eſſe verbum*.

Sed contra eſt, quod Auguſt. dicit † 6. de Trinit. cap. 2. *Verbum ſolus filius accipitur.*

* *lib. 5. cont. Eunom. c. 11.*
† *lib. 6. de Trin. c. 2. in fi. tom. 3.*

Conclusio.

Verbum in divinis, cùm dicatur ſecundum quod eſt procedens emanatione intellectus, perſona filii proprium nomen eſt.

Respondeo dicendum, quòd (*verbum*) propriè dictum in divinis perſonaliter accipitur, & eſt proprium nomen perſonæ filii, ſignificat enim quandam emanationem intellectus; Perſona autem quæ procedit in divinis ſecundum emanationem intellectus, dicitur *filius*, & hujuſmodi proceſſio dicitur *generatio*; ut ſuprà * oſtenſum eſt. (qu. 27. a. 2.) Unde relinquitur, quod ſolus filius propriè dicatur *Verbum* in divinis.

* *qu. 27. art. 2.*

Ad primum ergo dicendum, quòd in nobis non eſt idem *eſſe & intelligere*: unde illud quod habet in nobis *eſſe* intelligibile, non pertinet ad naturam noſtram; Sed *eſſe Dei* eſt ipſum eius *intelligere*: unde verbum Dei non eſt aliquod accidens in ipſo, vel aliquis effectus ejus, ſed pertinet ad ipſam naturam ejus: Et ideo oportet quod ſit aliquid ſubſiſtens; quia quicquid eſt in natura Dei, ſubſiſtit. Et ideo Damaſ. dicit (lib. orth. fid. c. 18.) *, quod *verbum Dei eſt ſubſtantiale, & in hypoſtaſi ens: Reliqua verò verba* (ſcilicet noſtra) *virtutes ſunt animæ*.

* *lib. 1. orth. fid. c. 18. non procul à fine.*

Ad secundum dicendum, quod non propter hoc error Valentini eſt damnatus, quia filium dixit prolatione natum, ut Arriani calumniabantur, ſicut Hilar. refert 6. † de Trinit. ſed propter varium modum prolationis, quem poſuit; ſicut patet per Auguſt. in lib. de hæreſibus. (ubi ſup.)

† *lib. 6. de Trin. nõ remotè à prin.*
* *Loco in arg. cit.*

Ad tertium dicendum, quòd in nomine *Verbi* eadem proprietas importatur, quæ in nomine *filii*. Unde dicit Auguſt. * *Eo dicitur verbum, quo filius.* Ipſa enim nativitas filii, quæ eſt proprietas perſonalis ejus, diverſis nominibus ſignificatur, quæ filio attribuuntur ad exprimendam diverſitatem perfectionum ejus. Nam ut oſtendatur connaturalis patri, dicitur *filius*: ut oſtendatur coæternus, dicitur *ſplendor* ut oſtendatur omnino ſimilis, dicitur *imago*: ut oſtendatur immaterialiter genitus, dicitur *verbum*. Non autem potuit unum nomen inveniri, per quod omnia iſta deſignarentur.

Ad quartum dicendum, quòd eodem modo convenit filio eſſe intelligentem, quo convenit ei eſſe Deum; cùm *intelligere* eſſentialiter dicatur in divinis, * (qu. 14. art. 2. & art. 4.) ut dictum eſt. Eſt autem Filius *Deus genitus*, non autem *generans Deus*: Unde eſt quidem *intelligens*, non ut producens Verbum: ſed ut verbum procedens; prout ſcilicet in Deo verbum procedens ſecundum rem non differt ab intellectu divino, ſed relatione ſola diſtinguitur à principio verbi.

* *qu. 14. art. 2. & 4.*

Ad quintum dicendum, quòd cùm de filio dicitur, portans omnia verbo virtutis ſuæ; verbum figuratè accipitur pro effectu verbi. Unde * gloſ. ibi dicit, quòd *verbum* ſumitur pro imperio, inquantum ſcilicet ex effectu virtutis verbi eſt, quòd res conſerventur in *eſſe*, ſicut ex effectu virtutis verbi eſt, quod res producantur in *eſſe*. Quod verò Baſilius interpretatur *verbum* pro Spiritu ſancto, impropriè, & figuratè locutus eſt, prout *verbum alicuius* dici poteſt omne illud quod eſt manifeſtativum ejus: ut ſic ea ratione dicatur ſpiritus ſanctus *verbum filii*, quia manifeſtat filium.

* *Gloſ. interlin. ibid.*

Articulus III.

Utrum in nomine verbi importetur reſpectus ad creaturam.

1. d. 27. q. 2. ar. 2. Et verit. q. 4. ar. 5. & quodl. 4. q. 4. ar. 1.
* *Art. 2. hujus q.*

Ad tertium ſic proceditur. Videtur quòd in nomine Verbi non importetur reſpectus ad creaturam. Omne enim nomen connotans effectum in creatura, eſſentialiter in divinis dicitur; ſed *Verbum* non dicitur eſſentialiter, ſed perſonaliter, * ut dictum eſt: Ergo *Verbum* non importat reſpectum ad creaturam.

¶ 2. Præterea, Quæ important reſpectum ad creaturas, dicuntur de Deo ex tempore, ut *Dominus & creator*: ſed *Verbum* dicitur de Deo ab æterno: Ergo non importat reſpectum ad creaturam.

¶ 3. Præterea, *Verbum* importat reſpectum ad id, à quo procedit: ſi ergo importat reſpectum ad creaturam, ſequitur quòd procedat à creatura.

¶ 4. Præterea, Ideæ ſunt plures ſecundum diverſos reſpectus ad creaturas; Si igitur *verbum* importat reſpectum ad creaturas ſequitur quòd in Deo non ſit unum Verbum tantùm, ſed plura.

¶ 5. Præterea, Si *verbum* importat reſpectum ad creaturã; hoc non eſt niſi inquantum creaturæ cognoſcuntur à Deo, ſed Deus non ſolùm cognoſcit entia, ſed etiam non entia: Ergo in Verbo importabitur reſpectus ad non entia: quòd videtur falſum.

Sed contra eſt, quod dicit Auguſt. in * lib. 83. quæſt. (qu. 63.) quòd in nomine *Verbi* ſignificatur non ſolùm reſpectus ad patrem, ſed etiam ad illa, quæ per verbum facta ſunt operativa potentia.

* *lib. 83. qq. q. 63. tom. 4.*

Conclusio.

Cùm Deus intelligendo ſe in productione Verbi, intelligat creaturas, in verbi nomine intelligitur reſpectus ad creaturas.

Respondeo dicendum, quòd in verbo importatur reſpectus ad creaturam. Deus enim cognoſcendo ſe, cognoſcit omnem creaturam. Verbum igitur in mente conceptum, eſt repræſentativum omnis eius quod actu intelligitur. Unde in nobis ſunt diverſa verba, ſecundum diverſa quæ intelligimus. Sed quia Deus uno actu, & ſe, & omnia intelligit, unicum Verbum eius eſt expreſſivum non ſolum Patris, ſed etiam creaturarum. Et ſicut Dei ſcientia, Dei quidem eſt cognoſcitiva tantum; creaturarum autẽ cognoſcitiva & factiva: ita Verbum Dei, ejus quod in Deo Patre eſt, eſt expreſſivũ tantùm: creaturarũ, verò eſt expreſſivum & operativum. Et propter hoc dicitur in Pſal. 32. *Dixit, & facta ſũt*: quia importatur in verbo ratio factiva eorũ quæ Deus facit.

Ad primum ergo dicendum, quòd in nomine perſonæ includitur etiam natura obliquè, nam perſona eſt *rationalis naturæ*

individua

individua ſubſtantia. In nomine igitur ut perſonæ divinæ, quantum ad relationem perſonalem non importatur reſpectus ad creaturam, ſed importatur in eo quòd pertinet ad naturam. Nihil tamen prohibet, in quantum includitur in ſignificatione ejus eſſentiæ, quod importetur reſpectus ad creaturam. Sicut enim proprium eſt filio quod ſit filius: ita proprium eſt ei, quod ſit *genitus Deus* vel *genitus Creator.* Et per hunc modum importatur relatio ad creaturam in nomine *Verbi.*

Ad secundum dicendum, quòd cùm relationes conſequantur actiones: quædam nomina important relationem Dei ad creaturam, quæ conſequitur actionem Dei in exteriorem effectum, tranſeuntem, ſicut *creare* & *gubernare*; & talia dicuntur de Deo ex tempore. Quædam verò relatio eſt, quæ conſequitur actionem non tranſeuntem in exteriorem effectum: ſed manentem in agente: ut *ſcire* & *velle*; & talia non dicuntur de Deo ex tempore: & huiuſmodi relatio ad creaturam importatur in nomine *Verbi*, nec eſt verum, quod nomina importantia relationem Dei ad creaturas omnia dicantur ex tempore, ſed ſola illa nomina quæ important relationem conſequentem actionem Dei in exteriorem effectum tranſeuntem, ex tempore dicuntur.

Ad tertium dicendum, quòd creaturæ non cognoſcuntur à Deo per ſcientiam à creaturis acceptam, ſed per eſſentiam ſuam. Unde non oportet quòd à creaturis procedat Verbum: licèt verbum ſit expreſſivum creaturarum.

Ad quartum dicendum, quòd nomen *Idea,* principaliter eſt impoſitum ad ſignificandum reſpectum ad creaturam, & ideo pluraliter dicitur in divinis: neque eſt perſonale; Sed nomen *Verbi* principaliter impoſitum eſt ad ſignificandam relationem ad *dicentem*, & ex conſequenti ad creaturas, inquantum Deus intelligendo ſe, intelligit omnem creaturam. Et propter hoc in divinis eſt unicum tantum Verbum, & perſonaliter dictum.

Ad quintum dicendum, quòd eo modo quo ſcientia Dei eſt non entium; & verbum Dei eſt non entium: quia non eſt aliquid minus in verbo Dei quam in ſcientia Dei, ut * Auguſt. dicit: (lib. 15. de Trin. c. 4.) Sed tamen verbum eſt entium, ut expreſſivum & factivum: non entium autem, ut expreſſivum & manifeſtativum. ** lib. 15. de Trin. c. 4. parũ à princip. tom. 3.*

QUÆSTIO XXXV.

De Imagine, in duos articulos diviſa.

Deinde quæritur de imagine.

Et circa hoc quæruntur duo:

¶ Primò, utrum *imago* in divinis dicatur perſonaliter.

¶ Secundò, utrum ſit proprium filii.

Articulus Primus.

Vtrum imago in divinis dicatur perſonaliter.

Inf. q. 98. art. 3. 4. Et 2 diſt. 18. q. 2. art. 2.

Ad primum ſic proceditur. Videtur, quòd imago non dicatur perſonaliter in divinis. Dicit enim Auguſt. * in lib. de fide ad Petr. cap. 1. *Vna eſt ſancta Trinitatis divinitas & imago, ad quam factus eſt homo.* Igitur *imago* dicitur eſſentialiter & non perſonaliter. ** cap. 1. à med. t. 3.*

¶ 2. Præterea, Hilar. dicit in † lib. de ſynodis quod *imago eſt eius rei ad quam imaginatur, ſpecies indifferens*: Sed ſpecies, ſive forma, in divinis dicitur eſſentialiter; ergo & *imago.* *† non multum remotè à prin. l. Eſt pag. 6. à princ.*

¶ 3. Præterea, *Imago* ab imitando dicitur, in quo importatur prius & poſterius; Sed in divinis perſonis nihil eſt prius & poſterius: Ergo *imago* non poteſt eſſe nomen perſonale in divinis.

Sed contra eſt, quod dicit Auguſt. (lib. 7. de Trin. c. 1.)* *Quid eſt abſurdius quàm imaginem ad ſe dici*: Ergo *imago* in divinis relativè dicitur. Et ſic, eſt nomen perſonale. ** l. 7. de Trin. c. 1. à med. tom. 3.*

Conclusio.

Cùm imaginis nomen, originem in divinis importet, perſonaliter in divinis dicitur.

Respondeo dicendum, quòd de ratione imaginis eſt ſimilitudo: non tamen quæcumque ſimilitudo ſufficit ad rationem imaginis, ſed ſimilitudo quæ eſt in ſpecie rei, vel ſaltem in aliquo ſigno ſpeciei. Signum autem ſpeciei in rebus corporeis, maximè videtur eſſe figura: Videmus enim quod diverſorum animalium ſecundum ſpeciem, ſunt diverſæ figuræ; non autem diverſi colores: Unde ſi depingatur color alicuius rei in pariete, non dicitur eſſe imago niſi depingatur figura; Sed neque ipſa ſimilitudo ſpeciei ſufficit vel figuræ: ſed requiritur ad rationem imaginis origo: quia, ut Auguſt. dicit in * lib. 83. quæſtionum. Unum ovum non eſt imago alterius, quia non eſt de illo expreſſum. Ad hoc ergo quod verè aliquid ſit imago, requiritur quòd ex alio procedat, ſimile ei in ſpecie, vel ſaltem in ſigno ſpeciei. Ea verò quæ proceſſionem ſive originem important in divinis, ſunt; perſonalia; Unde hoc nomen, *Imago*, eſt nomen perſonale. ** qu. 83. q. 74. tom. 3.*

Ad primum ergo dicendum, quòd *imago* propriè dicitur quod procedit ad ſimilitudinem alterius. Illud autem; ad cuius ſimilitudinem aliquid procedit, propriè dicitur *exemplar*, impropriè verò *imago.* Sic tamen Auguſt. * utitur nomine imaginis, cum dicit *divinitatem ſanctæ Trinitatis eſſe imaginem ad quam factus eſt homo.* ** Loco in arg. cit.*

Ad secundum dicendum, quòd *ſpecies* (prout ponitur ab Hilar. * in diffinitione imaginis) importat formam deductam in aliquo ab alio. Hoc enim modo *imago* dicitur eſſe ſpecies alicuius, ſicuti id quod aſſimilatur alicui; dicitur forma ejus, inquantum habet formam illi ſimilem. ** Loco ſimiliter in arg. citato.*

Ad tertium dicendum, quòd *imitatio* in divinis perſonis non ſignificat poſterioritatem, ſed ſolam aſſimilationem.

Articulus II.

Vtrum nomen imaginis ſit proprium Filio.

1. d. 28. q. 2. ar. 3. & d. 31. q. 3. ar. 1. co. & Heb. 1. l. 8 co 3. fi.

Ad secundum ſic proceditur. Videtur quòd nomen imaginis non ſit proprium filio: quia, ut dicit * Damaſ. (l. de fid. ort. cap. 18.) Spiritus ſanctus eſt *imago filii.* Non eſt ergo proprium filii. ** lib. 1. orth. fid. cap. 8.*

¶ 2. Præterea, De ratione imaginis eſt ſimilitudo cum expreſſione, ut Auguſt. dicit in † in lib. 83. quæſtionum; ut ſup.) Sed hoc convenit Spiritui ſancto: procedit enim ab alio ſecundum modum ſimilitudinis: Ergo Spiritus ſanctus eſt imago; & ita non eſt proprium filii quod ſit imago. *† lib. 83 qq. q. 73. in fi. & 74. a princip. tom. 4.*

¶ 3. Præterea, Homo etiam dicitur *imago Dei*, ſecundum illud primæ ad Corinth. 11. *Vir non debet velare caput ſuum, quoniam imago & gloria Dei eſt*: Ergo non eſt proprium filio.

Sed contra eſt, quòd Auguſt. dicit * 7. de Trinit. (c. 2.) quòd *ſolus filius eſt imago Patris.* ** l. 6. & 7. de Tri. c. 2. & 3.*

Conclusio.

Cùm Filius in divinis procedat ut Verbum, Spiritus autem ſanctus ut Amor, nomen imaginis, proprium eſt Filio, non autem Spiritui ſancto.

Respondeo dicendum, quòd Doctores Græcorum communiter dicunt Spiritum ſanctum eſſe imaginem Patris & Filij: Sed Doctores Latini ſoli Filio attribuunt nomen *imaginis*, non enim invenitur in canonica Scriptura, niſi de filio. Dicitur enim Col. 1. *Qui eſt imago Dei inviſibilis, primogenitus creaturæ.* Et ad Hebr. 1. *Qui cum ſit ſplendor gloriæ, & figura ſubſtantiæ eius.* Huius autem rationem aſſignant quidam ex hoc, quòd filius convenit cum patre, non ſolum in natura, ſed etiam in notione principij: Spiritus autem ſanctus non convenit cum filio, nec cum patre in aliqua notione. Sed hoc non videtur ſufficere: quia ſicut ſecundum relationes non attenditur in divinis, neque æqualitas, neque inæqualitas, (ut Aug.* dicit; l. 3. de Trin. c. 6.) ita neque ſimilitudo, quæ requiritur ad rationem imaginis. Unde alij dicunt, quòd Spiritus ſanctus non poteſt dici *imago filii*, quia imaginis non eſt imago; neque etiam *imago patris*, quia imago refertur immediatè ad id cuius eſt imago; Spiritus ſanctus autem refertur ad patrem per filium: Neque etiam eſt *imago patris & filii*, quia ſic eſſet una imago duorum, quod videtur impoſſibile. Unde relinquitur, quòd Spiritus ſanctus nullo modo ſit *imago.* Sed hoc nihil, eſt quia pater & filius ſunt unum principium Spiritus ſancti, ut infra * dicetur (q. 36. a. 4.): Unde nihil prohibet ſic patris & filij (inquantum ſunt unum) eſſe unam imaginem, cum etiam homo totius Trinitatis ſit una imago. ** lib. 6. de Trin. c. 4. in fi. & lib. 5. c. 6. à medio tom. 3.* ** qu. 36. art. 4.*

Et ideo aliter dicendum eſt, quòd ſicut Spiritus ſanctus quamvis ſua proceſſione accipiat naturam patris, ſicut & filius, non tamen dicitur *natus*: ita licet accipiat ſpeciem ſimilem patris, non dicitur *imago*; quia filius procedit ut Verbum, de cuius ratione eſt ſimilitudo ſpeciei ad id à quo procedit; non autem de ratione amoris, quamvis hoc conveniat amori qui eſt Spiritus ſanctus, inquantum eſt amor divinus.

Ad primum ergo dicendum, quòd Damaſc. & alij Doctores Græcorum, communiter utuntur nomine *imaginis*; pro perfecta ſimilitudine.

Ad secundum dicendum, quòd licet Spiritus ſanctus ſit ſimilis patri & filio; non tamen ſequitur, quòd ſit *imago*, ratione iam dicta. *In corp. art.*

Ad tertium dicendum, quòd imago alicuius dupliciter in aliquo invenitur. Uno modo, in re ejuſdem naturæ ſecundum ſpeciem, ut imago regis invenitur in filio ſuo. Alio modo; in re alterius naturæ: ſicut imago regis invenitur in denario. Primo autem modo filius eſt *imago patris*: ſecundo autem modo dicitur homo *imago Dei*; & ideo ad deſignandam in homine imperfectionem imaginis, homo non ſolùm dicitur *imago* ſed & *ad imaginem*; per quod motus quidam tendentis in perfectionem deſignatur: ſed filius Dei non dicitur eſſe *ad imaginem*, quia eſt perfecta patris imago.

QUÆSTIO XXXVI.

De perſona Spiritus ſancti, in quatuor articulos diviſa.

Poſt conſiderationem prædictam conſiderandum eſt de his quæ pertinent ad perſonam Spiritus ſancti: qui non ſolùm dicitur *Spiritus ſanctus*, ſed etiam *Amor & donum Dei.*

Circa Spiritum ſanctum ergo quæruntur quatuor.

¶ Primò, utrum hoc nomen, *Spiritus ſanctus*, ſit proprium alicuius divinæ perſonæ.

¶ Secundò, utrum illa perſona divina, quæ *Spiritus ſanctus* dicitur, procedat à patre & filio.

¶ Tertiò, utrum procedat à patre per filium.

¶ Quartò, utrum pater & filius ſint unum principium Spiritus ſancti.

Articulus Primus.

Vtrum hoc nomen, Spiritus ſanctus, ſit proprium nomen alicuius divinæ perſonæ.

1. 2. q. 14. art. 1. co. & 1. d. 10. art. 4. & 4. contra G. c. 19 fin. & mal. q. 3. art. 14. co. & op. 2. c. 46. & 47.

Ad primum ſic proceditur. Videtur quòd hoc nomen, *Spiritus ſanctus*, non ſit proprium nomen alicuius divinæ perſonæ. Nullum enim nomen commune tribus perſonis eſt proprium alicuius perſonæ: ſed hoc nomen, *Spiritus ſanctus*, eſt commune tribus perſonis. Oſtendit enim Hilar. * de Trin. (lib. 8.) in Spiritu Dei, aliquando ſignificari patrem, ut cùm dicitur, Spiritus Domini ſuper me: Aliquando ſignificari filium, ut cùm dicit filius, (Matt. 12. *In Spiritu Dei eiicio dæmonia*, naturæ ſuæ poteſtate eiicere ſe dæmonia, demonſtrans: ** lib. 8. de Trin. circa med. lib.*

Ali

Digitized by Google

Aliquando de Spiritu ſancto, ut ibi, *Effundam de Spiritu meo ſuper omnem carnem*: Ergo hoc nomen, *Spiritus ſanctus* non eſt proprium alicuius divinæ perſonæ.

¶ 2. Præterea, Nomina divinarum perſonarum *ad aliquid* dicuntur, ut Boëtius dicit in lib. de Trinit.* Sed hoc nomen, *Spiritus ſanctus*, non dicitur *ad aliquid*: Ergo hoc nomen non eſt proprium divinæ perſonæ.

* Declinando ad fin. lib.

¶ 3. Præterea, Quia *filius* eſt nomen alicuius divinæ perſonæ non poteſt dici filius huius, vel illius: Dicitur autem ſpiritus huius vel illius hominis, ut enim habetur Numer. 11. *Dixit Dominus ad Moyſen: De ſpiritu tuo accipiam, tradámque eis:* Et 4. Reg. 2. *Requievit ſpiritus Eliæ ſuper Eliſæum.* Ergo *Spiritus ſanctus* non videtur eſſe proprium nomen alicuius divinæ perſonæ.

SED CONTRA eſt, quòd dicitur 1. Ioan. ult. *Tres ſunt qui teſtimonium dant in cælo, Pater, Verbum, & Spiritus ſanctus.* Ut autem Auguſt. dicit * 7. de Trinit. (c. 4.) cùm quæritur, *Quid tres?* dicimus, *Tres perſonæ.* Ergo *Spiritus ſanctus* eſt nomen divinæ perſonæ.

* c. 4. & ſeq. t. 3.

CONCLUSIO.

Spiritus ſancti nomen proprium eſt perſonæ divinæ procedentis, ut amor.

RESPONDEO dicendum, quòd cùm ſint duæ proceſſiones in divinis: altera earum quæ eſt per modum amoris, non habet proprium nomen, ut ſuprà dictum eſt (qu. 27. *) Unde & relationes quæ ſecundum huiuſmodi proceſſionem accipiuntur, innominatæ ſunt, ut etiam ſuprà dictum eſt (q. 28.) †. Propter quod, & nomen perſonæ hoc modo procedentis, eadem ratione non habet proprium nomen: ſed ſicut ſunt accommodata aliqua nomina ex uſu loquentium ad ſignificandum prædictas relationes (unde nominamus eas nomine *proceſſionis* & *ſpirationis*, quæ ſecundum proprietatem ſignificationis magis videntur ſignificare actus notionales, quàm relationes) ita ad ſignificandum divinam perſonam, quæ procedit per modum amoris, accommodatum eſt ex uſu ſcripturæ hoc nomen, *Spiritus ſanctus.* Et huius quidem convenientiæ ratio ſumi poteſt ex duobus. Primo quidem ex ipſa communitate eius quod dicitur *Spiritus ſanctus*, ut enim Auguſt. dicit * 15. de Trinit. (cap. 11.) quia *Spiritus ſanctus communis eſt ambobus; id vocatur ipſe propriè quod ambo communiter*: Nam & pater eſt *ſpiritus*, & filius eſt *ſpiritus*: & pater eſt *ſanctus*, & filius eſt *ſanctus*. Secundò verò, ex propria ſignificatione: nam nomen *ſpiritus* in rebus corporeis impulſionem quandam & motionem ſignificare videtur: nam flatum & ventum *ſpiritum* nominamus: Eſt autem proprium amoris, quòd moveat & impellat voluntatem amantis in amatum. Sanctitas verò illis rebus attribuitur, quæ in Deum ordinantur. Quia igitur perſona divina procedit per modũ amoris, quo Deus amatur; convenienter *ſpiritus ſanctus* nominatur.

* qu. 27. art. 4. ad 2.
† qu. 28. art. 4.
* lib. 5. de Trin. cap. 11. à med. & lib. 15. c. 19. circa ſin. t. 3.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod hoc quod dico, *Spiritus ſanctus*, prout ſumitur in virtute duarum dictionum, commune eſt toti Trinitati; quia nomine *ſpiritus* ſignificatur immaterialitas divinæ ſubſtantiæ: Spiritus enim corporeus inviſibilis eſt, & parum habet de materia, unde omnibus ſubſtantiis immaterialibus & inviſibilibus hoc nomen attribuimus. Per hoc verò quod dicitur, *ſanctus*, ſignificatur puritas divinæ bonitatis. Si autem accipiatur hoc quod dico, *Spiritus ſanctus*, in vi unius dictionis, ſic ex uſu Eccleſiæ eſt accommodatum ad ſignificandam unam trium perſonarum, ſcilicet quæ procedit per modum amoris, ratione iam * dicta.

* In corp. art.

AD SECUNDUM dicendum, quòd licèt hoc quod dico, *Spiritus ſanctus*, relativè non dicatur; tamen pro relativo ponitur, inquantum eſt accommodatum ad ſignificandam perſonam ſola relatione ab aliis diſtinctam. Poteſt tamen intelligi in nomine aliqua relatio, ſi *ſpiritus ſanctus* intelligatur quaſi *ſpiratus*.

AD TERTIUM dicendum, quòd in nomine filij intelligitur ſola relatio eius qui eſt à principio ad principium: ſed in nomine patris; intelligitur relatio principij; & ſimiliter in nomine *ſpiritus*, prout importat quandam vim motivam: Nulli autem creaturæ competit eſſe principium reſpectu alicuius divinæ perſonæ, ſed è converſò; & ideo, poteſt dici *pater noſter*, & *ſpiritus noſter*: non tamen poteſt dici *filius noſter*.

ARTICULUS II.

Utrum Spiritus ſanctus procedat à Filio.

1. d. 11. art. 1. & Pot. q. 10. art. 4. & opuſc. 1. c. 49. 50. & 51. & opuſc. 3. c. 49. & 4. cont. c. 24. & 25.

AD SECUNDUM ſic proceditur. Videtur quòd Spiritus ſanctus non procedat à Filio. Quia ſecundum Dionyſ. (ut iam ſup.) * *non eſt audendum dicere aliquid de ſubſtantiali divinitate, præter ea quæ divinitùs nobis ex ſacris eloquiis ſunt expreſſa.* Sed in Scriptura ſacra non exprimitur quòd Spiritus ſanctus à filio procedat, ſed ſolùm quod procedat à patre, ut patet Ioan. 15. *Spiritum veritatis qui à patre procedit.* Ergo Spiritus ſanctus non procedit à filio.

* c. 1. de div. nom. parum à princ.
† in 1. Conſtant. canon. 7. tom. 1. Concil.

¶ 2. Præterea, In ſymbolo † Conſtantinopolitanæ ſynodi ſic legitur, *Credimus in Spiritum ſanctum Dominum & vivificantem, ex patre procedentem, cum patre & filio adorandum & glorificandum.* Nullo igitur modo debuit addi in ſymbolo noſtro quòd Spiritus ſanctus procedat à filio: ſed videntur eſſe anathematis rei, qui hoc addiderunt.

* lib. 1. orth. fid. c. 11. non procul à fin.

¶ 3. Præterea, Damaſcen. (lib. de fid. orth. cap. 11.) * dicit, *Spiritum ſanctum ex patre dicimus, & ſpiritum patris nominamus: ex filio autem Spiritum ſanctum non dicimus, ſpiritum verò filii nominamus.* Ergo Spiritus ſanctus non procedit à filio.

¶ 4. Præterea, Nihil procedit ab eo, in quo quieſcit: Sed Spiritus ſanctus quieſcit in filio: Dicitur enim in legenda beati Andreæ. *Pax vobis, & univerſis qui credunt in unum Deum Patrem, & unum Filium eius unicum Dominum noſtrum Ieſum Chriſtum, & in unum ſpiritum ſanctum procedentem ex patre, in filio permanentem.* Ergo Spiritus ſanctus non procedit à Filio.

¶ 5. Præterea, Filius procedit ut Verbum, ſed Spiritus noſter in nobis non videtur procedere à verbo noſtro. Ergo Spiritus ſanctus non procedit à Filio.

¶ 6. Præterea, Spiritus ſanctus perfectè procedit à patre. Ergo ſuperfluum eſt dicere quòd procedit à Filio.

¶ 7. Præterea, in perpetuis non differunt *eſſe* & *poſſe* (ut dicitur in * 3. Phyſ. (text. 32.) & multò minus in divinis. Sed Spiritus ſanctus poteſt diſtingui à Filio, etiamſi ab eo non procedat: Dicit enim Anſelm. † in lib. de proceſſione Spiritus ſancti. (c. 2.) *Habent utique à patre eſſe Filius & Spiritus ſanctus, ſed diverſo modo: quia alter naſcendo & alter procedendo, ut alii ſint per hoc ab invicem* Et poſtea ſubdit (cap. 4.) *Nam ſi per aliud non eſſent plures Filius & Spiritus ſanctus, per hoc ſolum eſſent diverſi*: Ergo Spiritus ſanctus diſtinguitur à Filio ab eo non exiſtens.

* lib. 3. Phyſic. text. 32. tom. 1.
† nõ procul à pr. lib. & per tot. eodem loco nunc dicto.
* In ſuo ſymbolo fidei.

SED CONTRA eſt, quod dicit Athanaſius (in Symbolo) * *Spiritus ſanctus à patre & Filio non factus nec creatus, nec genitus, ſed procedens.*

CONCLUSIO.

Spiritus ſanctus ita neceſſariò procedit à Filio, quòd ſi non procederet, non diſtingueretur ab eo perſonaliter.

RESPONDEO dicendum, quòd neceſſe eſt dicere Spiritum ſanctum à Filio eſſe. Si enim non eſſet ab eo, nullo modo poſſet ab eo perſonaliter diſtingui. Quod ex ſupra † dictis patet. Non enim eſt poſſibile dicere quòd ſecundum aliquid abſolutum divinæ perſonæ ab invicem diſtinguantur, quia ſequeretur quod non eſſet trium una eſſentia: Quicquid enim in divinis abſolutè dicitur, ad unitatem eſſentiæ pertinet. Relinquitur ergo, quod ſolum relationibus divinæ perſonæ ab invicem diſtinguãtur. Relationes autem perſonas diſtinguere non poſſunt, niſi ſecundum, quod ſunt oppoſitæ quod ex hoc patet, quia pater habet duas relationes, quarum una refertur ad Filium, & alia ad Spiritum ſanctum: quæ tamen quia non ſunt oppoſitæ, non conſtituunt duas perſonas, ſed ad unam tantùm perſonam patris pertinẽt. Si autem in Filio & Spiritu ſancto nõ eſſet invenire niſi duas relationes, quibus uterque refertur ad patrem; illæ relationes non eſſent ad invicem oppoſitæ, ſicut neque duæ relationes, quibus pater refertur ad illos. Unde, ſicut perſona patris eſt una; ita ſequeretur quod perſona filij & ſpiritus ſancti eſſet una, habens duas relationes oppoſitas duabus relationibus patris. Hoc autem eſt hæreticum, cùm tollat fidem Trinitatis. Oportet ergo quod filius & ſpiritus ſanctus ad invicem referantur oppoſitis relationibus. Non autem poſſunt eſſe in divinis aliæ relationes oppoſitæ, niſi relationes originis, ut * ſupra probatum eſt: Oppoſitæ autem relationes originis, accipiuntur ſecundum *principium*, & ſecundum *quod eſt à principio*. Relinquitur ergo, quod neceſſe eſt dicere, vel filium eſſe à ſpiritu ſancto (quod nullus dicit) vel ſpiritum ſanctum eſſe à filio, quod nos confitemur; & huic quidem conſonat ratio proceſſionis utriuſque. Dictum eſt enim ſuprà *, quòd filius procedit per modum intellectus, ut verbum; ſpiritus ſanctus autem per modum voluntatis, ut amor: Neceſſe eſt autem quod amor à verbo procedat; non enim aliquid amamus, niſi quod conceptione mentis apprehendimus. Unde & ſecundum hoc, manifeſtum eſt quod ſpiritus ſanctus procedit à filio. Ipſe etiam ordo rerum hoc docet. Nuſquam enim hoc invenimus quod ab uno procedant plura abſque ordine, niſi in illis quæ ſolùm materialiter differunt. Sicut unus faber producit multos cultellos materialiter ab invicẽ diſtinctos, nullum ordinem habentes ad invicem. Sed in rebus in quibus non eſt ſola materialis diſtinctio, ſemper invenitur in multitudine productorum aliquis ordo. Unde etiam in ordine creaturarum productarum, decor divinæ ſapientiæ manifeſtatur. Si ergo ab una perſona patris procedunt duæ perſonæ, ſcilicet filius & ſpiritus ſanctus: oportet eſſe aliquem ordinem eorum ad invicẽ; nec poteſt aliquis ordo alius aſſignari, niſi ordo naturæ, quo alius eſt ex alio. Non eſt igitur poſſibile dicere, quod filius & ſpiritus ſanctus ſic procedant à patre, quod neuter eorum procedat ab alio, niſi quis poneret in eis materialem diſtinctionem, quod eſt impoſſibile. Unde etiam ipſi Græci proceſſionem ſpiritus ſancti aliquem ordinem habere ad filium intelligunt: Concedunt enim ſpiritum ſanctum eſſe *ſpiritum filii*, & eſſe *à patre per filium*; & quidam eorum dicuntur concedere quod ſit à filio, vel profluat ab eo; non tamen quod procedat. Quod videtur, vel ex ignorantia, vel ex protervia eſſe: quia ſi quis rectè conſideret, inveniet *proceſſionis* verbum inter omnia quæ ad originem qualemcumque pertinent, communiſſimum eſſe: utimur enim eo ad deſignandum qualemcumque originem; ſicut quòd linea procedit à puncto, radius à ſole, rivus à fonte: & ſimiliter in quibuſcumque aliis. Unde ex quocumque alio ad originem pertinente, poteſt concludi quod ſpiritus ſanctus procedit à filio.

† qu. 27. art. 3. & quæſt. 30. art. 2.
* qu. 28. art. 4.
* qu. 27. art. 2. & 4. q. 28. art. 4.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd de Deo dicere non debemus quod in ſacra Scriptura non invenitur, vel per verba, vel per ſenſum. Licet autem per verba non inveniatur in ſacra Scriptura, quod ſpiritus ſanctus procedit à filio, invenitur tamen quantum ad ſenſum & præcipuè, ubi dicit filius, Ioan. 16. de ſpiritu ſancto loquens. *Ille me clarificavit, quia de meo accipiet.* Regulariter etiam in ſacra Scriptura tenendum eſt, quod id quod de Patre dicitur, oportet de filio intelligi, etiamſi dictio excluſiva addatur

Digitized by Google

tur; niſi ſolum in illis, in quibus pater & filius ſecundum oppoſitas relationes diſtinguuntur. Cùm enim Dominus Mat. 11. dicit, *Nemo novit Filium, niſi Pater*, non excluditur quin Filius ſeipſum cognoſcat. Sic igitur, cùm dicitur quod *ſpiritus ſanctus à patre procedit*; etiamſi adderetur quod à ſolo patre procedit, non excluderetur inde Filius: quia quantum ad hoc quod eſt *eſſe principium* ſpiritus ſancti, non opponuntur Pater & Filius: ſed ſolum quantum ad hoc quod hic eſt *pater* & ille *Filius*.

Ad secundum dicendum, quod in quolibet Concilio, inſtitutum fuit ſymbolum aliquod propter errorem aliquem qui in Concilio damnabatur: Unde ſequens Concilium non faciebat aliud ſymbolum quàm primum, ſed id quod implicitè continebatur in primo ſymbolo, per aliqua addita explanabatur, contra hæreſes inſurgentes. Unde in determinatione * Chalcedonen. Synodi dicitur, quod *illi qui fuerunt congregati in Concilio Conſtantinopolitano, doctrinam de ſpiritu ſancto tradiderunt: non quod minus eſſet in præcedentibus, qui apud Nicæam congregati ſunt, inferentes; ſed intellectum eorum adverſus hæreticos declarantes.* Quia igitur in tempore antiquorum Conciliorum nondum exortus fuerat error dicentium ſpiritum ſanctum non procedere à Filio; non fuit neceſſarium quòd hoc explicitè exponeretur. Sed poſtea inſurgente errore quorundam, in quodam Concilio in Occidentalibus partibus congregato, expreſſum fuit auctoritate Romani Pontificis, cuius auctoritate etiam antiqua Concilia congregabantur & confirmabantur. Continebatur tamen implicitè in hoc quod dicebatur ſpiritus ſanctus à Patre procedere.

** Dum ponitur ſymbolũ illius circa mediũ habetur tom. 1. Concil. quæ ſunt Coloniæ impreſſa anno Domini 1530. fol. 92.*

Ad tertium dicendum, quòd *ſpiritum ſanctum non procedere à Filio*, primò fuit à Neſtorianis introductum; ut patet in quodam ſymbolo Neſtorianorum damnato in Epheſina Synodo. Et hunc errorem ſecutus fuit Theodoritus Neſtorianus, & plures poſt ipſum. Inter quos fuit etiam Damaſc. Unde in hoc, ejus ſententiæ non eſt ſtandum. Quamvis à quibuſdam dicatur, quod Damaſc. ſicut non confitetur ſpiritum ſanctum eſſe à Filio, ita etiam non negat ex vi illorum Verborum.

Ad quartum dicendum, quòd per hoc quod ſpiritus ſanctus dicitur quieſcere vel manere in Filio, non excluditur quin ab eo procedat: quia & Filius in Patre manere dicitur, cùm tamen à patre procedat. Dicitur autem ſpiritus ſanctus in Filio quieſcere vel ſicut amor amantis quieſcit in amato: vel quantum ad humanam naturam Chriſti, propter id quod ſcriptum eſt Ioan. 1. *Super quem videris Spiritum deſcendentem & manentem ſuper eum, hic eſt qui Baptizat.*

Ad quintum dicendum, quod Verbum in divinis non accipitur ſecundum ſimilitudinem verbi vocalis, à quo non procedit ſpiritus, quia ſic tantùm metaphoricè diceretur: ſed ſecundum ſimilitudinem verbi mentalis, à quo amor procedit.

Ad sextum dicendum, quòd per hoc quod ſpiritus ſanctus perfectè procedit à Patre, non ſolum non ſuperfluum eſt dicere quod ſpiritus ſanctus procedat à Filio, ſed omnino neceſſarium, quia una virtus eſt Patris & Filii; & quicquid eſt à patre, neceſſe eſt eſſe à Filio, niſi proprietati filiationis repugnet. Non enim Filius eſt à ſeipſo, licèt ſit à patre.

Ad septimum dicendum, quòd ſpiritus ſanctus diſtinguitur perſonaliter à Filio in hoc, quod origo unius diſtinguitur ab origine alterius. Sed ipſa differentia originis eſt per hoc, quod Filius eſt ſolum à Patre, ſpiritus ſanctus verò à Patre & Filio. Non enim aliter proceſſiones, diſtinguerentur; ſicut ſuprà † oſtenſum eſt.

† In cor. ar. & q. aſt. 27. 1. d. 12. art. 2 & opuſc. 2. c. 41 & quæſt. 27.

Articulus III.

Utrum Spiritus ſanctus procedat à Patre per Filium.

Ad tertium ſic proceditur. Videtur quod ſpiritus ſanctus non procedat à Patre per Filium. Quod enim procedit ab aliquo per aliquem, non procedit ab eo immediatè. Si igitur ſpiritus ſanctus procedit à Patre per Filium, non procedit à patre immediatè. Quod videtur inconveniens.

¶ 2. Præterea, Si ſpiritus ſanctus procedit à Patre per Filium, non procedit à Filio, niſi propter Patrem. *Sed propter quod unumquodque, & illud magis.* Ergo magis procedit à Patre quàm à Filio.

¶ 3. Præterea, Filius habet *eſſe* per generationem: ſi igitur ſpiritus ſanctus eſt à Patre per Filium, ſequitur quod priùs generetur Filius, & poſtea procedat ſpiritus ſanctus. Et ſic proceſſio ſpiritus ſancti non eſt æterna. Quod eſt hæreticum.

¶ 4. Præterea, Cùm aliquis dicitur per aliquem operari, poteſt è converſo dici: Sicut enim dicimus quod *Rex operatur per Ballivum*, ita poteſt dici quod *Ballivus operatur per Regem*. Sed nullo modo dicimus quod Filius ſpiret ſpiritum ſanctum per Patrem, ergo nullo modo poteſt dici quod Pater ſpiret ſpiritum ſanctum per Filium.

Sed contra eſt, quod Hilar. † dicit in lib. de Trin. *Conſerva hanc, oro, fidei meæ Religionem, ut ſemper obtineam patrem ſcilicet te, & filium tuum unà tecum adorem, & ſpiritum ſanctum tuum, qui ex te per unigenitum tuum eſt, promerear.*

† lib. 12. de Trin. in fin. libri.

Concluſio.

Cùm Filius à Patre habet, quòd ab eo Spiritus ſanctus procedat, Pater per ipſum Filium ſpirare Spiritum ſanctum dicitur.

Respondeo dicendum, quòd in omnibus locutionibus in quibus dicitur aliquis per aliquem operari, hæc præpoſitio, *per*, deſignat in cauſali aliquam cauſam, ſeu principium illius actus. Sed cùm actio ſit media inter faciens & factum, quandoque illud cauſale cui adiungitur hæc præpoſitio, *per*, eſt cauſa actionis, ſecundum quod exit ab agente; & tunc eſt cauſa agenti quod agat, ſive ſit cauſa finalis, ſive formalis ſive effectiva vel motiva; Finalis quidem, ut ſi dicamus quod *artifex operatur per cupiditatem lucri*; Formalis verò, ut ſi dicamus quod *operatur per artem ſuam*: Motiva verò, ſi dicamus quod *operatur per imperium alterius*. Quandoque vero dictio cauſalis, cui adiungitur hæc præpoſitio, *per*, eſt cauſa actionis, ſecundum quod terminatur ad factum: ut cùm dicimus, *artifex operatur per martellum*: non enim ſignificatur quòd martellus ſit cauſa artifici, quod agat; ſed quod ſit cauſa artificiato, ut ab artifice procedat, & quod hoc ipſum habeat ab artifice. Et hoc eſt quod quidam dicunt, quod hæc præpoſitio, *per*, quandoque notat auctoritatem in recto; ut cùm dicitur, *Rex operatur per Ballivum*: Quandoque autem in obliquo, ut cùm dicitur, *Ballivus operatur per Regem*. Quia igitur Filius habet à Patre quod ab eo procedat ſpiritus ſanctus, poteſt dici quod Pater per Filium ſpirat ſpiritum ſanctum, vel quod ſpiritus ſanctus procedat à patre per filium: quod idem eſt.

Ad primum ergo dicendum, quòd in qualibet actione eſt duo conſiderare: ſcilicet ſuppoſitum agens, & virtutem qua agit: ſicut ignis calefacit calore. Si igitur in Patre & Filio conſideretur virtus qua ſpirant ſpiritum ſanctum, non cadit ibi aliquod medium: quia hæc virtus eſt una & eadem. Si autem conſiderentur ipſæ perſonæ ſpirantes, ſic cùm ſpiritus ſanctus communiter procedat à Patre & Filio, invenitur ſpiritus ſanctus immediatè à patre procedere, inquantum eſt ab eo; & mediatè, inquantum eſt à Filio: Et ſic dicitur procedere à Patre per Filium. Sicut etiam Abel proceſſit immediatè ab Adam, inquantum Adam fuit pater ejus: & mediatè, inquantum Eva fuit mater ejus quæ proceſſit ab Adam. Licèt hoc exemplum materialis proceſſionis ineptum videatur ad ſignificandam immaterialem proceſſionem divinarum perſonarum.

Ad secundum dicendum, quòd ſi Filius acciperet à Patre aliam virtutem numero ad ſpirandum ſpiritum ſanctum, ſequeretur quod eſſet ſicut cauſa ſecunda & inſtrumentalis, & ſic magis procederet à Patre, quàm à Filio: ſed una & eadem numero virtus ſpirativa eſt in Patre & Filio, & ideo æqualiter procedit ab utroque, licèt aliquando dicatur principaliter vel propriè procedere de Patre, propter hoc quod Filius habet hanc virtutem à Patre.

Ad tertium dicendum, quòd ſicut generatio Filii eſt coæterna generanti (unde non priùs fuit pater, quàm gigneret filium) ita proceſſio ſpiritus ſancti eſt coæterna ſuo principio: unde non fuit prius Filius genitus, quàm ſpiritus ſanctus procederet, ſed utrumque æternum eſt.

Ad quartum dicendum, quòd cùm aliquis dicitur per aliquid operari, non ſemper recipitur converſio: non enim dicimus quod martellus operetur per fabrum, dicimus autem quod *Ballivus operatur per Regem*, quia Ballivi eſt agere, cùm ſit dominus ſui actus, martelli autem non eſt agere, ſed ſolum agi: unde non deſignatur, niſi ut inſtrumentum. Dicitur autem Ballivus operari per Regem, quamvis hæc præpoſitio, *per*, denotet medium; quia quantò ſuppoſitum eſt prius in agendo, tantò virtus ejus eſt immediatior effectui: quia virtus cauſæ primæ coniungit cauſam ſecundam ſuo effectui: unde & *prima principia* dicuntur immediata in demonſtrativis ſcientiis. Sic igitur inquantum Ballivus eſt medius ſecundum ordinem ſuppoſitorum agentium, dicitur *Rex operari per Ballivum*: ſecundum ordinem verò virtutum, dicitur *Ballivus operari per Regem*, quia virtus Regis facit quòd actio Ballivi conſequatur effectum. Ordo autem non attenditur inter Patrem & Filium quantum ad virtutem, ſed ſolùm quantum ad ſuppoſita: & ideo dicitur quod *Pater ſpirat per Filium*, & non è converſò.

Articulus IV.

Utrum Pater & Filius ſint unum principium Spiritus ſancti.

Ad quartum ſic proceditur. Videtur quòd Pater & Filius non ſint unum principium ſpiritus ſancti. Quia ſpiritus ſanctus non videtur à Patre & Filio procedere inquantum ſunt unum; neque in natura, quia ſpiritus ſanctus ſic etiam procederet à ſeipſo, qui eſt unum cum eis in natura; neque enim inquantum ſunt unum in aliqua proprietate, quia una proprietas non poteſt eſſe duorum ſuppoſitorum, ut videtur. Ergo ſpiritus ſanctus procedit à Patre & Filio, ut ſunt plures. Non ergo Pater & Filius ſunt unum principium ſpiritus ſancti.

1. d. 11. a. 2. 3. 4 & 4. con. cap. 25 fi. & opuſc. 2. cap. 11-ſi & opu. 9. c. 25. & Ioann. 8. l. 3. col. 3. & 15. lect. 3.

¶ 2. Præterea, Cùm dicitur, *Pater & Filius ſunt unum principium ſpiritus ſancti*, non poteſt ibi deſignari unitas perſonalis, quia ſic Pater & Filius eſſent una perſona; neque etiam unitas proprietatis: quia ſi propter unam proprietatem Pater & Filius ſunt unum principium ſpiritus ſancti, pari ratione propter duas proprietates Pater videtur eſſe duo principia Filii & Spiritus ſancti: quod eſt inconveniens. Non ergo Pater & Filius ſunt unum principium ſpiritus ſancti.

¶ 3. Præterea, Filius non magis convenit cum Patre, quàm ſpiritus ſanctus: Sed ſpiritus ſanctus & Pater non ſunt unum principiũ reſpectu alicuius divinę Perſonę. Ergo neque Pater & Filius.

¶ 4. Præterea, Si Pater & Filius ſunt unum principium Spiritus ſancti: aut unum quod eſt Pater, aut unum quod non eſt Pater: ſed neutrum eſt dare, quia ſi unum quod eſt Pater, ſequitur quòd Filius ſit Pater: Si unum quod non eſt Pater, ſequitur quòd Pater non eſt Pater. Non ergo dicendum eſt, quòd Pater & Filius ſunt unum principium ſpiritus ſancti.

¶ 5. Præterea, Si Pater & Filius ſunt unum principiũ ſpiritus

ſancti

Digitized by Google

ſancti, videtur econverſò dicendum, quòd unum principium Spiritus ſancti ſit Pater & Filius: Sed hæc videtur eſſe falſa, quia hoc quod dico *principium*, oportet quod ſupponat vel pro perſona Patris, vel pro perſona Filij: & utroque modo eſt falſa: ergo etiam hæc eſt falſa: *Pater & Filius ſunt unum principium Spiritus ſancti.*

¶ 6. Præterea, *Unum in ſubſtantia* facit idem. Si igitur Pater & Filius ſunt unum principium Spiritus ſancti, ſequitur quod ſint idem principium, ſed hoc à multis negatur: Ergo non eſt concedendum quòd Pater & Filius ſint unum principium Spiritus *ſancti*.

¶ 7. Præterea, Pater & Filius & Spiritus ſanctus quia ſunt unum principium creaturæ, dicuntur eſſe *unus creator*; ſed Pater & Filius non ſunt *unus ſpirator*, ſed *duo ſpiratores*, ut à multis dicitur; quòd etiam conſonat dictis Hilar. qui dicit in 2. * de Trinit. quod *Spiritus ſanctus à Patre & Filio auctoribus confitendus eſt*: Ergo Pater & Filius non ſunt unum principium Spiritus ſancti.

* lib. 2. de Trin. non remotè à fine libri.

Sed contra eſt, quòd Auguſt. dicit in † 5. de Trinit. (cap. 14.) quod *Pater & Filius non ſunt duo principia, ſed unum principium Spiritus* ſancti.

† lib. 5. de Trin. c. 14. in fin. to. 3.

CONCLUSIO.

Pater & Filius ad Spiritum ſanctum relati, cùm nulla relativa oppoſitione diſtinguantur: unum principium ſunt Spiritus ſancti.

Respondeo dicendum, quòd *Pater & Filius in omnibus unum ſunt, in quibus non diſtinguit inter eos relationis oppoſitio.* Unde cum in hoc quod eſt *eſſe principium Spiritus ſancti*, non opponantur relativè, ſequitur quòd Pater & Filius ſunt unum principium Spiritus ſancti. Quidam tamen dicunt hanc eſſe impropriam, *Pater & Filius ſunt unum principium Spiritus ſancti*; quia cum hoc nomen *principium*, ſingulariter acceptum non ſignificet perſonam, ſed proprietatem; dicunt quòd ſumitur adjectivè: & quia adjectivum non determinatur per adjectivum; non poteſt convenienter dici, quòd Pater & Filius ſint *unum principium Spiritus ſancti*: niſi unum intelligatur quaſi adverbialiter poſitum, ut ſit ſenſus, *ſunt unum principium*, id eſt, uno modo. Sed ſimili ratione poſſet dici Pater duo principia, Filij & Spiritus ſancti, id eſt duobus modis. Dicendum eſt ergo quòd licet hoc nomen, *principium* ſignificet proprietatem; tamen ſignificat eam per modum ſubſtantivi: ſicut hoc nomen, *Pater* & *Filius*, etiam in rebus creatis: Unde numerum accipit à forma ſignificata, ſicut & alia ſubſtantiva. Sicut igitur Pater & filius ſunt unus Deus propter unitatem formæ ſignificatæ per hoc nomen, *Deus*: ita *ſunt unum principium Spiritus ſancti* propter unitatem proprietatis ſignificatæ in hoc nomine, *principium*.

Ad primum ergo dicendum, quòd ſi attendatur virtus ſpirativa, Spiritus ſanctus procedit à Patre & Filio: inquantum ſunt unum in virtute ſpirativa, quæ quodammodo ſignificat naturam cum proprietate, ut infra * dicetur: neque eſt inconveniens unam proprietatem eſſe in duobus ſuppoſitis, quorum eſt una natura: Si verò conſiderentur ſuppoſita ſpirationis, ſic Spiritus ſanctus procedit à Patre & Filio, ut ſunt plures. Procedit enim ab eis, ut amor unitivus duorum.

* In ſolut. ad 7. arg. hujus art.

Ad sextum dicendum, quod cùm dicitur, *Pater & Filius ſunt unum principium Spiritus ſancti*, deſignatur una proprietas, quæ eſt forma ſignificata per *nomen*. Non tamen ſequitur quòd propter plures proprietates poſſit dici Pater plura principia, quia implicaretur pluralitas ſuppoſitorum.

Ad tertium dicendum, quod ſecundum relativas proprietates non attenditur in divinis ſimilitudo, vel diſſimilitudo, ſed ſecundum eſſentiam: Unde ſicut Pater non eſt ſimilior ſibi quàm Filio, ita nec Filius ſimilior Patri quàm Spiritus ſanctus.

Ad quartum dicendum, quòd hæc duo, ſcilicet *Pater & filius ſunt unum principium quod eſt Pater*, *aut unum principium quod non eſt Pater*, non ſunt contradictoriè oppoſita: unde non eſt neceſſe alterum eorum dare. Cùm enim dicimus, *Pater & Filius ſunt unum principium*, hoc quod dico *principium*, non habet determinatam ſuppoſitionem, imò confuſam pro duobus perſonis ſimul: unde in proceſſu eſt fallacia figuræ dictionis à confuſa ſuppoſitione ad determinatam.

Ad quintum dicendum, quòd hæc etiam eſt vera, *unum principium Spiritus ſancti eſt Pater & filius*: quia hoc quod dico *principium*, non ſupponit pro una perſona tantùm, ſed indiſtinctè pro duabus, ut dictum * eſt.

* In ſolut. præc. arg.

Ad sextum dicendum, quòd convenienter poteſt dici quod Pater & Filius ſunt idem principium ſecundum quod *ly* principium ſupponit confusè & indiſtinctè pro duabus perſonis ſimul.

Ad septimum dicendum, quod quidam dicunt quod Pater & Filius, licèt ſint unum principium Spiritus ſancti, ſunt tamen *duo ſpiratores* propter diſtinctionem ſuppoſitorum, ſicut etiam *duo ſpirantes*, quia actus referuntur ad ſuppoſita. Nec eſt eadem ratio de hoc nomine, *creator*, quia Spiritus ſanctus procedit à Patre & Filio ut ſunt duæ perſonæ diſtinctæ (ut dictum † eſt,) non autem creatura procedit à tribus perſonis ut ſunt perſonæ diſtinctæ, ſed ut ſunt unum in eſſentia; Sed videtur meliùs dicendum, quod quia *ſpirans* adjectivum eſt, *ſpirator* verò ſubſtantivum, poſſumus dicere quod Pater & Filius ſunt *duo ſpirantes* propter pluralitatem ſuppoſitorum, non autem *duo ſpiratores* propter unam ſpirationem: Nam adjectiva nomina habent numerum ſecundum ſupoſita, ſubſtantiva verò à ſeipſis ſecundum formam ſignificatam. Quod verò Hilar. * dicit, quod *Spiritus ſanctus eſt à Patre & Filio auctoribus*; exponendum eſt quod ponitur ſubſtantivum pro adjectivo.

† In ſolut. ad 1. arg. hujus arg.

* Loc. citato in arg.

QUÆSTIO XXXVII.

De nomine Spiritus ſancti, quod eſt amor, in duos articulos diviſa.

Deinde quæritur de nomine amoris.
Et circa hoc quæruntur duo.

¶ Primò, utrum ſit proprium nomen Spiritus ſancti.

¶ Secundò, utrum Pater & Filius diligant ſe Spiritu ſancto.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum amor ſit proprium nomen Spiritu ſancti.

Ad primum ſic proceditur. Videtur quod *amor* non ſit proprium nomen Spiritus ſancti. Dicit enim Auguſt. * 15. de de Trin. (c. 17.) *Neſcio cur ſicut ſapientia dicitur & Pater & Filius & Spiritus ſanctus & ſimul omnes, non tres, ſed una ſapientia: non ita & charitas dicatur Pater & Filius & Spiritus ſanctus, & ſimul omnes una charitas.* Sed nullum nomen quod de ſingulis perſonis prædicatur, & de omnibus in communi ſingulariter, eſt nomen proprium alicuius perſonæ. Ergo hoc nomen, *amor*, non eſt proprium Spiritus ſancti.

1. d. 10. art. 3. & d. 27. q. 1. ar. 2. q. 2. co. & verit. qu. 4. art. 2.

* ib. 15. de Trin. c 17. ante med. t. 3.

¶ 2. Præterea, Spiritus ſanctus eſt perſona ſubſiſtens: ſed *amor* non ſignificatur ut perſona ſubſiſtens, ſed ut actio quædam ab amante tranſiens in amatum: Ergo *amor* non eſt proprium nomen Spiritus ſancti.

¶ 3. Præterea, Amor eſt nexus amantium quia ſecundum Dion. * 4. c. de diu. nom. (cap 4.) eſt quædam vis unitiva; Sed nexus eſt mediū inter ea quæ connectit, non autem aliquid ab eis procedēs. Cùm igitur Spiritus ſanctus procedat à Patre & Filio, (ſicut oſtenſū eſt †;) videtur quod nō ſit amor aut nexus Patris & Filij.

* c. 4. p. 2. & p. 1. non remotè ante fin.

† qu. 36. art. 2.

¶ 4. Præterea, Cujuſlibet amantis eſt aliquis amor; Sed Spiritus ſanctus eſt amans: Ergo ejus eſt aliquis amor: Si igitur Spiritus ſanctus eſt amor, erit *amor amoris*, & *Spiritus à Spiritu*. Quod eſt inconveniens.

Sed contra eſt, quòd Gregor. dicit in * Homil. Pentecoſtes, Ipſe *Spiritus ſanctus eſt amor.*

* Homil. 30. in Evang. circa prin. illius.

CONCLUSIO.

Amor perſonaliter acceptus, proprium nomen eſt Spiritus ſancti.

Respondeo dicendum, quòd nomen amoris in divinis ſumi poteſt eſſentialiter & perſonaliter. Et ſecundum quod perſonaliter ſumitur, eſt proprium nomen Spiritus ſancti; ſicut verbum eſt proprium nomen Filij.

Ad cujus evidentiam ſciendum eſt, quod cum in divinis, ut ſupra oſtenſum * eſt, ſint duæ proceſſiones: una per modum intellectus; quæ eſt *proceſſio verbi*: alia per modum voluntatis quæ eſt *proceſſio amoris*: quia prima eſt nobis magis nota ad ſingula ſignificanda quæ in ea conſiderari poſſunt, ſunt magis propria nomina adinventa; non autem in proceſſione voluntatis: unde & quibuſdam circumlocutionibus utimur ad ſignificādum perſonam procedentem & relationes etiam quæ accipiuntur ſecundum hanc proceſſionem, & *proceſſionis* & *ſpirationis* nominibus nominantur, ut ſuprà dictum * eſt, quæ tamen ſunt magis nomina originis quàm relationis, ſecundum proprietatem vocabuli. Et tamen ſimpliciter ſecundum utramque proceſſionem conſiderari oportet. Sicut enim ex hoc quod aliquis rem aliquam intelligit, provenit quædam intellectualis conceptio rei intellectæ in intelligente, quæ dicitur *verbum* ita ex hoc quod aliquis rem aliquam amat, provenit quædam impreſſio (ut ita loquar) rei amatæ in affectu amantis, ſecundum quam amatum dicitur eſſe in amante, ſicut & intellectum in intelligente: ita quòd cum aliquis ſeipſum intelligit & amat, eſt in ſeipſo, non ſolum per identitatem rei, ſed etiam ut intellectum in intelligente, & amatum in amante. Sed ex parte intellectus ſunt vocabula adinventa ad ſignificandum reſpectum intelligentis ad rem intellectam, ut patet in hoc quod dico *intelligere*; & ſunt etiam alia vocabula adinventa ad ſignificandum proceſſum intellectualis conceptionis, ſcilicet ipſum *dicere* & *verbum*: Unde in divinis *intelligere*, ſolum eſſentialiter dicitur, quia non importat habitudinem principij verbi ad ipſum verbum procedens: ſed *verbum* perſonaliter dicitur, quia ſignificat id quod procedit: Ipſum verò *dicere* dicitur notionaliter, quia importat habitudinem principij verbi ad verbum ipſum. Ex parte autem voluntatis, præter *diligere* & *amare*, quæ important habitudinem amantis ad rem amatam, non ſunt aliqua vocabula impoſita quæ important habitudinem ipſius impreſſionis, vel affectionis rei amatæ, quæ provenit in amante ex hoc quod amat, ad ſuum principium, aut è converſo; & ideo propter vocabulorum inopiam hujuſmodi habitudines ſignificamus vocabulis *amoris* & *dilectionis*, ſicut ſi verbum nominaremus *intelligentiam conceptam*, vel *ſapientiam genitam*. Sic igitur inquantum in amore vel dilectione non importatur niſi habitudo amantis ad rem amatam, *amor* & *diligere* eſſentialiter dicuntur, ſicut *intelligentia* & *intelligere*: Inquantum verò his vocabulis utimur ad exprimendam habitudinem ejus rei quæ procedit per modum amoris, ad ſuum principium, & è converſo, ita quod per amorem intelligatur *amor procedens*, & per *diligere* intelligatur *ſpirare amorem procedentem*: ſic *amor* eſt nomen perſonæ, & *diligere* vel *amare* eſt verbum notionale, ſicut *dicere* vel *generare*.

* qu. 27. art 1. 3. 4. & 5.

* qu. 27. art. 4. ad 1.

Ad primum ergo dicendum, quòd Aug. loquitur de charitate ſecundum quod eſſentialiter ſumitur in divinis, ut dictum * eſt.

* In corp. art.

Ad secundum dicendum, quòd *intelligere* & *velle* & *amare*,

Digitized by Google

licèt ſignificentur per modum actionum tranſeuntium in obiecta, ſunt tamen actiones manentes in agentibus (ut ſuprà dictum* eſt) ita tamen quod in ipſo agente important habitudinem quandam ad obiectum. Unde amor etiam in nobis eſt aliquid manens in amante, & verbum cordis manens in dicente, tamen cum habitudine ad rem verbo expreſſam vel amatam. Sed in Deo in quo nullum eſt accidens, plus habet: quia tam verbum quàm amor eſt ſubſiſtens. Cùm ergo dicitur, quòd Spiritus ſanctus eſt amor Patris in Filium, vel in quicquam aliud, non ſignificatur aliquid tranſiens in alium, ſed ſolum habitudo amoris ad rem amatam; ſicut & in verbo importatur habitudo verbi ad rem verbo expreſſam.

*qu. 14. art. 4.

Ad tertium dicendum, quòd Spiritus ſanctus dicitur eſſe nexus Patris & Filij inquantum eſt amor: quia cùm Pater amet unica dilectione ſe & Filium, & econverſò importatur in Spiritu ſancto (prout eſt amor) habitudo Patris ad Filium; & econverſò, ut amantis ad amatum; Sed ex hoc quòd pater & Filius ſe mutuò amant, oportet quòd mutuus amor qui eſt Spiritus ſanctus, ab utroque procedat. Secundum igitur originem Spiritus ſanctus non eſt medius, ſed tertia in Trinitate perſona, ſecundum verò prædictam habitudinem eſt medius nexus duorum ab utroque procedens.

Ad quartum dicendum, quòd ſicut Filio, licèt intelligat, non tamen ſibi competit producere verbum, quia *intelligere* convenit ei ut verbo procedenti; ita licèt Spiritus ſanctus amet, eſſentialiter accipiendo; non tamen convenit ei quod ſpiret amorem, quod eſt *diligere* notionaliter ſumptum; quia ſic diligit eſſentialiter ut amor procedens, non ut à quo procedit amor.

Articulus II.

Vtrum Pater & Filius diligant ſe Spiritu ſancto.

1.d.14.q.1.art.1. co. & d.32. qu.1. art.1. & 4. con.c. 23.fin. & pot.q.2. art.3.11. & qu.9. ar.9.13. *c.1.in fin. præſertim, tom.3. †ar præced. & q.27.ar.3.

Ad secundum ſic proceditur. Videtur quòd Pater & Filius non diligant ſe Spiritu ſancto. Auguſt. enim in* 7. de Trin. (cap.1.) probat quod *Pater non eſt ſapiens ſapientia genita*. Sed ſicut Filius eſt ſapientia genita, ita Spiritus ſanctus eſt amor procedens, ut dictum eſt. † Ergo Pater & Filius non diligunt ſe amore procedente, qui eſt Spiritus ſanctus.

¶ 2. Præterea cum dicitur, *Pater & Filius diligunt ſe Spiritu ſancto*, hoc verbum, *diligere*, aut ſumitur eſſentialiter, aut notionaliter; Sed non poteſt eſſe verum ſecundùm quod ſumitur eſſentialiter, quia pari ratione poſſet dici quod Pater intelligit Filio; neque etiam ſecundum quod ſumitur notionaliter, quia pari ratione poſſet dici quod Pater & Filius ſpirant Spiritu ſancto, vel quod Pater generat Filio: Ergo nullo modo hæc eſt vera, *Pater & Filius diligunt ſe Spiritu ſancto*.

¶ 3. Præterea, Eodem amore Pater diligit Filium & ſe & nos. Sed Pater non diligit ſe Spiritu ſancto, quia nullus actus notionalis reflectitur ſuper principiũ actus: non enim poteſt dici quod Pater generat ſe, vel ſpirat ſe: Ergo etiam non poteſt dici quod diligat ſe Spiritu ſancto ſecundum quod *diligere* ſumitur notionaliter. Item amor quo diligit nos, non videtur eſſe Spiritus ſanct. quia importatur reſpectus ad creaturam, & ita ad eſſentiam pertinet: Ergo & hæc eſt falſa, *Pater diligit Filium Spiritu ſancto*.

*lib. 6. de Trin. c. 5. circa prin. to. 3.

Sed contra eſt, quod Auguſt. dicit * 6. de Trinit (cap. 5.) quod *Spiritus ſanctus eſt quo genitus à generante diligitur, genitoremque ſuum diligit.*

Concluſio.

Pater & Filius non diligunt ſe Spiritu ſancto, prout diligere eſſentialiter ſumitur, diligunt autem ſe, ſi diligere notionaliter accipiatur.

Respondeo dicendum, quòd circa hanc quæſtionem difficultatem affert, quod cum dicitur, *Pater diligit Filium Spiritu ſancto*, cùm ablativus conſtruatur in habitudine alicuius cauſæ, videtur quod Spiritus ſanctus ſit principium diligendi & Patri & Filio: quod eſt omnino impoſſibile. Et ideo quidam dixerunt hanc eſſe falſam: *Pater & Filius diligunt ſe Spiritu ſancto*, & dicunt hanc eſſe retractatam ab † Auguſt. in ſuo ſimili, cum ſcilicet retractavit iſtam, *Pater eſt ſapiens ſapientia genita*. Quidam verò dicunt quod eſt propoſitio impropria, & eſt ſic exponenda, *Pater diligit Filium Spiritu ſancto*, id eſt, amore, eſſentiali, qui appropriatur Spiritui ſancto. Quidam verò dixerunt quòd ablativus iſte conſtruitur in habitudine ſigni, ut ſit ſenſus, *Spiritus ſanctus, eſt ſignum quòd Pater diligat Filium*, inquantum procedit ab eis Spiritus ſanctus ut amor. Quidam verò dixerunt quòd ablativus iſte conſtruitur in habitudine cauſæ formalis, quia Spirit. ſanct. eſt amor quo formaliter Pater & Filius ſe invicem diligunt. Quidam verò dixerunt quod conſtruitur in habitudine effectus formalis, & iſti propinquius ad veritatem acceſſerunt. Unde ad huius evidentiam ſciendum eſt, quòd cum res communiter denominentur à ſuis formis, ſicut *album* ab albedine, & *homo* ab humanitate; omne illud à quo aliquid denominatur, quantum, ad hoc habet habitudinem formæ: Vt ſi dicam, *iſte eſt indutus veſtimento*. iſte ablativus conſtruitur in habitudine cauſæ formalis, quamvis non ſit forma. Contingit autem aliquid denominari per id quod ab ipſo procedit, non ſolum ſicut agens actione, ſed etiam ſicut ipſo termino actionis qui eſt effectus, quando ipſe effectus in intellectu actionis includitur: dicimus enim quod ignis eſt *calefaciens calefactione*, quamvis calefactio non ſit calor, qui eſt forma ignis, ſed actio ab igne procedens; & dicimus quòd arbor eſt *florens floribus*, quamvis flores non ſint forma arboris, ſed quidam effectus ab ipſa procedentes. Secundum hoc ergo dicendum, quòd cum *diligere* in divinis dupliciter ſumatur, eſſentialiter ſcilicet, & notionaliter, ſecundum quod eſſentialiter ſumitur, ſic Pater & Filius non diligunt ſe Spiritu ſancto, ſed eſſentia ſuâ. Unde Aug. in * 15. de Trinit. (cap. 5.) *Quis audet dicere Patrem, nec ſe, nec Filium, nec Spiritum ſanctum diligere, niſi per Spiritum ſanctum?* Et ſecundum hoc procedunt primæ opiniones. Secundum verò quod notionaliter ſumitur, ſic *diligere* nihil eſt aliud quàm *ſpirare amorem*, ſicut *dicere* eſt *producere verbum*, & *florere* eſt *producere flores*. Sicut ergo dicitur arbor *florens floribus*, ita dicitur Pater *dicens Verbo* vel *Filio* ſe & creaturam: Et Pater & Filius dicuntur *diligentes Spiritu ſancto*, vel amore procedente, & ſe & nos.

†lib. 1. retract. c. 26. aliquantulum à pr. tom. 1.

*lib. 15. de Trin. c. 7. inter princ. & med. t. 3.

Ad primum ergo dicendum, quòd *eſſe ſapientem*, vel *intelligentem*, in divinis non ſumitur niſi eſſentialiter: & ideo non poteſt dici quod Pater ſit ſapiens vel intelligens Filio: Sed *diligere* ſumitur non ſolum eſſentialiter, ſed etiam notionaliter: & ſecundum hoc poſſumus dicere, quod Pater & Filius diligunt ſe Spiritu ſancto: ut dictum eſt *.

*In cor. art.

Ad secundum dicendum, quòd quando in intellectu alicuius actionis importatur determinatus effectus, poteſt denominari principium actionis & ab actione & ab effectu, ſicut poſſumus dicere quòd arbor eſt *florens floritione & floribus*: Sed quando in actione non includitur determinatus effectus, tunc non poteſt principium actionis denominari ab effectu, ſed ſolùm ab actione; non enim dicimus quòd arbor producit florem flore, ſed productione floris. In hoc igitur quod dico, *ſpirat* vel *generat*, importatur actus notionalis tantum, unde non poſſumus dicere quòd Pater ſpiret Spiritu ſancto, vel generet Filio; poſſumus autem dicere quod Pater *dicit verbo* tanquam perſona procedente, & *dicit dictione* tanquam actu notionali, quia *dicere* importat determinatam perſonam procedentem, cum *dicere* ſit *producere verbum*. Et ſimiliter *diligere*, prout notionaliter ſumitur, eſt *producere amorem*: & ideo poteſt dici quòd Pater *diligit Filium Spiritu ſancto tanquam perſona procedente, & ipſa dilectione tanquam actu notionali.*

Ad tertium dicendum, quòd Pater non ſolum Filium, ſed etiam ſe & nos diligit Spiritu ſancto; quia (ut dictum eſt *) *diligere* prout notionaliter ſumitur, non ſolùm importat productionem divinæ perſonæ, ſed etiam perſonam productam per modum amoris, qui habet habitudinem ad rem dilectam. Unde ſicut Pater *dicit ſe & omnem creaturam verbo quod genuit*, inquantum verbum genitum ſufficienter repræſentat Patrem & omnem creaturam: ita *diligit ſe & omnem creaturam Spiritu ſancto*, inquantum Spiritus ſanctus procedit ut amor bonitatis primæ, ſecundum quam Pater amat ſe & omnem creaturam. Et ſic etiam patet quod reſpectus importatur ad creaturam, & in verbo & in amore procedente quaſi ſecundario, inquantum ſcilicet veritas & bonitas divina eſt principium intelligendi & amandi omnem creaturam.

*In iſto art.

QUÆSTIO XXXVIII.

De nomine Spiritus ſancti, quod eſt donum, in duos articulos diviſa.

Conſequenter quæritur de Dono.

Et circa hoc quæruntur duo.

¶ Primò, utrum *donum* poſſit eſſe nomen perſonale.

¶ Secundò utrum ſit proprium Spiritus ſancti.

Articulus Primus.

Vtrum donum ſit nomen perſonale.

Ad primum ſic proceditur. Videtur quòd *donum* non ſit nomen perſonale. Omne enim nomen perſonale importat aliquam diſtinctionem in divinis. Sed nomen doni non importat aliquam diſtinctionem in divinis. Dicit enim Aug.* 15. de Trin. quod *Spiritus ſanct. ita datur, ſicut Dei donum, ut etiam ſeipſum det, ſicut Deus*: Ergo *donum* non eſt nomen perſonale.

*lib. 15. de Trin. cap. 19. a med. t. 3.

¶ 2. Præterea, Nullum nomen perſonale convenit eſſentiæ divinæ; Sed eſſentia divina eſt donum quod Pater dat Filio, ut patet per Hilar. * 8. de Trinit. Ergo donum non eſt nomen perſonale.

*lib. 8. circ. medium & paul p. ſt.

¶ 3. Præterea Secundum Damaſc. (lib. 3. de fid. orth. c. 21.) *nihil eſt ſubiectum aut ſerviens in divinis perſonis*. Sed *donum* importat quandam ſubiectionem & ad eum cui datur, & ad eum à quo datur: Ergo *donum* non eſt nomen perſonale.

†Colligitur ex l. 4. c. 19. à med. & l. 3. c. 21.

¶ 4. Præterea, † *donum* importat reſpectum ad creaturam, & ita videtur de Deo dici ex tempore. Sed nomina perſonalia dicuntur de Deo ab æterno, ut *Pater* & *Filius*: Ergo *donum* non eſt nomen perſonale.

Sed contra eſt, quod Auguſt. * dicit 15. de Trin. (cap. 19. *Sicut corpus carnis nihil aliud eſt quàm caro: ſic donum Spiritus ſancti nihil aliud eſt quàm Spiritus ſanct.* Sed Spiritus ſanctus eſt nomen perſonale: Ergo & *donum*.

*lib. 15. de Trin. cap. 19. à med. t. 3.

Concluſio.

Cùm perſona divina conveniat alicuius eſſe per originem, & habere à creatura rationali, non ex propria virtute; competit neceſſariò perſona divina donum eſſe, & dari.

Respondeo dicendum, quòd in nomine *doni* importatur aptitudo ad hoc quod donetur. Quod autẽ donatur, habet habitudinem & ad id à quo datur, & ad id cui datur: non enim daretur ab aliquo niſi eſſet eius, & ad hoc alicui datur, ut eius ſit. Perſona autem divina dicitur eſſe alicujus, vel ſecundum originem, ſicut Filius eſt patris, vel inquantum ab aliquo habetur; habere autem dicimur id quo libere poſſumus uti vel frui ut volumus: & per hunc modum divina perſona non poteſt haberi niſi a rationali creatura Deo coniuncta. Aliæ autem creaturæ moveri quidem poſſunt à divina perſona, non tamen ſic, quòd in poteſtate earũ

ſit

Digitized by Google

ſit frui divina perſona & uti effectu eius. Ad quod quandoque pertingit rationalis creatura: utputa cùm ſic fit particeps divini Verbi & procedentis amoris, ut poſſit liberè Deum verè cognoſcere & rectè amare: Unde ſola creatura rationalis poteſt habere divinam perſonam: Sed ad hoc quod ſic eam habeat non poteſt propria virtute pervenire, unde oportet quòd hoc ei deſuper detur, hoc enim dari nobis dicitur quod aliunde habemus. Et ſic divinæ perſonæ competit *dari* & *eſſe donum*.

Ad primum ergo dicendum, quòd nomen doni, importat diſtinctionem perſonalem, ſecundum quod *donum* dicitur eſſe alicujus per originem: Et tamen Spiritus ſanctus dat ſeipſum, inquantum eſt ſuipſius, ut potens ſe uti, vel potiùs frui: ſicut & homo liber dicitur eſſe ſui ipſius. Vel dicendum, & meliùs, quòd *donum* oportet eſſe aliquo modo dantis; Sed hoc, *eſſe huius*, dicitur multipliciter. Uno modo per modum identitatis, ſicut dicit Auguſtin. ſuper Ioan. (Tract. 29.) *Quid tam tuum eſt quàm tu?* & ſic *donum* non diſtinguitur à dante, ſed ab eo cui datur; & ſic dicitur quod Spirit. ſanct. dat ſe. Alio modo dicitur aliquid eſſe alicuius: ut poſſeſſio vel ſervus; & ſic oportet quòd donum eſſentialiter diſtinguatur à dante; & ſic *donum* Dei eſt aliquid creatum. Tertiò modo dicitur *hoc eſſe huius* per originem tantùm; & ſic Filius eſt Patris, & Spiritus ſanctus utriuſque. Inquantum ergo *donum* hoc modo dicitur eſſe dantis, ſic diſtinguitur à dante perſonaliter, & eſt nomen perſonale.

Ad secundum dicendum; quòd eſſentia dicitur eſſe donum Patris primo modo: quia eſſentia eſt Patris per modum identitatis.

Ad tertium dicendum, quòd *donum* ſecundum quod eſt nomen perſonale in divinis, non importat ſubjectionem, ſed
In corp. art. originem tantùm in comparatione ad dantem: In comparatione verò ad eum cui datur, importat liberum uſum, vel fruitionem, ut dictum * eſt.

Ad quartum dicendum, quòd *donum* non dicitur ex eo quod actu datur, ſed inquantum habet aptitudinem ut poſſit dari: unde ab æterno divina perſona dicitur *donum*, licèt ex
** qu. 29. art. 4. & q. 34. art. 3. ad 1.* tempore detur. Nec tamen per hoc, quod importatur reſpectus ad creaturam, oportet quòd ſit eſſentiale, ſed quod aliquid eſſentiale in ſuo intellectu includatur; ſicut eſſentia includitur in intellectu perſonæ, ut ſupra dictum * eſt. (qu. 29. art. 4. & qu. 34. art. 3.)

Articulus II.

Vtrum donum ſit proprium nomen Spiritus ſancti.

1. d. 18. art. 2. Et ver. q. 7. art. 3. 5. Ad secundum ſic proceditur. Videtur quòd *donum* non ſit proprium nomen Spiritus ſancti. *Donum* enim dicitur ex eo quod datur. Sed ſicut dicitur Iſa. 9. *Filius datus eſt nobis*: ergo eſſe donum convenit Filio, ſicut Spiritui ſancto.

¶ 2. Præterea, Omne nomen proprium alicuius perſonæ ſignificat aliquam eius proprietatem, ſed hoc nomen, *donum*, non ſignificat proprietatem aliquam Spiritus ſancti: Ergo *donum* non eſt proprium nomen Spiritus ſancti.

¶ 3. Præterea, Spiritus ſanctus poteſt dici ſpiritus alicuius hominis: ſed non poteſt dici donum alicuius hominis, ſed ſolùm donum Dei. Ergo *donum* non eſt propriũ nomen Spiritus ſancti.

** lib. 4. de Trin. cap. 10. à medio tom. 3.* Sed contra eſt, quod Auguſt. dicit in * 4. de Trinit. (c. 20.) *Sicut natum eſſe eſt Filio à Patre eſſe; ita Spiritum ſanctum donum Dei eſſe eſt à Patre & Filio procedere.* Sed Spiritus ſanctus ſortitur proprium nomen inquantum procedit à Patre & Filio: Ergo & donum eſt proprium nomen Spiritus ſancti.

Conclusio.

Cùm Spiritus ſanctus procedat in divinis ut amor, donum eſt ei proprium nomen & perſonale.

Respondeo dicendum, quòd *donum* ſecundum quod perſonaliter ſumitur in divinis, eſt proprium nomen Spiritus ſancti.

Ad cuius evidentiam ſciendum, eſt quòd donum propriè eſt *datio irreddibilis*, ſecundum Philoſophum, id eſt, quod non datur intentione retributionis; & ſic importat *gratuitam donationem*. Ratio autem gratuitæ donationis eſt amor: ideo enim damus gratis alicui aliquid, quia volumus ei bonum. Primum ergo quod damus ei, eſt amor quo volumus ei bonum: Unde manifeſtum eſt; quòd amor habet rationem primi boni, per quod omnia dona gratuita donantur. Unde, cùm Spiritus ſanctus pro-
** qu. 37. art. 1.* cedat ut amor (ſicut iam dictum * eſt) procedit in ratione doni
† lib. 15. de Trin. c. 19. ante medium tom. 3. primi. Vnde dicit Auguſt. † 15. de Trinit. (cap. 24.) quod *per donum quod eſt Spiritus ſanctus, multa propria dona dividuntur membris Chriſti.*

Ad primum ergo dicendum, quòd ſicut Filius, quia procedit per modum Verbi, quod de ratione ſua habet quod ſit ſimilitudo ſui principij dicitur propriè imago, licèt etiam Spiritus ſanctus ſit ſimilis Patri: ita etiam Spiritus ſanctus, quia a Patre procedit ut amor, dicitur propriè *donum*, licèt etiam Filius detur. Hoc enim ipſum quòd Filius datur, eſt ex Patris amore; ſecundum illud Ioan. 3. *Sic Deus dilexit mundum, ut Filium ſuum unigenitum daret.*

Ad secundum dicendum, quod in nomine *doni* importatur quod ſit dantis per originem: Et ſic importatur proprietas originis Spiritus ſancti, quæ eſt proceſſio.

Ad tertium dicendum, quòd *donum* antequam detur eſt tantùm dantis: ſed poſtquam datur, eſt eius cui datur. Quia igitur *donum* non importat dationem in actu; non poteſt dici quod ſit donum hominis, ſed donum Dei dantis. Cùm autem iam datum eſt, tunc hominis eſt vel ſpiritus vel datum.

QUÆSTIO XXXIX.

De perſonis ad eſſentiam relatis, in octo articulos diviſa.

Post ea quæ de perſonis divinis abſolutè tractata ſunt, conſiderandum reſtat de perſonis in comparatione ad eſſentiam, & ad proprietates, & ad actus notionales; & de comparatione ipſarum adinvicem.

Quantum igitur ad primum horum, octo quæruntur:

¶ Primò, utrum eſſentia in divinis ſit idem quod perſona.

¶ Secundò, utrum dicendum ſit quòd tres perſonæ ſint unius eſſentiæ.

¶ Tertiò, utrum nomina eſſentialia prædicanda ſint de perſonis in plurali, vel in ſingulari.

¶ Quartò, utrum adiectiva notionalia, aut verba, vel participia, prædicari poſſint de nominibus eſſentialibus concretivè acceptis.

¶ Quintò, utrum prædicari poſſint de nominibus eſſentialibus in abſtracto acceptis.

¶ Sextò, utrum nomina perſonarum prædicari poſſint de nominibus eſſentialibus concretis.

¶ Septimò, utrum eſſentialia attributa ſint appropianda perſonis.

¶ Octavò, quod attributum cuique perſonæ debeat appropiari.

Articulus Primus.

Vtrum in divinis eſſentia ſit idem quod perſona.

Ad primum ſic proceditur. Videtur quòd in divinis eſſentia non ſit idem quod perſona. In quibuſcumque enim eſ- *Supr. q. 3. art. 3. Et 1. d. 34. q. 1. ar. 1.*
ſentia eſt idem quod perſona, ſeu ſuppoſitum, oportet quòd ſit tantum unum ſuppoſitum unius naturæ, ut patet in omnibus ſubſtantiis ſeparatis: eorum enim quæ ſunt idem re, unum multiplicari non poteſt quin multiplicetur & reliquum. Sed in divinis eſt una eſſentia, & tres perſonæ, ut ex * ſuprà dictis patet: ** qu. 30. art. 2 & quæſt. 28. art. 3.*
(qu. 28. a. 3, & qu. 30. a. 2.) Ergo eſſentia non eſt idem quod perſona.

¶ 2. Præterea, affirmatio & negatio non verificantur ſimul de eodem: Sed affirmatio & negatio verificantur de eſſentia & perſona, nam perſona eſt diſtincta, eſſentia verò non eſt diſtincta. Ergo perſona & eſſentia non ſunt idem.

¶ 3. Præterea, Nihil ſubjicitur ſibiipſi. Sed perſona ſubjicitur eſſentiæ: Unde *ſuppoſitum* vel *hypoſtaſis* nominatur. Ergo perſona non eſt idem quod eſſentia.

Sed contra eſt, quod Auguſt. * dicit 7. de Trinit. (cap. 2.) ** lib. 7. de Trin. c. 6. circa princip. tom. 3.*
Cùm dicimus perſonam Patris, non aliud dicimus quàm ſubſtantiam Patris.

Conclusio.

Cùm perſona ſit relatio ſubſiſtens in divina natura idem realiter eſt quod divina eſſentia; diſtinguuntur tamen perſonæ divinæ inter ſe realiter, ratione oppoſitæ realis relationis.

Respondeo dicendum, quòd conſiderantibus divinam ſimplicitatem, quæſtio iſta in manifeſto habet veritatem. Oſten- ** qu. 3. art. 3.*
ſum * eſt enim ſuprà, (qu. 3. a. 3.) quod divina ſimplicitas hoc requirit, quòd in Deo ſit idem eſſentia & ſuppoſitũ; quod in ſubſtantiis intellectualibus nihil eſt aliud quàm perſona. Sed difficultatem videtur ingerere, quòd multiplicatis perſonis divinis, eſſentia retinet unitatem. Et quia, ut Boet. * dicit, (lib. 1. ** Boet. lib. de Trin. non procul à fine.*
de Trin.) *Relatio multiplicat perſonarum Trinitatem*; poſuerunt aliqui hoc modo in divinis differre eſſentiam & perſonam, quo & relationes dicebant eſſe aſſiſtentes; conſiderantes in relationibus ſolùm quod *ad alterum* ſunt, & non quod res ſunt. Sed (ſi- *† qu. 28. art. 2.*
cut ſuprà † oſtenſum eſt) ſicut relationes in rebus creatis accidentaliter inſunt, ita in Deo ſunt ipſa eſſentia divina: Ex quo ſequitur, quòd in Deo non ſit aliud eſſentia, quàm perſona ſecundum rem, & tamen quod perſonæ realiter ab invicem diſtinguantur; perſona enim (ut dictum eſt * ſuprà) ſignificat rela- ** qu. 29. art. 4.*
tionem prout eſt ſubſiſtens in natura divina. Relatio autem ad eſſentiam comparata non differt re, ſed ratione tantum: comparata autem ad oppoſitam relationem, habet virtute oppoſitionis realem diſtinctionem. Et ſic remanet una eſſentia & tres perſonæ.

Ad primum ergo dicendum, quòd in creaturis non poteſt eſſe diſtinctio ſuppoſitorum per relationes, ſed oportet quod ſit per eſſentialia principia; quia relationes non ſunt ſubſiſtentes in creaturis: In divinis autem relationes ſunt ſubſiſtentes, & ideo ſecundum quod habent oppoſitionem adinvicem, poſſunt diſtinguere ſuppoſita; neque tamen diſtinguitur eſſentia; quia relationes ipſæ non diſtinguuntur ab invicem ſecundum quod ſunt realiter idem cum eſſentia.

Ad secundum dicendum, quod inquantum eſſentia & perſona in divinis differunt ſecundũ intelligentiæ rationem, ſequitur quod aliquid poſſit affirmari de uno quod negatur de altero: & per conſequens quod ſuppoſito uno non ſupponatur alterum.

Ad tertium dicendum, quòd rebus divinis nomina imponimus ſecundum modum rerum creatarum, ut ſupra dictum eſt: Et quia naturæ rerum creatarum individuantur per materiam quæ ſubjicitur naturæ ſpeciei, inde eſt quod individua dicuntur *ſubiecta*, vel *ſuppoſita*, vel *hypoſtaſes*. Et propter hoc etiam divinæ perſonæ *ſuppoſita* vel *hypoſtaſes* nominantur, non quod ibi ſit aliqua ſuppoſitio vel ſubjectio ſecundum rem.

Articulus II.

Vtrum ſit dicendum, tres perſonas eſſe unius eſſentiæ.

Ad secundum ſic proceditur. Videtur quòd non ſit dicen- *1. d. 34. q. 1. art. 2.*
dum, *tres perſonas eſſe unius eſſentiæ*. Dicit enim Hilarius in

* in fine 4. fol. à princ. numerati.

* lib. de Synodis, quòd *Pater & Filius & Spiritus ſanctus ſunt quidem per ſubſtantiam tria; per conſonantiam verò, unum.* Sed ſubſtantia Dei eſt ejus eſſentia. Ergo tres Perſonæ non ſunt unius eſſentiæ.

† Cap. 1. parum à princip. & paulò poſt idem repetitur.

¶ 2. Præterea, Non eſt affirmandum aliquid de divinis quod auctoritate Scripturæ Sacræ non eſt expreſſum, ut patet per † Dion. 1. cap. de di. no. Sed nunquam in Scriptura Sacra exprimitur, quod Pater & Filius & Spiritus ſanctus ſunt unius eſſentiæ. Ergo hoc non eſt aſſerendum.

¶ 3. Præterea, Natura divina eſt idem quod eſſentia: Sufficeret ergo dicere, quod tres Perſonæ ſunt *unius naturæ*.

¶ 4. Præterea, Non conſuevit dici quod Perſona ſit eſſentiæ, ſed magis quod eſſentia ſit Perſonæ. Ergo neque convenienter videtur dici quod tres Perſonæ ſunt *unius eſſentiæ*.

† lib. 7. de Trin. c. 6. paulo poſt medium tom. 3.

¶ 5. Præterea, Auguſt. † dicit quòd non dicimus tres Perſonas eſſe ex una eſſentia, ne intelligatur in divinis aliud eſſe eſſentia & Perſona. Sed ſicut præpoſitiones ſunt tranſitivæ, ita & obliquæ. Ergo pari ratione non eſt dicendum, quòd tres Perſonæ ſunt *unius eſſentiæ*.

† lib. de Synodo tertio fol. à pri. lib.

¶ 6. Præterea, Id quod poteſt eſſe erroris occaſio, non eſt in divinis dicendum. Sed cùm dicuntur tres Perſonæ *unius eſſentiæ*, vel *ſubſtantiæ*, datur erroris occaſio: Quia, ut Hilarius dicit in † lib. de Synodis, (ad can. 27.) *una ſubſtantia Patris & Filij prædicata; aut unum qui duas nuncupationes habet, ſubſiſtentem ſignificat: aut diviſam unam ſubſtantiam duas imperfectas feciſſe ſubſtantias; aut tertiam priorem ſubſtantiam, quæ à duobus & uſurpata ſit & aſſumpta.* Non eſt ergo dicendum; tres Perſonas eſſe unius ſubſtantiæ.

† lib. 3. cont. Maximinum c. 14. ante med. tom. 6.

Sed contra eſt, quòd Auguſt. dicit in † lib. 3. contra Maximinum, quòd hoc nomen *Homouſion*, quod in Concilio Nicæno adverſus Arrianos firmatum eſt, idem ſignificat quod tres Perſonas eſſe *unius eſſentiæ*.

Concluſio.

Eſſentia divina, cùm in divinis ſignificetur ut forma, erit una trium Perſonarum, quæ tres erunt unius eſſentiæ.

† q. 13. ar. 1. & 11.

Reſpondeo dicendum, quòd (ſicut ſuprà dictum eſt †) intellectus noſter res divinas nominat, non ſecundum modum earum, quia ſic eas cognoſcere non poteſt, ſed ſecundum modum in rebus creatis inventum. Et quia in rebus ſenſibilibus, à quibus intellectus noſter ſcientiam capit, natura alicuius ſpeciei per materiam individuatur; & ſic, natura ſe habet ut forma, individuum autem ut ſuppoſitum formæ, propter hoc, etiam in divinis, quantum ad modum ſignificandi, eſſentia ſignificatur ut forma trium perſonarum. Dicimus autem in rebus creatis formam quamcunque eſſe ejus cuius eſt forma; ſicut ſanitatem vel pulchritudinem, hominis alicuius: Rem autem habentem formam non dicimus eſſe formæ, niſi cum adiectione alicuius adiectivi, quod deſignat illam formam. Ut cum dicimus. *Iſta mulier eſt egregiæ formæ, Iſte homo eſt perfectæ virtutis.* Et ſimiliter quia in divinis multiplicatis perſonis non multiplicatur eſſentia; dicimus unam eſſentiam eſſe trium perſonarum; & tres perſonas unius eſſentiæ, ut intelligantur iſti genitivi conſtrui in deſignatione formæ.

Ad primum ergo dicendum, quòd *ſubſtantia* ibi ſumitur pro hypoſtaſi, & non pro eſſentia.

Ad ſecundum dicendum, quòd licèt tres Perſonas eſſe *unius eſſentiæ*, non inveniatur in ſacra Scriptura per hæc verba: invenitur tamen quantum ad hunc ſenſum, ſicut ibi (Ioan. 10.) *Ego & Pater unum ſumus*. Et (Ioan. 14.) *Ego in Patre, & Pater in me eſt.* Et per multa alia haberi poteſt idem.

Ad tertium dicendum, quod quia natura deſignat principium actus, eſſentia verò ab eſſendo dicitur; poſſunt dici aliqua *unius naturæ* quæ conveniunt in aliquo actu, ſicut omnia calefacientia: ſed *unius eſſentiæ* dici non poſſunt, niſi quorum eſt unum eſſe. Et ideo magis exprimitur unitas divina per hoc quod dicitur quod tres Perſonæ ſunt *unius eſſentiæ*, quam ſi diceretur quod ſunt *unius naturæ*.

Ad quartum dicendum, quòd forma abſolutè accepta conſuevit ſignificari ut ejus cuius eſt forma, ut *virtus Petri*; E converſò autem, res habens formam aliquam non conſuevit ſignificari ut ejus, niſi cum volumus determinare ſive deſignare formam; & tunc requiruntur duo genitivi, quorum unus ſignificet formam, & alius determinationem formæ; ut ſi dicatur, *Petrus eſt magnæ virtutis.* Vel etiam requiritur unus genitivus habens vim duorum genitivorum; ut cum dicitur, *vir ſanguinum eſt iſte*, id eſt, effuſor multi ſanguinis. Quia igitur eſſentia divina ſignificatur ut forma reſpectu perſonæ, convenienter eſſentia perſonæ dicitur, non autem econverſò, niſi aliquid addatur ad deſignationem eſſentiæ, ut ſi dicatur quod Pater eſt *perſona divinæ eſſentiæ*, vel quod *tres perſonæ ſunt unius eſſentiæ*.

Ad quintum dicendum, quòd hæc præpoſitio, ex, vel de, non deſignat habitudinem cauſæ formalis, ſed magis habitudinem cauſæ efficientis, vel materialis. Quæ quidem cauſæ in omnibus diſtinguuntur ab his quorum ſunt cauſæ: Nihil enim eſt ſua materia, neque aliquid eſt ſuum principium activum. Aliquid tamen eſt ſua forma, ut patet in omnibus rebus immaterialibus. Et ideò per hoc quod dicimus, *tres perſonas unius eſſentiæ*, ſignificando eſſentiam in habitudine formæ; non oſtenditur aliud eſſe eſſentia quàm perſona, quod oſtenderetur ſi diceremus *tres perſonas ex eadem eſſentia*.

† lib. de Synod. in ult. fol. ante finē ibid.

Ad ſextum dicendum, quòd ſicut Hilar. * dicit in lib. de Synodis: (verſus finem) *Malè ſanctis rebus præiudicatur, ſi, quia non ſanctæ à quibuſdam habentur, eſſe non debeant. Malè intelligitur Homouſion, quid ad me bene intelligentem?* Et ſupra: *Sit ergo una ſubſtantia ex una geniti proprietate*; non ſit autem ex portione, aut ex unione, aut ex communione.

Articulus III.

Utrum nomina eſſentialia prædicentur ſingulariter de tribus perſonis. 1. d. 42. ar. 2. 1. Et Eccē. Trin q. 1. art. 4.

Ad tertium ſic proceditur. Videtur quod nomina eſſentialia (ut hoc nomen Deus) non prædicentur ſingulariter de tribus perſonis, ſed pluraliter. Sicut enim *homo* ſignificatur ut habens humanitatem, ita Deus ſignificatur ut habens deitatem: Sed tres perſonæ ſunt tres habentes deitatem: Ergo tres perſonæ ſunt tres dij.

¶ 2. Præterea, Gen. 1. ubi dicitur, *In principio creavit Deus cælum & terram*, Hebraica veritas habet; *Elohim*; quod poteſt interpretari *dij* ſive *Iudices*: Ex hoc dicitur propter pluralitatem perſonarum: Ergo tres perſonæ ſunt plures dij, & non unus Deus.

¶ 3. Præterea, Hoc nomen, *res* (cum abſolutè dicatur) videtur ad ſubſtantiam pertinere. Sed hoc nomen pluraliter prædicatur de tribus perſonis. Dicit enim Auguſt. in † lib. de doct. Chriſtiana (lib. 1. cap. 5.) *Res quibus fruendum eſt, ſunt Pater & Filius & Spiritus ſanctus.* Ergo & alia nomina eſſentialia pluraliter prædicari poſſunt de tribus perſonis. † lib. 1. de doctr. Chriſtianæ c. 5. tom. 3.

¶ 4. Præterea, Sicut hoc nomen *Deus* ſignificat habentem deitatem: ita hoc nomen *perſona*, ſignificat ſubſiſtentem in natura aliqua intellectuali; Sed dicimus *tres perſonas*: Ergo eadem ratione dicere poſſumus *tres Deos*.

Sed contra eſt, quod dicitur Deuter. 6. *Audi Iſraël, Dominus Deus tuus, Deus unus eſt.*

Concluſio.

Nomina eſſentialia ſubſtantiva in divinis, in ſingulari tantùm prædicantur de perſonis, nomina verò adiectiva in plurali tantum.

Reſpondeo dicendum, quod nominum eſſentialium quædam ſignificant eſſentiam ſubſtantivè, quædam verò adiectivè. Ea quidem quæ ſubſtantivè eſſentiam ſignificant, prædicantur de tribus perſonis ſingulariter tantum, & non pluraliter. Quæ verò adiectivè eſſentiam ſignificant; prædicantur de tribus perſonis in plurali. Cuius ratio eſt, quia nomina ſubſtantiva ſignificant aliquid per modum ſubſtantiæ: nomina verò adiectiva ſignificant aliquid per modum accidentis quod inhæret ſubiecto: Subſtantia autem ſicut per ſe habet *eſſe*, ita per ſe habet unitatem vel multitudinem; unde & ſingularitas vel pluralitas nominis ſubſtantivi attenditur ſecundum formam ſignificatam per nomen. Accidentia autem ſicut *eſſe* habent in ſubiecto, ita ex ſubiecto ſuſcipiunt unitatem, vel multitudinem; & ideo in adiectivis attenditur ſingularitas & pluralitas ſecundum ſuppoſita. In creaturis autem non invenitur una forma in pluribus ſuppoſitis, niſi unitate ordinis, ut forma multitudinis ordinatæ: Unde nomina ſignificantia talem formam, ſi ſint ſubſtantiva, prædicantur de pluribus in ſingulari, non autem ſi ſint adiectiva. Dicimus enim quod multi homines ſunt collegium vel exercitus, aut populus: dicimus tamen quod plures homines ſunt collegiati. In divinis autem eſſentia divina ſignificatur per modum formæ, ut dictum eſt *, quæ quidem ſimplex eſt & maximè una, ut ſuprà † oſtenſum eſt: Unde nomina ſignificantia divinam eſſentiam ſubſtantivè, ſingulariter & non pluraliter de tribus perſonis prædicantur. Hæc igitur eſt ratio quare Socratem & Platonem & Ciceronem dicimus *tres homines*, Patrem autem & Filium & Spiritum ſanctum non dicimus *tres Deos*, ſed *unum Deum*: quia in tribus ſuppoſitis humanæ naturæ ſunt tres humanitates; in tribus autem perſonis eſt una divina eſſentia. Ea verò quæ ſignificant eſſentiam adiectivè, prædicantur pluraliter de tribus, propter pluralitatem ſuppoſitorum: Dicimus enim *tres exiſtentes, vel tres ſapientes*, aut *tres æternos & increatos & immenſos*, ſi adiectivè ſumantur. Si verò ſubſtantivè ſumantur; dicimus *unum increatum, immenſum & æternum*, ut Athanaſius * dicit.

* q. 3. ar. 3. † q. 3. a. 7 & q. 11. ar. 4.

* In ſymbolo ſuo fidei.

Ad primum ergo dicendum quòd licèt *Deus* ſignificet habentem deitatem, eſt tamen alius modus ſignificandi; nam *Deus* dicitur ſubſtantivè, ſed *habens deitatem* dicitur adiectivè. Unde licèt ſint *tres habentes deitatem*; non tamen ſequitur quòd ſint *tres dij*.

Ad ſecundum dicendum, quòd diverſæ linguæ habent diverſum modum loquendi. Unde ſicut propter pluralitatem ſuppoſitorum Græci dicunt *tres hypoſtaſes*: ita & in Hebræo dicitur pluraliter *Elohim*. Nos autem non dicimus pluraliter neque *Deos* neque *ſubſtantias*, ne pluralitas ad ſubſtantiam referatur.

Ad tertium dicendum, quòd hoc nomen, *res*, eſt de tranſcendentibus. Unde ſecundum quod pertinet ad relationem, pluraliter prædicatur in divinis: ſecundum verò quod pertinet ad ſubſtantiam, ſingulariter prædicatur. Unde Auguſt. dicit ibidem, quòd *eadem Trinitas quadam ſumma res eſt*.

Loco citato in argum.

Ad quartum dicendum, quòd forma ſignificata per hoc nomen, perſona; non eſt eſſentia vel natura, ſed perſonalitas: Unde cùm ſint tres perſonalitates, id eſt tres perſonales proprietates in Patre & Filio & Spiritu ſancto, non ſingulariter, ſed pluraliter prædicatur de tribus.

Articulus IV.

Utrum nomina eſſentialia concreta poſſint ſupponere pro perſona. 1. d. 4. q. 2. art. 2.

Ad quartum ſic proceditur. Videtur quòd nomina eſſentialia cōcretiva nō poſsūt ſupponere pro perſona, ita quod hæc

Digitized by Google

hæc ſit vera, *Deus genuit Deum*; Quia (ut ſophiſtæ dicunt) terminus ſingularis idem ſignificat & ſupponit. Sed hoc nomen, *Deus* videtur eſſe terminus ſingularis, cùm pluraliter prædicari non poſſit, ut dictum * eſt: Ergo, cùm ſignificet eſſentiam, videtur quòd ſupponat pro eſſentia, & non pro perſona.

* Artic. præced. & q. 13. art. 9.

¶ 2. Præterea, Terminus in ſubiecto poſitus non reſtringitur per terminum poſitum in prædicato ratione ſignificationis, ſed ſolùm ratione temporis conſignificati. Sed cum dico, *Deus creat*, hoc nomen, *Deus*, ſupponit pro eſſentia: Ergo cùm dicitur, *Deus genuit*, non poteſt iſte terminus, *Deus*, ratione prædicati notionalis ſupponere pro perſona.

¶ 3. Præterea, Si hæc eſt vera, *Deus genuit*, quia Pater generat, pari ratione, hæc erit vera, *Deus non generat*, quia Filius non generat. Ergo eſt *Deus generans*, & *Deus non generans*. Et ita videtur ſequi quòd ſint duo dij.

¶ 4. Præterea, Si Deus genuit Deum, aut ſe Deum, aut alium Deum: Sed non ſe Deum, quia ut Aug. dicit in * 1. de Trinit. *nulla res generat ſe ipſam*. Neque alium Deum, quia non eſt niſi unus Deus: Ergo hæc eſt falſa, *Deus genuit Deum*.

* lib. 1. de Trin. c. 1. ante medium, tom. 3.

¶ 5. Præterea, Si Deus genuit Deum, aut Deum qui eſt Deus Pater, aut Deum qui non eſt Deus Pater. Si Deum qui eſt Deus Pater; Ergo Deus Pater eſt genitus. Si Deum qui non eſt Deus Pater: Ergo Deus eſt qui non eſt Deus Pater; quod eſt falſum. Non ergo poteſt dici quod *Deus genuit Deum*.

SED CONTRA eſt, quod in Symbolo dicitur, *Deum de Deo*.

CONCLUSIO.

Nomina eſſentialia in divinis concreta nonnunquam pro eſſentia, aliquando pro una perſona, nonnunquam etiam pro tribus ſupponunt perſonis, ſecundum quod adiungitur nomen ad eſſentiam, ſeu perſonam ſpectans.

RESPONDEO dicendum, quòd quidam dixerunt, quòd hoc nomen, *Deus*, & ſimilia propriè ſecundum ſuam naturam ſupponunt pro eſſentia, ſed ex adiuncto notionali trahuntur ad ſupponendum pro perſona. Et hæc opinio proceſſiſſe videtur ex conſideratione divinæ ſimplicitatis, quæ requirit quod in Deo idem ſit *habens*: & *quod habetur*; & ſic; habens deitatem (quod ſignificat hoc nomen, *Deus*,) eſt idem quod deitas. Sed in proprietatibus locutionum, non tantum attendenda eſt res ſignificata, ſed etiam modus ſignificandi. Et ideo, quia hoc nomen, *Deus*, ſignificat divinam eſſentiam, ut in habente ipſam, ſicut hoc nomen, *homo*, humanitatem ſignificat in ſuppoſito: alij melius dixerunt, quòd hoc nomen, *Deus*, ex modo ſignificandi habet ut propriè poſſit ſupponere pro perſona, ſicut hoc nomen, *homo*. Quandoque ergo hoc nomen, *Deus*, ſupponit pro eſſentia, ut cum dicitur, *Deus creat*, quia hoc prædicatum competit ſubiecto ratione formæ ſignificatæ, quæ eſt deitas: Quandoque verò ſupponit perſonam: vel unam tantum, ut cùm dicitur, *Deus generat*: vel duas, ut cùm dicitur, Deus ſpirat: vel tres, ut cum dicitur *Regi ſæculorum immortali, inviſibili, ſoli Deo*, &c. * 1. Timoth. 1.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd hoc nomen, *Deus*, licet conveniat cum terminis ſingularibus in hoc quòd forma ſignificata non multiplicatur: convenit tamen cum terminis communibus in hoc quod forma ſignificata invenitur in pluribus ſuppoſitis. Unde non oportet quod ſemper ſupponat pro eſſentia quam ſignificat.

AD SECUNDUM dicendum, quòd objectio illa procedit contra illos qui dicebant, quod hoc nomen, Deus, non habet naturalem ſuppoſitionem pro perſona.

AD TERTIUM dicendum, quòd aliter ſe habet hoc nomen, *Deus*, ad ſupponendum pro perſona, quàm hoc nomen, homo. Quia enim forma ſignificata per hoc nomen, *homo*, id eſt, humanitas realiter dividitur in diverſis ſuppoſitis: per ſe ſupponit pro perſona, etiamſi nihil addatur quod determinet ipſum ad perſonam quæ eſt ſuppoſitum diſtinctum. Unitas autem ſive communitas humanæ naturæ non eſt ſecundum rem, ſed ſolùm ſecundum conſiderationem; unde iſte terminus, *homo*, non ſupponit pro natura communi, niſi propter exigentiam alicujus additi; ut cum dicitur, *Homo eſt ſpecies*. Sed forma ſignificata per hoc nomen, *Deus*, ſcilicet eſſentia divina, eſt una & communis ſecundum rem: unde per ſe ſupponit pro natura communi, ſed ex adjuncto determinatur eius ſuppoſitio ad perſonam. Unde cum dicitur, *Deus generat*: ratione actus notionalis ſupponit hoc nomen, *Deus*, pro perſona Patris. Sed cùm dicimus, *Deus non generat*, nihil additur quod determinet hoc nomen ad perſonam Filij, unde datur intelligi quòd generatio repugnet divinæ naturæ. Sed ſi addatur aliquid pertinens ad perſonam Filij, vera erit locutio, ut ſi dicatur, *Deus genitus non generat*. Unde etiam non ſequitur quòd eſt *Deus generans*, & *Deus non generans*: niſi ponatur aliquid pertinens ad perſonam: ut puta ſi dicamus, *Pater eſt Deus generans*, & *Filius eſt Deus non generans*: & ita non ſequitur quòd ſint plures dij, quia Pater & Filius ſunt unus Deus, ut dictum * eſt.

* Artic. præced.

AD QUARTUM dicendum, quòd hæc eſt falſa, *Pater genuit ſe Deum*: quia *ly ſe* (cùm ſit reciprocum) refert idem ſuppoſitum. Neque eſt contrarium quod Aug. † dicit * ad Maxim. quod *Deus Pater genuit alterum ſe*. Quia *ly ſe*, vel eſt caſus ablativi, ut ſit ſenſus, *genuit alterum à ſe*: vel facit relationem ſimplicem, & ſic refert identitatem naturæ, ſed eſt impropria vel emphatica locutio: ut ſit ſenſus, *genuit alterum ſimillimum ſibi*. Similiter & hæc eſt falſa. *Genuit alium Deum*: quia licèt Filius ſit alius à Patre (ut ſupra dictum * eſt) non tamen eſt dicendum, quòd ſit *alius Deus*, quia intelligeretur quòd hoc adiectivum, *alius* poneret rem ſuam circa ſubſtantivum, quod eſt Deus; & ſic ſignificaretur diſtinctio deitatis. Quidam tamen concedunt iſtam, *Genuit alium Deum*, ita quod *ly alius* ſit ſubſtantivum, & *ly Deus*, appoſitivè conſtruatur cum eo; ſed hic eſt improprius modus loquendi, & evitandus ne detur occaſio erroris.

† In epiſt. ad Maxim medicum, quæ eſt 66. paulo ant. med. tom. 2.

† in 3. ſ. art. 2.

AD QUINTUM dicendum, quod hæc eſt falſa, *Deus genuit Deum, qui eſt Deus Pater*. Quia cum *ly* (*Pater*) appoſitivè conſtruatur cum *ly* (Deus) reſtringit ipſum ad ſtandum pro perſona Patris, ut ſit ſenſus, *genuit Deum qui eſt ipſe Pater*: & ſic Pater eſſet genitus; quod eſt falſum. Unde negativa eſt vera, *genuit Deum qui non eſt Deus Pater*. Si tamen intelligeretur conſtructio non eſſe appoſitiva, ſed aliquod eſſe interponendum; tunc è converſo affirmativa eſſet vera, & negativa falſa, ut ſit ſenſus, *genuit Deum, qui eſt Deus, qui eſt Pater*. Sed hæc eſt extorta expoſitio. Unde melius eſt quod ſimpliciter affirmativa negetur, & negativa concedatur. Præpoſitivus tamen dixit, quod tam negativa quàm affirmativa eſt falſa; quia hoc relativum, qui, in affirmativa poteſt referre ſuppoſitum; ſed in negativa refert & ſignificatum & ſuppoſitum: Unde ſenſus affirmativæ eſt, quòd *eſſe Deum Patrem* conveniat perſonæ Filij; negativæ verò ſenſus eſt, quod *eſſe Deum Patrem* non tantùm removeatur à perſona Filij, ſed etiam à Divinitate eius. Sed hoc irrationabile videtur, cùm ſecundum Philoſophum *, de eodem de quo eſt affirmatio, poſſit etiam eſſe negatio.

* lib. 2. περὶ ἑρμ. ex c. ult. tom. 1.

ARTICULUS V.

Utrum nomina eſſentialia in abſtracto ſignificata poſſint ſupponere pro perſona.

AD QUINTUM ſic proceditur. Videtur quòd nomina eſſentialia in abſtracto ſignificata poſſunt ſupponere pro perſona, ita quod hæc ſit vera, *Eſſentia generat eſſentiam*. Dicit enim Aug. * 7. de Trinit. (cap. 1.) *Pater & Filius ſunt una ſapientia, quia una eſſentia: & ſigillatim ſapientia de ſapientia, ſicut eſſentia de eſſentia.*

1. d. 5. q. 1. art. 2.
* lib. 7. de Trin. c. 1. circa finem, & c. 2. in pr. tom. 3.

¶ 2. Præterea, Generatis nobis vel corruptis, generantur vel corrumpuntur ea quæ in nobis ſunt, Sed Filius generatur: ergo cùm eſſentia divina ſit in Filio, videtur quòd eſſentia divina generetur.

† q. 3. art. 3. & 4.

¶ 3. Præterea, Idem eſt Deus & eſſentia divina, ut ex ſupradictis (q. 3. a. 3.) patet. † Sed hæc eſt vera, *Deus generat Deum*, ſicut dictũ * eſt (a. præced.) Ergo hæc eſt vera. *Eſſentia generat eſſentiam*.

* Artic. præced.

¶ 4. Præterea, De quocumque prædicatur aliquid, poteſt ſupponere pro illo; Sed eſſentia divina eſt Pater: Ergo eſſentia poteſt ſupponere pro perſona Patris, & ſic eſſentia generat.

¶ 5. Præterea, eſſentia eſt *res generans*, quia eſt Pater qui eſt generans. Si igitur eſſentia non ſit generans; erit eſſentia *res generans & non generans*. Quod eſt impoſſibile.

¶ 6. Præterea, Auguſt. dicit in * 4. de Trinit. (cap. 20.) *Pater eſt principium totius deitatis*: ſed non eſt principium niſi generando vel ſpirando: Ergo Pater generat vel ſpirat deitatem.

* lib. 4. de Trin. c. 20. declinando ad finem tom. 3.

SED CONTRA eſt, quod Auguſt. dicit in † 1. de Trinit. (cap. 1.) quòd *nulla res generat ſeipſam*; Sed ſi eſſentia generat eſſentiam, non generat niſi ſeipſam, cùm nihil ſit in Deo quod diſtinguatur à divina eſſentia. Ergo eſſentia non generat eſſentiam.

† lib. 1. de Trin. c. 1. ante medium. tom. 3.

CONCLUSIO.

Eſſentialia nomina in abſtracto minimè pro perſona ſupponere poſſunt.

RESPONDEO dicendum, quòd circa hoc erravit Abbas Ioachim; aſſerens quod ſicut dicitur, *Deus genuit Deum*: ita poteſt dici quod *eſſentia genuit eſſentiam*; conſiderans quod propter divinam ſimplicitatem non eſt aliud Deus quàm divina eſſentia; Sed in hoc deceptus fuit: quia ad veritatem locutionum non ſolum oportet conſiderare res ſignificatas, ſed etiam modum ſignificandi, ut dictum * eſt. Licèt autem ſecundum rem ſit idem *Deus* quod *deitas*: non tamen eſt idem modus ſignificandi utrobique. Nam hoc nomen, *Deus*, quia ſignificat divinam eſſentiam ut in habente; ex modo ſuæ ſignificationis, naturaliter habet quod poſſit ſupponere pro perſona: & ſic ea quæ ſunt propria perſonarum, poſſunt prædicari de hoc nomine *Deus*, ut dicatur, quòd *Deus eſt genitus* vel *generans*, ſicut dictum eſt. † Sed hoc nomen *eſſentia*, non habet ex modo ſuæ ſignificationis quod ſupponat pro perſona, quia ſignificat eſſentiam ut formam abſtractam: Et ideo ea quæ ſunt propria perſonarum, quibus abinvicem diſtinguuntur, non poſſunt eſſentiæ attribui; ſignificaretur enim quod eſſet diſtinctio in eſſentia divina, ſicut eſt diſtinctio in ſuppoſitis.

Conc. Lat. ſub Innocent. III. c. 2. refertur in c. Damnamus, extra de ſumma Trinit.
* Artic. præced.
† Ibid.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd ad exprimendam unitatem eſſentiæ & perſonæ, ſancti Doctores aliquando expreſſiùs locuti ſunt quàm proprietas locutionis patiatur. Unde huiuſmodi locutiones non ſunt extendendæ, ſed exponendæ: ut ſcilicet nomina abſtracta exponantur per concreta, vel etiam per nomina perſonalia: ut, cùm dicitur, *eſſentia de eſſentia*, vel *ſapientia de ſapientia*, ſit ſenſus, *Filius qui eſt eſſentia & ſapientia, eſt de Patre, qui eſt eſſentia & ſapientia*. In his tamen nominibus abſtractis eſt quidam ordo attendendus, quia ea quæ pertinent ad actum, magis propinquè ſe habent ad perſonas, quia actus ſunt ſuppoſitorum: Unde minus impropria eſt iſta, *Natura de natura*, vel *Sapientia de ſapientia*, quam *Eſſentia de eſſentia*.

AD SECUNDUM dicendum, quòd in creaturis generatum non accipit naturam eandem numero quam generans habet, ſed aliã numero, quæ incipit in eo eſſe per generationem de novo, & deſinit eſſe per corruptionem & ideò generatur & corrumpitur per

Digitized by Google

accidens. Sed Deus genitus eandem naturam numero accipit, quam generans habet; & ideo natura divina in filio non generatur, neque per ſe, neque per accidens.

Ad tertium dicendum, quòd licèt Deus & divina eſſentia ſint idem ſecundum rem, tamen ratione alterius modi ſignificandi oportet loqui diverſimodè de utroque.

Ad quartum dicendum, quod eſſentia divina prædicatur de patre per modum identitatis, propter divinam ſimplicitatem: nec tamen ſequitur quòd poſſit ſupponere pro patre, propter diverſum modum ſignificandi. Ratio autem procederet in illis quorum unum prædicatur de altero, ſicut univerſale de particulari.

Ad quintum dicendum, quòd hæc eſt differentia inter nomina ſubſtantiva & adiectiva, quòd nomina ſubſtantiva ferunt ſuum ſuppoſitum; adiectiva verò non, ſed rem ſignificatam ponunt circa ſubſtantivum. Unde ſophiſtæ dicunt quòd nomina ſubſtantiva ſupponunt, adiectiva verò non ſupponunt, ſed copulant. Nomina igitur perſonalia ſubſtantiva poſſunt de eſſentia prædicari, propter identitatem rei: Neque ſequitur quod proprietas perſonalis diſtinctam determinet eſſentiam, ſed ponitur circa ſuppoſitum importatum per nomen ſubſtantivum. Sed notionalia & perſonalia adiectiva non poſſunt prædicari de eſſentia, niſi aliquo ſubſtantivo adiuncto: unde non poſſumus dicere quod *eſſentia eſt generans*; poſſumus tamen dicere quod *eſſentia eſt res generans*, vel *Deus generans*, ſi (*res*) & (*Deus*) ſupponant pro perſona, non autem ſi ſupponant pro eſſentia. Unde non eſt contradictio, ſi dicatur quod eſſentia eſt *res generans* & *res non generans*; quia primò (*res*) tenetur pro perſona, ſecundò pro eſſentia.

Ad sextum dicendum, quòd deitas inquantum eſt una in pluribus ſuppoſitis, habet quandam convenientiam cum forma nominis collectivi. Unde cùm dicitur, *pater eſt principium totius deitatis*, poteſt ſumi pro univerſitate perſonarum; inquantum, ſcilicet in omnibus perſonis divinis ipſe eſt principium. Nec oportet quod ſit principium ſui ipſius; ſicut aliquis de populo dicitur rector totius populi, non tamen ſui ipſius. Vel poteſt dici quòd *eſt principium totius deitatis*, non quia eam generet, & ſpiret, ſed quia eam generando & ſpirando communicat.

Articulus VI.

Utrum perſonæ poſſint prædicari de nominibus eſſentialibus.

1. d. 48. q. 2. ar. 1. ad 5.

AD SEXTUM ſic proceditur. Videtur, quòd perſonæ non poſſint prædicari de nominibus eſſentialibus concretis, ut dicatur *Deus eſt tres perſonæ*, vel *eſt Trinitas*. Hæc enim eſt falſa, *Homo eſt omnis homo*. quia pro nullo ſuppoſitorum verificari poteſt; neque enim Socrat. eſt omnis homo, neque Plato, neque aliquis alius. Sed ſimiliter iſta, *Deus eſt Trinitas*, pro nullo ſuppoſitorum naturæ divinæ verificari poteſt; neque enim Pater eſt Trinitas, neque Filius, neque Spiritus ſanctus. Ergo hæc eſt falſa, *Deus eſt Trinitas*.

¶ 2. Præterea, Inferiora non prædicantur de ſuis ſuperioribus, niſi accidentali prædicatione: ut cùm dico, *animal eſt homo*, accidit enim animali eſſe hominem. Sed hoc nomen, *Deus*, ſe habet ad tres perſonas, ſicut commune ad inferiora, ut Damaſcenus dicit: (lib. 3. ort. fid. c. 4.) * Ergo videtur quòd nomina perſonarum non poſſint prædicari de hoc nomine, *Deus*, niſi accidentaliter.

* lib. 3. orthod. fidei c. 4. circa princip.
† in ſer. 129. de tempore: eſt ſer. 2. in cæna Domini.

Sed contra eſt, quod Aug. † dicit in lib. de fide ad Petrum, *Credimus unum Deum unam eſſe divini nominis Trinitatem.*

Conclusio.

Nomina tam perſonalia quàm notionalia, ſi ſunt adiectiva, non prædicantur de eſſentia: ſi verò ſint ſubſtantiva, de ea prædicantur.

* Artic. præced.

Respondeo dicendum, quòd (ſicut jam dictum eſt) * licèt nomina perſonalia vel notionalia adiectiva non poſſunt prædicari de eſſentia: tamen ſubſtantiva poſſunt, propter realem identitatem eſſentiæ & perſonæ. Eſſentia autem divina non ſolum idem eſt realiter cum una perſona, ſed cum tribus: unde & una perſona & duæ, & tres poſſunt de eſſentia prædicari: ut ſi dicamus, *Eſſentia eſt Pater & Filius & Spiritus ſanctus.* Et quia hoc nomen *Deus*, per ſe habet quod ſupponat pro eſſentia, ut dictum eſt *; ideo ſicut hæc eſt vera, *Eſſentia eſt tres perſonæ*, ita hæc eſt vera. *Deus eſt tres perſonæ.*

* Art. 4. huius q.
* Art. 4. huius q. ad 3.

Ad primum ergo dicendum, quòd (ſicut ſupra dictum eſt *) hoc nomen, homo, per ſe habet ſupponere pro perſona; ſed ex adiuncto habet quòd ſtet pro natura communi: & ideo hæc eſt falſa. *Homo eſt omnis homo*, quia pro nullo ſuppoſito verificari poteſt. Sed hoc nomen, *Deus*, per ſe habet quod ſtet pro eſſentia: unde licet pro nullo ſuppoſitorum divinæ naturæ hæc ſit vera, *Deus eſt Trinitas*, eſt tamen vera pro eſſentia. Quod non attendens Porretanus, eam negavit.

Ad secundum dicendum, quòd cùm dicitur, *Deus vel divina eſſentia eſt Pater*, eſt prædicatio per identitatem, non autem ſicut inferioris de ſuperiori: quia in divinis non eſt univerſale & ſingulare. Unde ſicut eſt per ſe iſta, *Pater eſt Deus*; ita & iſta; *Deus eſt Pater*: & nullo modo per accidens.

Articulus VII.

Utrum nomina eſſentialia ſint approprianda perſonis.

1. d. 31. q. 1. ar. 2.
† Habetur in Magiſt. ſentent. l. 4. d. 13. in fine.

AD SEPTIMUM ſic proceditur. Videtur quod nomina eſſentialia non ſint approprianda perſonis. Quod enim poteſt vergere in errorem fidei, vitandum eſt in divinis: quia ut Hier. † dicit, *ex verbis inordinatè prolatis incurritur hæreſis!* Sed ea quæ ſunt communia tribus perſonis appropriare alicui, poteſt vergere in errorem fidei: quia poteſt intelligi quòd vel illi tantum perſonæ conveniant cui appropriantur, vel quòd magis conveniant ei quam aliis. Ergo eſſentialia attributa non ſunt approprianda perſonis.

¶ 2. Præterea, Eſſentialia attributa in abſtracto ſignificata ſignificant per modum formæ: Sed una perſona non ſe habet ad aliam ut forma, cùm forma, ab eo cuius eſt forma, ſuppoſito non diſtinguatur. Ergo eſſentialia attributa, maxime in abſtracto ſignificata non debent appropriari perſonis.

¶ 3. Præterea, *Proprium* prius eſt appropriato, *proprium* enim eſt de ratione appropriati. Sed eſſentialia attributa ſecundum modum intelligendi ſunt priora perſonis; ſicut *commune* eſt prius *proprio*: ergo eſſentialia attributa non debent eſſe appropriata perſonis.

Sed contra eſt, quod Apoſtolus dicit 1. Cor. 1. *Chriſtum Dei virtutem & Dei ſapientiam.*

Conclusio.

Decuit ad fidei manifeſtationem eſſentialia nomina perſonis divinis appropriari & accommodari, vel per viam ſimilitudinis, vel diſſimilitudinis.

Respondeo dicendum, quòd ad manifeſtationem fidei conveniens fuit eſſentialia attributa perſonis appropriari. Licet enim Trinitas perſonarum demonſtratione probari non poſſit, (ut ſuprà dictum * eſt) convenit tamen, ut per aliqua magis manifeſta declaretur. Eſſentialia verò attributa ſunt nobis magis manifeſta ſecundum rationem, quàm propria perſonarum; quia ex creaturis, ex quibus cognitionem accipimus, poſſumus per certitudinem devenire in cognitionem eſſentialium attributorum; non autem in cognitionem perſonalium proprietatum, ut ſuprà dictum eſt. * Sicut igitur ſimilitudine veſtigij vel imaginis in creaturis inventa utimur ad manifeſtationem divinarum perſonarum: ita & eſſentialibus attributis. Et hæc manifeſtatio perſonarum per eſſentialia attributa, *appropriatio* nominatur. Poſſunt autem manifeſtari perſonæ divinæ per eſſentialia attributa dupliciter: Uno modo per viam ſimilitudinis; ſicut ea quæ pertinent ad intellectum, appropriantur Filio, qui procedit per modum intellectus, ut *Verbum*. Alio modo per modum diſſimilitudinis: ſicut potentia appropriatur Patri, (ut Auguſt. dicit:) quia apud nos patres ſolent eſſe propter ſenectutem infirmi; ne tale aliquid ſuſpicemur in Deo.

* qu. 32. art. 1.
* qu. 32. art. 1.

Ad primum ergo dicendum, quòd eſſentialia attributa non ſic appropriantur perſonis, ut eis eſſe propria aſſerantur; ſed ad manifeſtandum perſonas per viam ſimilitudinis vel diſſimilitudinis, ut dictum eſt. * Unde nullus error fidei ſequitur, ſed magis manifeſtatio veritatis.

* In corp. art.

Ad secundum dicendum, quòd ſi ſic appropriarentur eſſentialia attributa perſonis, quod eſſent eis propria; ſequeretur quod una perſona ſe haberet ad aliam in habitudine formæ, quod excludit Auguſt. * in 6. de Trin. (cap. 2.) oſtendens quòd *Pater non eſt ſapiens ſapientia quam genuit*, quaſi ſolus Filius ſit ſapientia, ut ſic Pater & Filius ſimul tantùm poſſint dici ſapientia, non autem Pater ſine Filio; ſed Filius dicitur *ſapientia Patris*, quia eſt *ſapientia de Patre ſapientiâ*: uterque enim per ſe eſt *ſapientia*, & ſimul ambo *una ſapientia*. Unde Pater non eſt ſapiens ſapientia quam genuit: ſed ſapientia quæ eſt ſua eſſentia.

* lib. 6. de Trin. c. 2. ad initi. to. 3.

Ad tertium dicendum, quòd licet eſſentiale attributum ſecundum rationem propriam ſit prius quàm perſona, ſecundum modum intelligendi: tamen inquantum habet rationem appropriati nihil prohibet proprium perſonæ eſſe prius quàm appropriatum. Sicut color poſterior eſt corpore, inquantum eſt corpus, prius tamen eſt naturaliter corpore albo, inquantum eſt album.

Articulus VIII.

Utrum convenienter à ſacris Doctoribus ſint eſſentialia perſonis attributa.

1. d. 2. q. 2. art. unic. Et ibid. q. 5. ar. 1. & d. 34. q. 2. art. unico.
* lib. 2. de Trin. paulò poſt prin.
Aug. l. 6. de Trin. cap. 10.
† qu. 35. art. 2.
* qu. 38. a. 1. 2.
† lib. 1. cap. 5 in fine tom. 5.
* ar. præced a. 1. 2. & q. 37. art. 2. arg. 1.

AD OCTAVUM ſic proceditur. Videtur quòd inconvenienter à ſacris Doctoribus ſint eſſentialia perſonis attributa. Dicit enim Hilar. * in 2. de Trin. quòd *æternitas eſt in Patre, ſpecies in imagine, uſus in munere*. In quibus verbis ponit tria nomina propria perſonarum, ſcilicet nomen *Patris*, & nomen *Imaginis*, quod eſt proprium Filio, (ut ſuprà dictum eſt q. 35. a. 2.) † & nomen muneris, ſive donum, quod eſt proprium Spiritus ſancti, ut ſuprà habitum eſt. (q. 38. a. 2.) * Ponit etiam tria appropriata; nam *æternitatem* appropriat Patri, *ſpeciem* Filio, *uſum* Spiritui ſancto. Et videtur quod irrationabiliter: nam *æternitas* importat durationem eſſendi, *ſpecies* verò eſt eſſendi principium, *uſus* verò ad operationem pertinere videtur. Sed eſſentia & operatio nulli perſonæ appropriari inveniuntur. Ergo inconvenienter videntur iſta appropriata perſonis.

¶ 2. Præterea, Auguſt. in 1. de doctr. † Chriſtiana: (c. 5.) ſic dicit: *In Patre eſt unitas, in Filio æqualitas, in Spiritu ſancto æqualitatis unitatiſque concordia*. Et videtur quòd inconvenienter, quia una perſona non denominatur formaliter per id quod appropriatur alteri: non enim eſt ſapiens Pater ſapientia genita, ut dictum eſt. * Sed ſicut ibidem ſubditur, *tria hæc omnia unum ſunt propter Patrem, æqualia omnia propter Filium, connexa omnia propter Spiritum ſanctum*. Non ergo convenienter appropriantur perſonis. Item ſecundum Auguſt. Patri attribuitur *potentia* Filio *ſapientia*, Spiritui ſancto *bonitas*. Et videtur hoc eſſe inconveniens; nam virtus ad potentiam pertinet, virtus autem invenitur appropriari Filio, ſecundum illud 1. ad Cor. 1. *Chriſtum Dei virtutem*: & etiam Spiritui ſancto; ſecundum illud

Luc. 6

Digitized by Google

Luc. 6. *Virtus de illo exibat, & ſanabat omnes.* Non ergo potentia Patri eſt appropianda.

* lib. 6. c. 10. in fin. illius, tom. 3.

Item Aug. in lib. de Trin. * dicit. (lib. 6. cap. 10.) *Non confusè accipiendum eſt quod ait Apoſtolus, Ex ipſo, & per ipſum, & in ipſo: ex ipſo dicens propter Patrem; per ipſum propter Filium: in ipſo propter Spiritum ſanctum;* Sed videtur quod inconvenienter: quia per hoc, quod dicit in ipſo, videtur importari habitudo cauſæ finalis, quæ eſt prima cauſarum. Ergo habitudo cauſæ deberet appropriari patri qui eſt *principium, non de principio.*

† Gloſſa ordinar. ibid.
* Gloſſa interlin. ibid.
† cap. 26. poſt med. illius, t. 1.

Item invenitur veritas appropiari filio, ſecundum illud Ioan. 14. *Ego ſum via, veritas & vita:* ſimiliter *liber vitæ:* ſecundum illud Pſalm. 39. *In capite libri ſcriptum eſt de me.* gloſſ. † *id eſt apud Patrem, qui eſt caput meum.* Et ſimiliter hoc quod dico, *Qui eſt.* Quia ſuper illud Iſa. 65. *Ecce ego ad gentes*, dicit gloſſ.* *Filius loquitur qui dixit Moyſi: Ego ſum qui ſum.* Sed videtur quod propria ſint Filii: & non appropriata. Nam *veritas* ſecundum Aug. † in lib. de vera religione (c. 26.) eſt *ſumma ſimilitudo principij abſque omni diſſimilitudine* Et ſic videtur quòd propriè conveniat filio qui habet principiũ. Liber etiã vitæ videtur propriũ aliquid eſſe; quia ſignificat *ens ab alio.* Omnis enim liber ab aliquo ſcribitur. Hoc etiam ipſum, *Qui eſt*, videtur eſſe proprium filio. Quia ſi cùm Moyſi dicitur, *Ego ſum qui ſum*, loquitur Trinitas: Ergo Moyſes poterat dicere, *Ille qui eſt Pater & Filius & Spiritus ſanctus miſit me ad vos:* Ergo & ulterius dicere poterat, *Ille qui eſt Pater & Filius & Spiritus ſanctus, miſit me ad vos*, demonſtrando certam perſonam. Hoc autem eſt falſum. Quia nulla perſona eſt Pater & Filius & Spiritus ſanctus. Non ergo poteſt eſſe commune Trinitati ſed eſt proprium filii.

CONCLUSIO.

In conſideratione Dei, quâ Deus abſolutè ſecundum eſſe *ſuum conſideratur, Patri* æternitas, *Filio* ſpecies, uſus *verò Spiritui ſancto: in conſideratione verò Dei, quâ unus conſideratur. Patri* unitas, *Filio* æqualitas, *Spiritui ſancto* concordia, *vel* connexio: *in conſideratione verò Dei ſecundum rationem cauſalitatis, Patri* potentia, *Filio* ſapientia *Spiritui ſancto* bonitas *attribuitur: in conſideratione verò Dei, ut ſuos reſpicit effectus, appropriatur Patri* à quo, *Filio* per quem *Spiritui ſancto* in quo.

RESPONDEO dicendum, quòd intellectus noſter qui ex creaturis in Dei cognitionem manuducitur; oportet quod Deum conſideret ſecundum modum quem ex creaturis aſſumit. In conſideratione autem alicuius creaturæ quatuor per ordinem nobis occurrunt. Nam primò conſideratur res ipſa abſolutè, inquantum eſt ens quoddam. Secunda autem conſideratio rei eſt, inquantum eſt una. Tertia conſideratio rei eſt ſecundum quod ineſt ei virtus ad operandum, & ad cauſandum. Quarta autem conſideratio rei eſt ſecundum habitudinem, quam habet ad cauſata. Unde hæc etiam quadruplex conſideratio circa Deum nobis occurrit. Secundum igitur primam conſiderationem, qua conſideratur abſolutè Deus ſecundum *eſſe* ſuum, ſic ſumitur appropriatio Hilarij, ſecundum quam *æternitas* appropriatur Patri, *ſpecies* Filio, *uſus* Spiritui ſancto: æternitas enim inquantum ſignificat *eſſe* non principiatum, ſimilitudinem habet cum proprio Patris, qui eſt *principium non de principio.* Species autem ſive pulchritudo habet ſimilitudinem cum propriis Filii. Nam ad pulchritudinem tria requiruntur. Primò quidem integritas, ſive perfectio (quæ enim diminuta ſunt, hoc ipſo turpia ſunt.) Et debita proportio, ſive conſonantia; & iterum claritas. Unde quæ habent colorem nitidum, pulchra eſſe dicuntur.

Quantum igitur ad PRIMUM, ſimilitudinem habet cum proprio filii inquantum eſt filius habens in ſe verè & perfectè naturam patris. Unde ad hoc innuendum Auguſt. † in ſua expoſitione dicit, *ubi ſcilicet in filio ſumma & perfecta vita eſt*, &c.

† lib. 6. de Trin. cap. 10. paulò à princip. tom. 3.

Quantum verò ad SECUNDUM convenit cum proprio filii, inquantum eſt imago expreſſa patris: Unde videmus, quod aliqua imago dicitur eſſe pulchra, ſi perfectè repræſentat rem, quamvis turpem. Et hoc tetigit (ut ſup.) Aug. * cùm dicit, *ubi eſt tanta convenientia, & prima æqualitas, &c.*

* loco nunc proximè dicto.
† lib. 3. c. 8. parũ ant. med. & c. 18.
* Loco nunc proxime dicto.
† cap. 11. ant. med.
* lib. 6. de Tri. c. 10. in med.
† Loco nunc dicto.

Quantum verò ad TERTIUM convenit cum proprio filii, inquantum eſt verbum, quod quidem lux eſt, & ſplendor intellectus: ut Damaſc. † dicit. (lib. 3. fid. orth. cap. 3.) Et hoc tangit Auguſt. (ut ſup.) * cùm dicit, *Tanquam verbum perfectum, cui non deſit aliquid, & ars quædam omnipotentis Dei.* &c. Uſus autem habet ſimilitudinem cum propriis ſpiritus ſancti, largo modo accipiendo *uſum* ſecundum quod (*uti*) comprehendit ſub ſe etiam *frui:* prout *uti* eſt aſſumere aliquid in facultatem voluntatis: & frui eſt cum gaudio uti, ut Aug. † 10. de Trin. dicit. Uſus ergo quo pater & filius ſe invicem fruuntur, convenit cum proprio ſpirit. ſanct. inquantum eſt amor. Et hoc eſt quod Aug. * dicit, *illa dilectio, delectatio, felicitas, vel beatitudo, uſus ab illo appellatus eſt.* Uſus verò, quo nos fruimur, ſimilitudinem habet cum proprio ſpiritus ſancti, inquantum eſt donum. Et hoc oſtendit Aug. (l. 6. de trin. cap. 10. † cùm dicit, *Eſt in Trinitate ſpiritus ſanctus genitoris, genitique ſuavitas, ingeniti largitate atque ubertate nos vel creaturas perfundens.* Et ſic patet quare *æternitas, ſpecies*, & *uſus* perſonis attribuantur vel approprientur, non autẽ eſſentia vel operatio: quia in ratione horum, propter ſui communitatem, non invenitur aliquid ſimilitudinem habens cum propriis perſonarum,

* lib. 1. de doctr. Chriſt. c. 5. ſub eum. 3.

Secunda verò conſideratio Dei eſt inquantum conſideratur ut unus. Et ſic Aug.* (lib. de doct. Chriſt. cap. 5.) patri appropriat *unitatem*, filio *æqualitatem*, ſpiritui ſancto *concordiam* ſive *connexionem.* Quæ quidem tria unitatem importare manifeſtum eſt: ſed differenter. Nam unitas dicitur abſolutè, non præſupponens aliquid aliud. Et ideo appropriatur patri, quia non præſupponit aliquam perſonam: cùm ſit *principium non de principio:* æqualitas autem importat unitatem in reſpectu ad alterum. Nam æquale eſt quod habet unam quantitatem cùm alio. Et ideo æqualitas appropriatur filio, qui eſt *principium de principio.* Connexio autem importat unitatem aliquorum duorum: Unde appropriatur ſpiritui ſancto, inquantum eſt à duobus: ex quo ſenſu etiam intelligi poteſt quod dicit Auguſt. (ut ſup.) * *tria eſſe unum propter patrem, æqualia propter filium, connexa propter ſpiritum ſanctum.* Manifeſtum eſt enim, quod illi attribuitur unumquodque in quo primo invenitur, ſicut omnia inferiora dicuntur vivere propter animam vegetabilem, in qua primo invenitur ratio vitæ in iſtis inferioribus. Unitas autem ſtatim invenitur in perſona patris, etiam (per impoſſibile) remotis aliis perſonis. Et ideo aliæ perſonæ à patre habent unitatem. Sed remotis aliis perſonis non invenitur æqualitas in patre. Sed ſtatim poſito filio invenitur æqualitas. Et ideo dicuntur omnia *æqualia propter filium:* non quod filius ſit principium æqualitatis patris, ſed quia niſi eſſet patri æqualis filius; pater æqualis non poſſet dici, æqualitas enim ejus primò conſideratur ad filium. Hoc enim ipſum quod ſpiritus ſanctus patri æqualis eſt, à filio habet. Similiter excluſo ſpiritu ſancto, qui eſt duorum nexus, non poſſet intelligi unitas connexionis inter patrem & filium. Et ideo dicuntur omnia eſſe *connexa propter ſpiritum ſanctum.* Quia poſito ſpiritu ſancto, invenitur ratio connexionis in divinis perſonis. Unde pater & filius poſſunt dici connexi.

* lib. 1. de doctr. Chriſt. c. 5. in fin. tom. 3.

Secundum verò tertiam conſiderationem, quâ in Deo ſufficiens virtus conſideratur ad cauſandum, dicitur ſumi tertia appropriatio, ſcilicet *potentiæ, ſapientiæ*, & *bonitatis.* Quæ quidem appropriatio fit & ſecundum rationem ſimilitudinis, ſi conſideretur quod in divinis perſonis eſt: & ſecundum rationem diſſimilitudinis ſi conſideretur quod in creaturis eſt. Potentia enim habet rationem principii. Unde habet ſimilitudinem cum patre cæleſti, qui eſt principium totius divinitatis. Deficit autem interdum patri terreno propter ſenectutem. Sapientia verò ſimilitudinem habet cum filio cæleſti, inquantum eſt Verbum, quod nihil aliud eſt quàm conceptus ſapientiæ. Deficit aut interdum filio terreno propter temporis paucitatem. Bonitas autem cùm ſit ratio & obiectum amoris, habet ſimilitudinem cum ſpiritu divino, qui eſt amor: ſed repugnantiam habere videtur ad ſpiritum terrenum, ſecundum quod importat violentiam quandam & impulſionem: prout dicitur Iſa. 26. *Spiritus robuſtorum & quaſi turbo impellens parietem.* Virtus autem appropriatur filio, & ſpiritui ſancto: non ſecundum quod *virtus* dicitur ipſa potentia rei, ſed ſecundum quod interdum *virtus* dicitur id quod à potentia rei procedit, prout dicimus aliquod virtuoſum factum eſſe virtutem alicuius agentis.

Secundum verò quartam conſiderationem prout conſideratur Deus in habitudine ad ſuos effectus, ſumitur illa appropriatio *ex quo, per quem, & in quo.* Hæc enim præpoſitio, *ex*, importat habitudinem quandam cauſæ materialis; quæ locum non habet in divinis. Aliquãdo verò habitudinem cauſæ efficientis. Quæ quidem competit Deo ratione ſuæ potentiæ activæ. Unde & appropriatur patri, ſicut & potentia. Hæc verò propoſitio, *per*, deſignat quidem quãdoque cauſam mediã: ſicut dicimus, quod faber operatur per martellum. Et ſic *ly per*, quandoque non eſt appropriatum, ſed proprium filij: ſecũdum illud Ioan. 1. *Omnia per ipſum facta ſunt:* non quia filius ſit inſtrumentum, ſed quia ipſe eſt *principium de principio.* Quandoque verò deſignat habitudinem formæ, per quam agens operatur, ſicut dicimus quòd artifex operatur per artem. Unde ſicut ſapientia & ars appropriãtur filio: ita & *ly per quem.* Hæc verò propoſitio, *in*, denotat propriè habitudinem continentis, continet autem Deus res dupliciter. Uno modo ſecundum ſuas ſimilitudines: prout ſcilicet res dicuntur eſſe in Deo, inquantum ſunt in eius ſcientia. Et ſic hoc quod dico, *in ipſo*, eſſet appropriatum filio. Alio vero modo continentur res à Deo, inquantum Deus ſua bonitate eas conſervat & gubernat, ad finem cõvenientem adducendo. Et ſic *ly in quo*, appropriatur Spiritui ſancto, ſicut & bonitas. Nec oportet quod habitudo cauſæ finalis (quamvis ſit prima cauſarũ) approprietur patri, qui eſt *principium non de principio*, quia perſonæ divinæ, quarum Pater eſt principium, non procedunt ut ad finem, cum quælibet illarum ſit ultimus finis) ſed naturali proceſſione, quæ magis ad rationem naturalis potentiæ pertinere videtur.

* qu. 16. art. 1.

Ad illud verò quod de aliis quæritur, dicendum, quòd cum veritas pertineat ad intellectum, (ut ſuprà dictum eſt (qu. 16. art. 1.) * appropriatur filio, non tamen eſt proprium eius. Quia veritas, ut ſuprà dictum eſt conſiderari poteſt prout eſt in intellectu, vel prout eſt in re: ſicut igitur *intellectus* & *res* eſſentialiter ſumpta, ſunt eſſentialia, & non perſonalia, ita & *veritas.* Diffinitio autem Auguſt. inducta datur de veritate ſecundum quod appropriatur filio. Liber autem vitæ in recto quidem importat notitiam, ſed in obliquo vitam. Eſt enim, ut ſuprà * dictum eſt, (qu. 24. a. 1.) notitia Dei de his qui habituri ſunt vitam æternam. Unde appropriatur filio, licèt vita approprietur Spiritui ſancto, inquantum importat quendam interiorem motum, & ſic convenit cum proprio Spiritus ſancti; inquantũ eſt amor. Eſſe autem ſcriptũ ab alio non eſt de ratione libri inquãtum eſt liber, ſed inquantũ eſt quoddam artificiatum. Unde non importat originẽ, neque eſt perſonale, ſed appropriatur perſonæ. Ipſum autem nomen, *Qui eſt*, appropriatur perſonæ filij, non

* qu. 24. art. 1.

Digitized by Google

ſecundum propriam rationem, ſed ratione adjuncti, inquantum ſcilicet in locutione Dei ad Moyſen præfigurabatur liberatio humani generis: quæ facta eſt per filium. Sed tamen ſecundum quod *ly Qui* ſumitur relativè, poſſet referri interdum ad perſonam filii: & ſic ſumeretur perſonaliter: ut putà ſi dicatur, *filius eſt genitus qui eſt*, ſicut & *Deus genitus*, perſonale eſt: ſed infinitè ſumptum eſt eſſentiale. Et licèt hoc pronomen, *Iſte*, grammaticè loquendo ad aliquam certam perſonam videatur pertinere: tamen quælibet res demonſtrabilis, grammaticè loquendo, per hoc dici poteſt, licèt ſecundum rei naturam non ſit perſona. Dicimus enim, *iſte lapis*: & *iſte aſinus*. Unde & grammaticè loquendo, eſſentia divina ſecundum quod ſignificatur & ſupponitur per hoc nomen, *Deus*, poteſt demonſtrari hoc pronomine, *Iſte*, ſecundum illud Exod. 15, *Iſte Deus meus, & glorificabo eum.*

QUÆSTIO XL.

De perſonis in comparatione ad relationes ſive proprietates, in quatuor articulos diviſa.

DEINDE quæritur de perſonis in comparatione ad relationes, ſive proprietates.

Et quæruntur quatuor.

¶ Primò, utrum relatio ſit idem quod perſona.

¶ Secundò utrum relationes diſtinguant & conſtituant perſonas.

¶ Tertiò, utrum abſtractis per intellectum relationibus à perſonis, remaneant hypoſtaſes diſtinctæ.

¶ Quartò; utrum relationes ſecundum intellectum præſupponant actus perſonarum, vel èconverſò.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum relatio ſit idem quod perſona.

1. d. 26. q. 2. ar. 1. & diſt. 33. ar. 2. & opuſc. 3. c. 58. 66. & 67.

AD PRIMUM ſic proceditur. Videtur quòd in divinis non ſit idem relatio quod perſona. Quæcumque enim ſunt idē, multiplicato uno eorum, multiplicatur & aliud. Sed contingit in una perſona eſſe plures relationes, ſicut in perſona Patris eſt paternitas & communis ſpiratio: & iterum, unam relationem in duabus perſonis eſſe, ſicut communis ſpiratio eſt in Patre & Filio. Ergo relatio non eſt idem quod perſona.

* lib. 4. Phyſic. text. 24. & ſubſeq. 1. 2.

¶ 2. Præterea, Nihil eſt in ſeipſo ſecundum Philoſophum in 4. Phyſic. (text. 24.)* Sed relatio eſt in perſona, nec poteſt dici quòd ratione identitatis, quia ſic eſſet etiam in eſſentia: ergo relatio ſive proprietas & perſona, non ſunt idem in divinis.

¶. 3. Præterea, quæcumque ſunt idem, ita ſe habent, quod quicquid prædicatur de uno, prædicatur & de alio. Non autem quicquid prædicatur de perſona; prædicatur de proprietate; dicimus enim quod Pater generat, ſed non dicimus quod paternitas ſit generans. Ergo proprietas non eſt idem quod perſona in divinis.

* Titulus lib. eſt e An omne quod eſt, bonū ſit e poſt med. ucans.

SED CONTRA, in divinis non differunt *quod eſt*, & *quo eſt*, ut habetur à Boët. in lib.* de Hebdo. Sed Pater paternitate eſt Pater. Ergo Pater idem eſt quod paternitas. Et eadem ratione aliæ proprietates idem ſunt cum perſonis.

CONCLUSIO.

Relationes ac proprietates in perſonis & perſona ipſa ſunt.

RESPONDEO dicendum, quòd circa hoc aliqui diverſimodè opinati ſunt. Quidam enim dixerunt proprietates neque eſſe perſonas, neque in perſonis. Qui fuerunt moti ex modo ſignificandi relationum, quæ quidem non ſignificant ut in aliquo, ſed magis ut ad aliquid. Unde dixerunt relationes eſſe aſſiſtentes, ſicut ſuprà expoſitum eſt *. Sed quia relatio ſecundum quod eſt quædam res in divinis, eſt ipſa divina eſſentia, eſſentia autem idem eſt quod perſona (ut ex dictis patet: †) oportet quod relatio ſit idem quod perſona. Hanc igitur identitatem alii conſiderantes, dixerunt proprietates quidem eſſe perſonas, non autem in perſonis: quia non ponebant proprietates in divinis, niſi ſecundum modum loquendi, ut ſuprà dictum eſt *. Neceſſe eſt autem ponere proprietates in divinis, ut ſuprà oſtendimus †: quæ quidem ſignificantur in abſtracto, ut quædam formæ perſonarum. Unde, cùm de ratione formæ ſit, quod ſit in eo cuius eſt forma, oportet dicere proprietates eſſe in perſonis, & eas tamen eſſe perſonas, ſicut eſſentiam eſſe in Deo dicimus quæ tamen eſt Deus.

* qu. 28. art. 2.
† q. præc. art. 1.
* qu. 32. art. 2.
† loco nunc citato.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd perſona & proprietas ſunt idem, re differunt tamen ſecundum rationem: Unde non oportet quod multiplicato uno multiplicetur reliquum. Conſiderandum tamen eſt, quod propter divinam ſimplicitatem conſideratur duplex realis identitas in divinis, eorum quæ differunt in rebus creatis. Quia enim divina ſimplicitas excludit compoſitionem formæ & materiæ, ſequitur quod in divinis idē eſt abſtractum & concretum, ut *deitas* & *Deus*. Quia verò divina ſimplicitas excludit compoſitionem ſubiecti & accidentis, ſequitur quòd quicquid attribuitur Deo, eſt ejus eſſentia; & propter hoc ſapientia & virtus idem ſunt in Deo, quia ambo ſunt in divina eſſentia. Et ſecundum hanc duplicem rationem identitatis, proprietas in divinis eſt idem cum perſona. Nam proprietates perſonales ſunt idem cum perſonis, ea ratione qua abſtractum eſt idem cum concreto, ſunt enim ipſæ perſonæ ſubſiſtentes, ut paternitas, eſt ipſe Pater; & filiatio, Filius; & proceſſio, Spiritus ſanctus. Proprietates autem non perſonales ſunt idem cum perſonis ſecundum aliam rationem identitatis, qua omne illud quod attribuitur Deo, eſt ejus eſſentia. Sic igitur communis ſpiratio eſt idem cum perſona Patris & cum perſona filii; non quod ſit una perſona per ſe ſubſiſtens, ſed ſicut una eſſentia eſt in duabus perſonis, ita & una proprietas, ut ſuprà dictum eſt *.

* qu. 30. art. 2.

AD SECUNDUM dicendum, quod proprietates dicuntur eſſe in eſſentia per modum identitatis tantùm: in perſonis autem dicuntur eſſe per modum identitatis, non quidem ſecundum rem, ſed quantum ad modum ſignificandi, ſicut forma in ſuppoſito. Et ideo proprietates determinant & diſtinguunt perſonas, non autem eſſentiam.

AD TERTIUM dicendum, quòd participia & verba notionalia ſignificant actus notionales, Actus autem ſuppoſitorum ſunt: Proprietates autem non ſignificant ut ſuppoſita, ſed ut formæ ſuppoſitorum. Et ideò modus ſignificandi repugnat, ut participia & verba notionalia de proprietatibus prædicentur.

ARTICULUS II.

Utrum perſona diſtinguantur per relationes.

1. d. 26. q. 2 ar. 2. & pot q. 8. art. 3. & qu. 9. ar. 5. ad 18.

AD SECUNDUM ſic proceditur. Videtur quod perſonæ non diſtinguantur per relationes. Simplicia enim ſeipſis diſtinguuntur: ſed perſonæ ſunt maximæ ſimplices. Ergo diſtinguuntur ſeipſis, & non relationibus.

¶ 2. Præterea, Nulla forma diſtinguitur, niſi ſecundum ſuum genus. Non enim album à nigro diſtinguitur, niſi ſecundum qualitatem: Sed *hypoſtaſis* ſignificat individuum in genere ſubſtantiæ: Non ergo relationibus hypoſtaſes diſtingui poſſunt.

¶ 3. Præterea, Abſolutum eſt prius quàm relativum, ſed prima diſtinctio eſt diſtinctio divinarum perſonarum: ergo divinæ perſonæ non diſtinguuntur relationibus.

¶ 4. Præterea, Id quod præſupponit diſtinctionem, non poteſt eſſe primum diſtinctionis principium; Sed relatio præſupponit diſtinctionem, cùm in ejus diffinitione ponatur: *eſſe* enim relativi eſt *ad aliud ſe habere*. Ergo primum principium diſtinctivum in divinis non poteſt eſſe relatio.

* Boët. de Trin. non procul à finib.

SED CONTRA eſt, quod Boët. * dicit in lib. de Trinit. quòd *ſola relatio multiplicat Trinitatem* (ſc. divinarum perſonarum.)

CONCLUSIO.

Relationibus potiùs quàm per originem, divinæ perſonæ, ſeu hypoſtaſes diſtinguuntur.

RESPONDEO dicendum, quòd in quibuſcumque pluribus invenitur aliquid commune, oportet quærere aliquid diſtinctivum. Unde cùm tres perſonæ conveniant ſecundum eſſentiæ unitatem: neceſſe eſt quærere aliquid quo diſtinguantur, ad hoc quod plures ſint. Inveniuntur autem in divinis perſonis duo, ſecundum quæ differunt, ſcilicet origo, & relatio, quæ quidem quamvis re non differant: differunt tamen ſecundum modum ſignificandi: *Nam* origo ſignificatur per modum actus, ut generatio; *relatio* verò per modum formæ, ut paternitas. Quidam igitur attendentes quòd relatio conſequitur actum, dixerunt quod hypoſtaſes in divinis non diſtinguuntur per originem, ut dicamus quòd pater diſtinguitur à filio, inquantum ille generat, & hic eſt genitus. Relationes autem, ſive proprietates, manifeſtant conſequenter hypoſtaſeon, ſive perſonarum diſtinctiones, ſicut & in creaturis proprietates manifeſtant diſtinctiones individuorum, quæ fiunt per materialia principia: Sed hoc non poteſt ſtare, propter duo. Primò quidem, quia ad hoc quod aliqua duo, diſtincta intelligantur, neceſſe eſt eorum diſtinctionem intelligi per aliquid intrinſecum utrique; ſicut in rebus creatis, vel per materiam, vel per formam. Origo autem alicuius rei non ſignificatur ut aliquid intrinſecum, ſed ut via quædam à re, vel ad rem. Sicut generatio ſignificatur ut via quædam ad rem genitam; & ut progrediens à generante: Unde non poteſt eſſe, quòd res genita & generans diſtinguantur ſola generatione, ſed oportet intelligere tam in generante quàm in genito ea quibus ab invicem diſtinguuntur. In perſona autem divina non eſt aliud intelligere, niſi eſſentiam & relationem, ſive proprietatem: Unde cùm in eſſentia conveniant, relinquitur quod per relationes perſonæ ab invicem diſtinguantur. Secundò, quia diſtinctio in divinis perſonis non eſt ſic intelligenda, quaſi aliquid commune dividatur, (quia eſſentia communis remanet indiviſa:) ſed oportet quod ipſa diſtinguentia conſtituant res diſtinctas. Sic autem relationes vel proprietates diſtinguunt vel conſtituunt hypoſtaſes vel perſonas, inquantum ſunt ipſæ perſonæ ſubſiſtentes: ſicut paternitas eſt pater, & filiatio eſt filius, eo quod in divinis non differunt abſtractum, & concretum: Sed contra rationem originis eſt, quod conſtituat hypoſtaſim vel perſonam; quia origo activè ſignificata, ſignificatur ut progrediens à perſona ſubſiſtente, unde præſupponit eam: Origo autem paſſivè ſignificata (ut nativitas) ſignificatur ut via ad perſonam ſubſiſtentem, & nondum ut eam conſtituens. Vnde meliùs dicitur, quod perſonæ ſeu hypoſtaſes diſtinguantur relationibus, quàm per originem. Licèt enim diſtinguantur utroque modo, tamen priùs & principaliùs per relationes, ſecundum modum intelligendi. Vnde hoc nomen, *Pater*, non ſolùm ſignificat proprietatem, ſed etiam hypoſtaſim: ſed hoc nomen, *genitor*, vel *generans*, ſignificat tantùm proprietatem; quia hoc nomen, Pater, ſignificat relationem, quæ eſt diſtinctiva & conſtitutiva hypoſtaſis: hoc autem nomen, *generans* vel *genitus*, ſignificat originem, quæ non eſt diſtinctiva & conſtitutiva hypoſtaſis.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd perſonæ ſunt ipſæ relationes ſubſiſtentes. Vnde non repugnat ſimplicitati divinarum perſonarum, quod relationibus diſtinguantur.

AD SECUNDUM dicendum, quod perſonæ divinæ non diſtinguūtur in *eſſe* in quo ſubſiſtūt, neque in aliquo abſoluto, ſed ſolùm

Digitized by Google

lium ſecundum id quo *ad aliquid* dicuntur. Unde ad eorum diſtinctionem ſufficit relatio.

Ad tertium dicendum, quòd quanto diſtinctio prior eſt, tanto propinquior eſt unitati: Et ideo debet eſſe minima. Et ideo diſtinctio perſonarum non debet eſſe niſi per id quod minimum diſtinguit, ſcilicet per relationem.

Ad quartum dicendum, quòd relatio præſupponit diſtinctionem ſuppoſitorum, quando eſt accidens: ſed ſi relatio ſit ſubſiſtens, non præſupponit, ſed ſecum fert diſtinctionem. Cùm enim dicitur quòd relativi *eſſe* eſt *ad aliud ſe habere*: per ly. *aliud* intelligitur correlativum, quod non eſt prius, ſed ſimul natura.

Articulus III.

Utrum abſtractis per intellectum relationibus à perſonis, adhuc remaneant hypoſtaſes.

1. d. 16. q. 1. ar. 2. & po q. 8. a. 4. & opu. 3. c. 61. & 62.

Ad tertium ſic proceditur. Videtur quòd abſtractis per intellectum proprietatibus, ſeu relationibus à perſonis, adhuc remaneant hypoſtaſes. Id enim ad quod aliquid ſe habet ex additione, poteſt intelligi remoto eo quod ſibi additur: ſicut homo ſe habet ad animal ex additione, & poteſt intelligi animal remoto rationali; Sed perſona ſe habet ex additione ad hypoſtaſim: Eſt enim perſona *hypoſtaſis proprietate diſtincta ad dignitatem pertinente*: Ergo remota proprietate perſonali à perſona, intelligitur hypoſtaſis.

¶ 2. Præterea, Pater non ab eodem habet quòd ſit Pater & quòd ſit *aliquis*. Cùm enim paternitate ſit Pater, ſi paternitate eſſet *aliquis*, ſequeretur quod Filius (in quo non eſt paternitas) non eſſet *aliquis*. Remota ergo per intellectum paternitate à Patre, adhuc remanet quòd ſit *aliquis*, quod eſt eſſe hypoſtaſis: Ergo remota proprietate à perſona, remanet hypoſtaſis.

* Lib. de Trin. c. 6. in princ. tom. 3.

¶ 3. Præterea, Auguſt. dicit 5. de Trinit. (cap. 6.) * *Non hoc eſt dicere ingenitum, quod eſt dicere Patrem: quia ſi Filium non genuiſſet, nihil prohiberet eum dicere ingenitum.* Sed ſi Filium non genuiſſet, non ineſſet ei paternitas. Ergo remota paternitate, adhuc remanet hypoſtaſis Patris ut ingenita.

† non multum remotè à princip.

Sed contra eſt, quod Hilar. dicit 4. de Trinit. † *Nihil habet Filius niſi natum.* Nativitate autem eſt Filius. Ergo remota filiatione, non remanet hypoſtaſis Filii. Et eadem ratio eſt de aliis perſonis.

Conclusio.

Abſtractis totali abſtractione proprietatibus, ſola eſſentia, & non perſona remanent, formali verò abſtractione abſtractis proprietatibus non perſonalibus, remanent perſonæ: ſed abſtractis formali abſtractione perſonalibus proprietatibus, non remanent hypoſtaſes.

Reſpondeo dicendum, quòd duplex ſit abſtractio per intellectum. Una quidem, ſecundum quod univerſale abſtrahitur à particulari, ut animal ab homine. Alia verò ſecundum quod forma abſtrahitur à materia: ſicut forma circuli abſtrahitur per intellectum ab omni materia ſenſibili.

Inter has autem abſtractiones hæc eſt differentia, quod in abſtractione quæ fit ſecundum univerſale & particulare, non remanet in intellectu id à quo fit abſtractio: Remota enim ab homine differentia rationali, non remanet in intellectu *homo*, ſed *ſolum animal*.

In abſtractione verò quæ attenditur ſecundum formam à materia, utrumque manet in intellectu: Abſtrahendo enim formam circuli ab ære, remanet ſeorſum in intellectu noſtro & intellectus circuli, & intellectus æris. Quamvis autem in divinis non ſit univerſale neque particulare, nec forma & materia, ſecundum rem, tamen ſecundum modum ſignificandi invenitur aliqua ſimilitudo horum in divinis, ſecundum quem modum

* l. 3. orth. fide c. 6. in princ.

Damaſ. * dicit, quod *commune eſt ſubſtantia, particulare verò hypoſtaſis*. Si igitur loquamur de abſtractione quæ fit ſecundum univerſale & particulare, remotis proprietatibus, remanet in intellectu eſſentia communis, non autem hypoſtaſis Patris, quæ eſt quaſi particulare. Si verò loquamur ſecundum modum abſtractionis formæ à materia, remotis proprietatibus non perſonalibus, remanet intellectus hypoſtaſeon & perſonarum, ſicut remoto per intellectum à Patre quod ſit *ingenitus*, vel *ſpirans*, remanet hypoſtaſis, vel perſona Patris: Sed remota proprietate perſonali per intellectum, tollitur intellectus hypoſtaſis. Non enim proprietates perſonales ſic intelliguntur advenire hypoſtaſibus divinis, ſicut forma ſubiecto præexiſtenti, ſed *ferunt ſecum ſua ſuppoſita*, inquantum ſunt ipſæ perſonæ ſubſiſtentes, ſicut paternitas eſt ipſe Pater. Hypoſtaſis enim ſignificat aliquid diſtinctum in divinis, cùm hypoſtaſis ſit ſubſtantia individua. Cùm igitur relatio ſit quæ diſtinguit hypoſtaſes & conſtituit, ut

* Ar. pra.

dictum eſt: * relinquitur quod relationibus perſonalibus remotis per intellectum non remaneant hypoſtaſes. Sed (ſicut dictum

† Ar. pra.

eſt †) aliqui dicunt quod hypoſtaſes in divinis non diſtinguuntur per relationes, ſed per ſolam originem, ut intelligatur Pater eſſe hypoſtaſis quædam per hoc, quod *non eſt ab alio*: Filius autem per hoc, quod *eſt ab alio* per generationem, ſed relationes advenientes quaſi proprietates ad dignitatem pertinentes, conſtituunt rationem perſonæ, unde & *perſonales* dicuntur: Unde remotis huiuſmodi relationibus per intellectum, remanent quidem hypoſtaſes, ſed non perſonæ. Sed hoc non poteſt eſſe, propter duo. Primò, quia relationes diſtinguunt & conſtituunt

* Ar. pra.
† Boët. lib. de

hypoſtaſes, ut oſtenſum eſt *. Secundò, quia omnis hypoſtaſis naturæ rationalis eſt perſona, ut patet per diffinitionem Boët. dicentis, quod perſona, eſt *rationalis naturæ individua ſubſtantia*. Unde ad hoc quod eſſet hypoſtaſis, & perſona, oporteret abſtrahi ex parte naturæ, rationalitatem: non autem ex parte perſonæ proprietatem.

duabus naturis 3. pag. à princip. tib.

Ad primum ergo dicendum, quòd perſona non addit ſuprà hypoſtaſim proprietatem diſtinguentem abſolutè, ſed proprietatem diſtinguentem ad dignitatem pertinentem: Totum enim hoc eſt accipiendum loco unius differentiæ. Ad dignitatem autem pertinet proprietas diſtinguens, ſecundum quod intelligitur ſubſiſtens in natura rationali. Unde remota proprietate diſtinguente à perſona, non remanet hypoſtaſis, ſed remaneret, ſi tolleretur rationalitas naturæ: Tam enim perſona, quam hypoſtaſis eſt ſubſtantia individua. Unde in divinis de ratione utriuſque eſt relatio diſtinguens.

Ad ſecundum dicendum, quòd paternitate pater non ſolùm eſt Pater, ſed eſt perſona, & eſt quis, ſive hypoſtaſis. Non tamen ſequitur quod Filius non ſit quis ſive hypoſtaſis, ſicut non ſequitur quod non ſit perſona.

Ad tertium dicendum, quòd intentio Auguſt. non fuit dicere quod hypoſtaſis Patris remaneat ut ingenita, remota paternitate, quaſi innaſcibilitas conſtituat & diſtinguat hypoſtaſim Patris: hoc enim eſſe non poteſt, cùm *ingenitum* nihil ponat, ſed negativè dicatur, ut ipſemet dicit; Sed loquitur in communi, quia non omne ingenitum eſt Pater. Remota ergo paternitate, non remanet in divinis hypoſtaſis Patris, ut diſtinguitur ab aliis perſonis, ſed ut diſtinguitur à creaturis, ſicut Iudæi intelligunt.

Articulus IV.

Utrum actus notionales præintelligantur proprietatibus.

1. d. 27. q. 1. ar. 2. & po q. 10. art. 3. & op 3. c. 63. & 64.

Ad quartum ſic proceditur. Videtur quod actus notionales præintelligantur proprietatibus. Dicit enim Magiſt. 27. diſt. 1. ſententiarum, quod *ſemper Pater eſt, quia ſemper genuit* Filium. Et ita videtur quod generatio ſecundum intellectum præcedit paternitatem.

¶ 2. Præterea. Omnis relatio præſupponit in intellectu id ſupra quod fundatur, ſicut æqualitas quantitatem; Sed paternitas eſt relatio fundata ſuper actione, quæ eſt generatio: Ergo & paternitas præſupponit generationem.

¶ 3. Præterea, Sicut ſe habet generatio activa ad paternitatem, ita ſe habet nativitas ad filiationem; ſed filiatio præſupponit nativitatem. Ideo enim Filius eſt, quia natus eſt. Ergo & paternitas præſupponit generationem.

Sed contra, generatio eſt operatio perſonæ Patris; ſed paternitas conſtituit perſonam Patris: Ergo prius eſt ſecundum intellectum paternitas, quàm generatio.

Conclusio.

Origo paſſivè præcedit proprietates perſonarum procedentium etiam perſonaliter: activè verò præcedit originantis perſonæ relationem non perſonalem.

Reſpondeo dicendum, quòd ſecundum illos qui dicunt quod proprietates non diſtinguunt & conſtituunt hypoſtaſes, ſed manifeſtant hypoſtaſes diſtinctas & conſtitutas, abſolutè dicendum eſt, quod relationes ſecundum modum intelligendi conſequuntur actus notionales, ut dici poſſit ſimpliciter, quod *quia generat, eſt Pater*; Sed ſupponendo quòd relationes diſtinguant & conſtituant hypoſtaſes in divinis, oportet diſtinctione uti, quia origo ſignificatur in divinis activè & paſſivè: Activè quidem, ſicut generatio attribuitur Patri, & ſpiratio ſumpta pro actu notionali attribuitur Patri & Filio: Paſſivè autem, ſicut nativitas attribuitur Filio, & proceſſio Spiritui ſancto. Origines enim paſſivè ſignificatæ ſimpliciter præcedunt ſecundum intellectum proprietates perſonarum procedentium, etiam perſonales, quia origo paſſivè ſignificata ſignificatur ut via ad perſonam proprietate conſtitutam. Similiter & origo activè ſignificata prior eſt ſecundum intellectum, quam relatio perſonæ originantis, quæ non eſt perſonalis: ſicut actus notionalis ſpirationis, ſecundum intellectum præcedit proprietatem relativam innominatam; communem Patri & Filio; Sed proprietas perſonalis Patris poteſt conſiderari dupliciter. Uno modo ut eſt relatio, & ſic iterum ſecundum intellectum præſupponit actum notionalem, quia relatio inquantum huiuſmodi fundatur ſuper actum. Alio modo ſecundum quod eſt conſtitutiva perſonæ: Et ſic oportet quod præintelligatur relatio actui notionali, ſicut perſona agens præintelligitur actioni.

Ad primum ergo dicendum, quòd cùm Magiſter dicit, quod quia *generat, eſt Pater*, accipitur nomen *Patris* ſecundum quod deſignat relationem tantum, non autem ſecundum quod ſignificat perſonam ſubſiſtentem. Sic enim oporteret è converſo dicere, quod *quia Pater eſt, generat*.

Ad ſecundum dicendum, quòd obiectio illa procedit de paternitate, ſecundum quod eſt relatio, & non ſecundum quod eſt conſtitutiva perſonæ.

Ad tertium dicendum, quòd nativitas eſt via ad perſonam filii: Et ideo ſecundum intellectum præcedit filiationem, etiam ſecundum quod eſt conſtitutiva perſonæ Filii; Sed generatio activa ſignificatur ut progrediens à perſona Patris: & ideò præſupponit proprietatem perſonalem Patris.

QUÆSTIO XLI.

De perſonis in comparatione ad actus notionales, in ſex articulos diviſa.

Deinde conſiderandum eſt de perſonis in comparatione ad actus notionales.

Et circa hoc quæruntur ſex.

¶ Primò,

Digitized by Google

¶ Primò, utrum actus notionales ſint attribuendi perſonis.
¶ Secundò, utrum huiuſmodi actus ſint neceſſarij, vel voluntarij.
¶ Tertiò, utrum ſecundum huiuſmodi actus perſona procedat de nihilo, vel de aliquo.
¶ Quartò, utrum in divinis ſit ponere potentiam reſpectu actuum notionalium.
¶ Quintò, quid ſignificet huiuſmodi potentia.
¶ Sextò, utrum actus notionales ad plures perſonas terminari poſſint.

ARTICULUS PRIMUS.

Vtrum actus notionales ſint attribuendi perſonis.

Opuſc. 3. cap. 6 5. * In medio.

AD PRIMUM ſic proceditur. Videtur quòd actus notionales non ſint perſonis attribuendi. Dicit enim Boët. in lib. de Trin. * quod *omnia genera, cum quis in divinam vertit prædicationem, in divinam mutantur ſubſtantiam, exceptis relativis.* Sed actio eſt unum de decem generibus. Si igitur actio aliqua Deo attribuitur, ad ejus eſſentiam pertinebit, & non ad notionem.

* lib. 5. de Trin. c. 4. & 5. tom. 3.

¶ 2. Præterea, Aug.* dicit 5. de Trin. cap. 4. & 5. quod *omne quod de Deo dicitur, aut dicitur ſecundum ſubſtantiam, aut ſecundum relationem.* Sed ea quæ ad ſubſtantiam pertinent, ſignificantur per eſſentialia attributa; quæ verò ad relationem, per nomina perſonarum, & per nomina proprietatum. Non ſunt ergo præter hæc attribuendi perſonis notionales actus.

¶ 3. Præterea, Proprium actionis eſt ex ſe paſſionem inferre. Sed in divinis non ponimus paſſiones. Ergo neque actus notionales ibi ponendi ſunt.

* cap. 2. in princ. tom. 3.

SED CONTRA eſt, quòd Aug. * dicit in lib. de fide ad Petr. cap. 2. *Proprium quidem Patris eſt quod Filium genuit:* Sed generatio actus quidam eſt. Ergo actus notionales ponendi ſunt in divinis.

CONCLUSIO.

Actus notionales propter ordinem originis neceſſariò attribuuntur divinis perſonis.

RESPONDEO dicendum, quòd in divinis perſonis attenditur diſtinctio ſecundum originem: Origo autem convenienter deſignari non poteſt, niſi per aliquos actus: ad ſignificandum igitur originis ordinem in divinis perſonis, neceſſarium fuit attribuere perſonis actus notionales.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd omnis origo deſignatur per aliquem actum. Duplex autem ordo originis attribui Deo poteſt. Unus quidem ſecundum quod creatura ab eo progreditur: & hoc commune eſt tribus perſonis: & ideò actiones quæ attribuuntur Deo ad deſignandum proceſſum creaturarum ab ipſo, ad eſſentiam pertinent: Alius autem ordo originis in divinis attenditur ſecundum proceſſionem perſonæ à perſona: unde actus deſignantes huius originis ordinem, notionales dicuntur: quia notiones perſonarum, ſunt perſonarum habitudines adinvicem, ut ex dictis patet (qu. 33. art. 3.)*.

* qu. 33. art. 3.

AD SECUNDUM dicendum, quòd actus notionales ſecundum modum ſignificandi tantum, differunt à relationibus perſonarum, ſed re ſunt omnino idem. Unde Magiſter dicit in primo ſententiarum 26. diſt. * quod generatio & nativitas aliis nominibus dicuntur paternitas & filiatio. Ad cuius evidentiam attendendum eſt, quod primo oportet cognoſcere alicuius originem ab alio, ex motu. Quia enim aliqua res à ſua diſpoſitione removeretur per motum, manifeſtum fuit hoc ab aliqua cauſa accidere: & ideo actio ſecundum primam nominis impoſitionem importat originem motus. Sicut enim motus prout eſt in mobili ab aliquo, dicitur *paſſio*: ita origo ipſius motus ſecundum quod incipit ab alio, & terminatur in id quod movetur, vocatur *actio*. Remoto igitur motu, actio nihil aliud importat quàm ordinem originis, ſecundum quod à cauſa aliqua vel principio procedit in id quod eſt à principio. Unde cùm in divinis non ſit motus, actio perſonalis producentis perſonam nihil aliud eſt quàm habitudo principij ad perſonam quæ eſt à principio, quæ quidem habitudines ſunt ipſæ relationes vel notiones. Quia tamen de divinis & intelligibilibus rebus loqui non poſſumus, niſi ſecundum modum rerum ſenſibilium, à quibus cognitionem accipimus, & in quibus actiones & paſſiones inquantum motum implicant, aliud ſunt à relationibus quæ ex actionibus & paſſionibus conſequuntur, oportebit ſeorſum ſignificari habitudines perſonarum per modum actus & ſeorſum per modum relationum. Et ſic patet quod ſunt idem ſecundum rem, ſed differunt ſolum ſecundum modum ſignificandi.

* § 2. circa fin.

AD TERTIUM dicendum, quòd actio ſecundum quod importat originem motus, infert ex ſe paſſionem: ſic autem non ponitur actio in divinis perſonis. Unde non ponuntur ibi paſſiones, niſi grammaticè loquendo, quantum ad modum ſignificandi, ſicut Patri attribuimus generare, & Filio generari.

ARTICULUS II.

Vtrum actus notionales ſint voluntarij.

AD SECUNDUM ſic proceditur. Videtur quòd actus notionales ſint voluntarij. Dicit enim Hil. * 1. lib. de Synod. ad can. 25. *Non naturali neceſſitate ductus Pater genuit Filium.*

1. d. 6. ar. 1. 2. & 3. & po. q. 2 art. 3. * In medio lib. & eſt diffinitio 25.

¶ 2. Præterea, Apoſt. Col. 1. *Tranſtulit nos in regnum Filii dilectionis ſuæ.* Dilectio autem voluntatis eſt. Ergo Filius genitus eſt à Patre voluntate.

¶ 3. Præterea, Nihil magis eſt voluntarium quàm amor: ſed Spiritus ſanctus procedit à Patre & Filio, ut amor: Ergo procedit voluntariè.

¶ 4. Præterea. Filius procedit per modum intellectus ut verbum: ſed omne verbum procedit à dicente per voluntatem. Ergo Filius procedit à patre per voluntatem, & non per naturam.

& etiam aliquantulum à med. lib. * Hic l. ad Oroſ. inſcribitur dial. 65.

¶ 5. Præterea, Quod non eſt voluntarium, eſt neceſſarium: ſi igitur Pater genuit Filium non voluntate, videtur ſequi quod neceſſitate genuerit. Quod eſt contra Aug. * in lib. ad Oroſium.

† Quæſt. habetur tom 4. cap. 7. in princ.

SED CONTRA eſt, quod Aug. dicit in eodem lib. † quod *neque voluntate genuit Pater Filium, neque neceſſitate.*

CONCLUSIO.

Actus notionales non niſi concomitanter voluntarij eſſe dicuntur.

RESPONDEO dicendum, quod cùm dicitur aliquid eſſe vel fieri voluntate, dupliciter poteſt intelligi. Uno modo, ut ablativus deſignet concomitantiam tantum: ſicut poſſum dicere *ego ſum homo mea voluntate*, quia ſcilicet volo me eſſe hominem: & hoc modo poteſt dici quod *Pater genuit Filium voluntate*, ſicut & eſt voluntate Deus, quia vult ſe eſſe Deum, & vult ſe generare Filium: Alio modo ſic, quod ablativus importet habitudinem principii: ſicut dicitur quod *artifex operatur voluntate*, quia voluntas eſt principium operis: & ſecundum hunc modum dicendum eſt, quod Deus Pater non genuit Filium voluntate, ſed voluntate produxit creaturam. Vnde in lib. de Synod. * dicitur, quod *ſi quis voluntate Dei tanquam unum aliquid de creaturis Filium factum dicat, anathema ſit.* Et huius ratio eſt, quia voluntas, & natura ſecundum hoc differunt in cauſando, quod natura determinata eſt ad unum: ſed voluntas non eſt determinata ad unum. Cuius ratio eſt quia effectus aſſimilatur formæ agentis per quam agit. Manifeſtum eſt autem, quod unius rei non eſt niſi una forma naturalis per quam res habet *eſſe*: unde quale ipſum eſt, tale facit. Sed forma per quam voluntas agit, non eſt una tantum, ſed ſunt plures ſecundum quod ſunt plures rationes intellectæ: unde quod voluntate agitur: non eſt tale quale eſt agens, ſed quale vult & illud intelligit eſſe agens. Eorum igitur voluntas principium eſt, quæ poſſunt ſic vel aliter eſſe: Eorum autem quæ non poſſunt niſi ſic eſſe, principium natura eſt. Quòd autem poteſt ſic vel aliter eſſe, longè eſt à natura divina, ſed hoc pertinet ad rationem creaturæ, quia Deus eſt per ſe neceſſe eſſe, creatura autem eſt facta ex nihilo. Et ideo Arriani volentes ad hoc deducere quod Filius ſit creatura, dixerunt, quod *Pater genuit Filium voluntate*, ſecundum quod voluntas deſignat principium. Nobis autem dicendum eſt quod *Pater genuit Filium non voluntate, ſed natura.* Vnde Hilar. dicit in lib. de Synod. * *Omnibus creaturis ſubſtantiam Dei voluntas attulit: ſed naturam dedit Filio ex impaſſibili ac non nata ſubſtantia perfecta nativitas. Talia enim cuncta creata ſunt, qualia Deus eſſe voluit: Filius autem natus ex Deo, talis ſubſiſtit, qualis & Deus eſt.*

* Inter opera Hilar in lib. de Synod. circa medium.

* In 2. fol. poſt med. lib.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd auctoritas illa inducitur contra illos qui à generatione Filii etiam concomitantiam paternæ voluntatis removebant, dicentes ſic eum natura genuiſſe Filium, ut tamen voluntas generandi ei non adeſſet, ſicut & nos multa naturali neceſſitate contra voluntatem patimur, ut mortem, ſenectutem, & huiuſmodi defectus. Et hoc patet per præcedentia & ſubſequentia, ſic enim ibi dicitur *, *Non enim nolente Patre, vel coactus Pater, vel naturali neceſſitate inductus, cùm nollet, genuit Filium.*

* Loco citato in articulo.

AD SECUNDUM dicendum, quòd Apoſt. nominat Chriſtum Filium dilectionis Dei, inquantum eſt à Deo ſuperabundanter dilectus, non quòd dilectio ſit principium generationis Filii.

AD TERTIUM dicendum, quòd etiam voluntas inquantum eſt natura quædam aliquid naturaliter vult: ſicut voluntas hominis naturaliter tendit ad beatitudinem. Et ſimiliter Deus naturaliter vult & amat ſeipſum: ſed circa alia à ſe, voluntas Dei ſe habet ad utrumque quodammodo, ut dictum eſt *. Spiritus autem ſanctus procedit ut amor, inquantum Deus amat ſeipſum: unde naturaliter procedit, quamvis per modum voluntatis procedat.

* In cor. art. & q. 19 ar. 3. præcipuè.

AD QUARTUM dicendum, quòd etiam in conceptionibus intellectualibus fit reductio ad prima principia quæ naturaliter intelliguntur: Deus autem naturaliter intelligit ſeipſum: Et ſecundum hoc conceptio Verbi divini eſt naturalis.

AD QUINTUM dicendum, quod neceſſarium dicitur aliquid per ſe, & per aliud. Per aliud quidem dupliciter. Vno modo, ſicut per cauſam agentem & cogentem & ſic neceſſarium dicitur quod eſt violentum. Alio modo, ſicut per cauſam finalem, ſicut dicitur aliquid eſſe neceſſarium in his quæ ſunt ad finem, inquantum ſine hoc non poteſt eſſe finis, vel bene eſſe. Et neutro iſtorum modorum divina generatio eſt neceſſaria, quia Deus non eſt propter finem, neque coactio cadit in ipſum. Per ſe autem dicitur aliquid neceſſarium, quod non poteſt non eſſe: & ſic Deum eſſe eſt neceſſarium. Et hoc modo *patrem generare Filium* eſt neceſſarium.

ARTICULUS III.

Vtrum actus notionales ſint de aliquo.

1. d. 5. q. 2. a. 1. & 2. & 3. d. 11. a. 1. ad 1. * lib. 7. de Trin. nō procul à fine lib.

AD TERTIUM ſic proceditur. Videtur quòd actus notionales non ſint de aliquo. Quia ſi Pater generat Filium de aliquo, aut de ſeipſo, aut de aliquo alio. Si de aliquo alio, cum id de quo aliquid generatur, ſit in eo quod generatur, ſequitur quod aliquid alienum à Patre ſit in Filio: Quod eſt contra Hil.* 7. de Trin. ubi dicit: *Nihil in his diverſum eſt vel alienum.* Si autem Filium generat Pater de ſeipſo, id autem de quo aliquid generatur, ſi ſit permanens, recipit prædicationem ejus quod generatur, ſicut dicimus, quod homo eſt albus, quia homo permanet,

Digitized by Google

net, cùm de non albo fit albus: Sequitur igitur quòd Pater vel non permaneat genito Filio, vel quod Pater ſit Filius, quod eſt falſum. Non ergo Pater generat Filium de aliquo, ſed de nihilo.

¶ 2. Præterea, Id de quo aliquid generatur, eſt principium ejus quod generatur: ſi ergo Pater generat Filium de eſſentia vel natura ſua, ſequitur quod eſſentia vel natura Patris ſit principium Filii. Sed non principium materiale, quia materia locum in divinis non habet. Ergo eſt principium quaſi activum, ſicut generans eſt principium geniti. Et ita ſequitur, quòd eſſentia generet. Quod ſuprà improbatum eſt *. (qu.3.art.38.)

* qu.41. art.3.

¶ 3. Præterea, Aug. † dicit, *quod tres perſonæ non ſunt ex eadem eſſentia:* quia non eſt aliud eſſentia & perſona. Sed perſona Filii non eſt aliud ab eſſentia. Ergo Filius non eſt de eſſentia Patris.

† lib.7. de Trin. c.7.

¶ 4. Præterea, Omnis creatura eſt ex nihilo: ſed Filius in ſcripturis dicitur creatura: Dicitur enim Eccleſ. 24. ex ore ſapientiæ genitæ: *Ego ex ore altiſſimi prodii primogenita ante omnem creaturam.* Et poſtea ex ore eiuſdem ſapientiæ dicitur. Ab initio & ante ſæcula creata ſum. Ergo Filius non eſt genitus ex aliquo, ſed ex nihilo, Et ſimiliter poteſt obiici de Spiritu ſancto propter hoc quod dicitur Zach. 12. Dixit Dominus extendens cælum, & fundans terram, & creans ſpiritum hominis in eo. Et Amos 4. ſecundum aliam litteram, Ego formans montes, & creans ſpiritum.

Sed contra eſt, quod Aug.† dicit in lib. de fide ad Pet. *Pater Deus ſolus de ſua natura, ſine initio genuit Filium ſibi æqualẽ.*

† cap. 1. circa fin. tom. 3.

Concluſio.

Filius Dei propriè & verè Filius non ex nihilo, ſed ex tota ſubſtantia Patris genitus cùm ſit, actus notionales de aliquo neceſſariò ſunt.

Respondeo dicendum, quòd Filius non eſt genitus de nihilo, ſed de ſubſtantia Patris. Oſtenſum eſt enim ſuprà * quòd paternitas, & filiatio, & nativitas verè & propriè eſt in divinis. Hoc autem intereſt inter generationem veram, per quam aliquis procedit ut Filius, & factionem, quod faciens facit aliquid de exteriori materia, ſicut ſcamnum facit artifex de ligno: homo autem generat Filium de ſeipſo. Sicut autem artifex creatus facit aliquid ex materia, ita Deus facit ex nihilo, ut infrà oſtendetur (qu.45. *) non quod nihilum cedat in ſubſtantiam rei, ſed quia ab ipſo tota ſubſtantia rei producitur, nullo alio præſuppoſito. Si ergo Filius procederet a Patre, ut de nihilo exiſtens, hoc modo ſe haberet ad Patrem, ut artificiatum ad artificem: quod manifeſtum eſt nomen filiationis propriè habere non poſſe, ſed ſolùm ſecundum aliquam ſimilitudinem: unde relinquitur, quòd ſi Filius Dei procederet à Patre, quaſi exiſtens ex nihilo, non eſſet verè & propriè Filius. Cuius contrarium dicitur 1. Ioan. ult. *Vt ſimus in vero Filio eius Ieſu Chriſto.* Filius igitur Dei verus non eſt ex nihilo, nec factus, ſed tantùm genitus. Si qui autem ex nihilo a Deo facti, *Filii Dei* dicantur, hoc erit metaphoricè ſecundum aliqualem aſſimilationem ad eum qui verè Filius eſt. Unde inquantum ſolus eſt verus & naturalis Dei Filius, dicitur *unigenitus*, ſecundum illud Ioan. 1. *Vnigenitus, qui eſt in ſinu Patris, ipſe enarravit:* inquantum verò per aſſimilationem ad ipſum alij dicuntur *Filii adoptivi*, quaſi metaphoricè dicitur eſſe *primogenitus*, ſecundum illud Rom. 8. *Quos præſcivit & prædeſtinavit fieri conformes imaginis Filij ſui, ut ſit ipſe primogenitus in multis fratribus.* Reliquitur ergo quod Dei Filius ſit genitus de ſubſtantia Patris, aliter tamen quàm filius hominis. Pars enim ſubſtantiæ hominis generantis tranſit in ſubſtantiam geniti: ſed divina natura impartibilis eſt, unde neceſſe eſt quod Pater generando Filium, non partem naturæ in ipſum transfuderit, ſed totam naturam ei communicaverit, remanente diſtinctione ſolum ſecundum originem, ut ex dictis patet * (qu.29.art.7.)

* qu.27. art.2 & q.33. art. 2. & 3.

* qu.45. art.1.

* qu.27. art.2.

Ad primum ergo dicendum, quòd cum Filius dicitur natus de Patre, hæc præpoſitio, *de*, ſignificat principium generans conſubſtantiale, non autem principium materiale. Quod enim producitur de materia, fit per tranſmutationem illius de quo producitur, in aliquam formam: Divina autem eſſentia non eſt traſmutabilis, neque alterius formæ ſuſceptiva.

Ad secundum dicendum, quòd cùm dicitur Filius *genitus de eſſentia Patris*, ſecundum expoſitionem Magiſt. 5.d.1. ſententiarum, deſignat habitudinem principij quaſi activi. Ubi ſic exponit. *Filius eſt genitus de eſſentia Patris*, id eſt *de Patre eſſentia:* propter hoc quod Aug. 15 lib. de Trin. cap. 13. * dicit, Tale eſt quod dico de Patre eſſentia, ac ſi expreſſiùs dicerem de Patris eſſentia. Sed hoc non videtur ſufficere ad ſenſum huiuſmodi locutionis: Poſſumus enim dicere, quod creatura eſt *ex Deo eſſentia*, non tamen quod ſit *ex eſſentia Dei*. Unde aliter dici poteſt, quod hæc præpoſitio, *de*, ſemper denotat conſubſtantialitatem: unde non dicimus quod domus ſit de ædificatore, cùm non ſit cauſa conſubſtantialis. Poſſumus autem dicere quod aliquid ſit de aliquo, quocumque modo illud ſignificetur ut principium conſubſtantiale: ſive illud ſit principium activum, ſicut Filius dicitur eſſe de Patre: ſive ſit principium materiale, ſicut cultellus dicitur eſſe de ferro: ſive ſit principium formale, in his duntaxat in quibus ipſæ formæ ſunt ſubſiſtentes, & non advenientes alteri, poſſumus enim dicere quod Angelus aliquis eſt de natura intellectuali. Et per hunc modum dicimus quod *Filius eſt genitus de eſſentia Patris*, inquantum eſſentia Patris Filio per generationem communicata, in eo ſubſiſtit.

* lib.15. de Trin. c.13. in fin. t.3.

Ad tertium dicendum, quòd cùm dicitur, *Filius eſt genitus de eſſentia Patris*, additur aliquid reſpectu cuius poteſt ſalvari diſtinctio. Sed cùm dicitur quod *tres perſonæ ſunt de eſſentia divina*, non ponitur aliquid, reſpectu cuius poſſit importari diſtinctio per præpoſitionem ſignificata. Et ideo non eſt ſimile.

Ad quartum dicendum, quòd cum dicitur, *Sapientia eſt creata*, poteſt intelligi non de ſapientia quæ eſt Filius Dei, ſed de ſapientia creata, quam Deus indidit creaturis. Dicitur enim Eccleſ. 1. *Ipſe creavit eam*, ſcilicet ſapientiam *in Spiritu ſancto, & effudit illam ſuper omnia opera ſua.* Neque eſt inconveniens quod in uno contextu locutionis loquatur ſcriptura de ſapientia genita, & de creata: quia ſapientia creata eſt participatio quædam ſapientiæ increatæ. Vel poteſt referri ad naturam creatam aſſumptam à Filio, ut ſit ſenſus: *Ab initio & ante ſæcula creata ſum*, id eſt *prævisa ſum creatura uniri*. Vel per hoc quod ſapientia creata & genita nuncupatur, modus divinæ generationis nobis inſinuatur. In generatione enim quod generatur, accipit naturam generantis, quod perfectionis eſt: In creatione verò, creans non mutatur, ſed creatum non recipit naturam creantis. Dicitur ergo Filius ſimul *creatus & genitus:* ut ex creatione accipiatur immutabilitas Patris, & ex generatione, unitas naturæ in Patre & Filio. Et ſic exponitur intellectus huius ſcripturæ ab * Hilar. lib. de Synodis. Auctoritates autem aliæ inductæ non loquuntur de Spiritu ſancto, ſed de ſpiritu creato: qui quandoque dicitur *ventus*, quandoque *aër*, quandoque *flatus hominis*, quandoque etiam *anima*, vel quæcunque ſubſtantia inviſibilis.

* lib. de Synod. in 2. fol. poſt lib. princ.

Articulus IV.

Vtrum in divinis ſit potentia reſpectu actuum notionalium.

1.d.7.q. 1.art.1. & pot.q. 2.art.1.

Ad quartum ſic proceditur. Videtur quòd in divinis non ſit potentia reſpectu actuum notionalium. Omnis enim potentia eſt vel activa, vel paſſiva: Sed neutra hîc competere poteſt. Potentia enim paſſiva in Deo non eſt, ut ſuprà oſtenſum eſt (qu.25.art.1.) * Potentia verò non competit uni perſonæ reſpectu alterius, cùm perſonæ divinæ non ſint factæ, ut oſtenſum eſt †. Ergo in divinis non eſt potentia ad actus notionales.

* qu. 25. art 4.

† Artic. præced.

¶ 2. Præterea, Potentia dicitur ad poſſibile. Sed divinæ perſonæ non ſunt de numero poſſibilium, ſed de numero neceſſariorum: ergo reſpectu actuum notionalium quibus divinæ perſonæ procedunt; non debet poni potentia in divinis.

¶ 3. Præterea, Filius procedit ut Verbum, quod eſt conceptio intellectus; Spiritus autem ſanctus procedit ut amor, qui pertinet ad voluntatem. Sed potentia in Deo dicitur per comparationem ad effectus, non autem per comparationem ad *intelligere* & *velle*, ut ſuprà habitum eſt. (cap.25. art.1.) *. Ergo in divinis non debet dici potentia per comparationem ad actus notionales.

* qu.25. art.1.ad 3.& 4. arg.

Sed contra eſt, quod dicit Auguſt. † contra Max. hæreticum. (lib.3.) Si *Deus Pater non potuit generare Filium ſibi æqualem, ubi eſt omnipotentia Dei Patris?* Eſt ergo in divinis potentia reſpectu actuum notionalium.

† lib.3. contra Maxim. c.12. circa finem tom.6.

Concluſio.

Cùm in divinis ſint actus notionales, potentiam quoque ibi horum actuum ponere oportet: ut in Patre potentiam generandi Filium: in Patre & in Filio potentiam ſpirandi Spiritum ſanctum.

Respondeo dicendum, quòd ſicut ponuntur actus notionales in divinis, ita neceſſe eſt ibi ponere potentiam reſpectu huiuſmodi actuum, cùm potentia nihil aliud ſignificet quàm principium alicuius actus. Unde cùm Patrem intelligamus, ut principium generationis, & Patrem & Filium, ut principium ſpirationis: neceſſe eſt quod Patri attribuamus potentiam generandi, & Patri & Filio potentiam ſpirandi: quia potentia generandi ſignificat id quo generans generat, omne autem generans generat aliquo. Unde in omni generante oportet ponere potentiam generandi, & in ſpirante potentiam ſpirandi.

Ad primum ergo dicendum, quòd ſicut ſecundum actus notionales non procedit aliqua perſona, ut facta; ita neque potentia ad actus notionales dicitur in divinis per reſpectum ad aliquam perſonam factam, ſed ſolum per reſpectum ad procedentem perſonam.

Ad secundum dicendum, quòd *poſſibile* ſecundum quod neceſſario opponitur, ſequitur potentiam paſſivam, quæ non eſt in divinis: unde neque in divinis eſt aliquid poſſibile per modum iſtum, ſed ſolum ſecundum quod poſſibile continetur ſub neceſſario. Sic autem, dici poteſt, quod ſicut Deum eſſe eſt poſſibile, ſic Filium generari, eſt poſſibile.

Ad tertium dicendum, quòd potentia ſignificat principium: Principium autem diſtinctionem importat ab eo, cuius eſt principium. Conſideratur autem duplex diſtinctio in his quæ dicuntur de Deo. Una ſecundum rem, alia ſecundum rationem tantum. Secundum rem quidem Deus diſtinguitur per eſſentiam à rebus, quarum eſt per creationem principium, ſicut una perſona diſtinguitur ab alia, cuius eſt principium ſecundum actum notionalem. Sed actio ab agente non diſtinguitur in Deo, niſi ſecundum rationem tantum: alioquin actio eſſet accidens in Deo. Et ideò reſpectu illarum actionum ſecundum quas aliquæ res procedunt diſtinctæ à Deo, vel eſſentialiter, vel perſonaliter, poteſt Deo attribui potentia, ſecundum propriam rationem principij. Et ideo ſicut ponimus potentiam creandi in Deo, ita poſſumus ponere potentiam generandi, vel ſpirandi. Sed *intelligere* & *velle* non ſunt tales actus qui deſignent proceſſionem alicuius rei à Deo diſtinctæ vel eſſentialiter vel perſonaliter: unde reſpectu horum actuum non poteſt ſalvari ratio potentiæ in Deo,

Digitized by Google

Deo, niſi ſecundum modum intelligendi & ſignificandi tantum, prout diverſimodè ſignificatur in Deo *intellectus* & *intelligere*; cùm tamen ipſum *intelligere* Dei, ſit ejus eſſentia non habens principium.

ARTICULUS V.

Utrum potentia generandi ſignificet relationem, & non eſſentiam.

1.d.7.q.1.art.2. & pot.q.2.art.2. AD QUINTUM ſic proceditur. Videtur quòd potentia generandi vel ſpirandi ſignificet relationem, & non eſſentiam. Potentia enim ſignificat principium, ut ex ejus diffinitione patet. Dicitur enim potentia activa eſſe principium agendi, ut patet in 5. Metaphyſ. * *lib.5. Metaph. text.17. tom.3.* Sed principium in divinis reſpectu perſonæ dicitur notionaliter. Ergo potentia in divinis non ſignificat eſſentiam, ſed relationem.

¶ 2. Præterea, In divinis non differt *poſſe*, & *agere*: ſed generatio in divinis ſignificat relationẽ. Ergo & potentia generandi.

¶ 3. Præterea, Ea quæ ſignificant eſſentiam in divinis communia ſunt tribus perſonis: ſed potentia generandi non eſt communis tribus perſonis, ſed propria Patri. Ergo non ſignificat eſſentiam.

SED CONTRA eſt, quod ſicut Deus poteſt generare Filium, ita & vult: Sed voluntas generandi ſignificat eſſentiam. Ergo & potentia generandi.

CONCLUSIO.

Potentia generandi principaliter divinam ſignificat eſſentiam, & in recto: paternitatem verò ac relationem non niſi in obliquo.

RESPONDEO dicendum, quòd quidam dixerunt, quod potentia generandi ſignificat relationem in divinis. Sed hoc eſſe non poteſt. Nam illud propriè dicitur potentia in quocumque agente, quo agens agit. Omne autem producens aliquid per ſuam actionem, producit ſibi ſimile quantum ad formam qua agit: Sicut homo genitus eſt ſimilis generanti in natura humana, cuius virtute pater poteſt generare hominem. Illud ergo eſt potentia generativa in aliquo generante, in quo genitum ſimilatur generanti. Filius autem Dei ſimilatur Patri gignenti, in natura divina. Unde natura divina in Patre, eſt potentia generandi in ipſo. Unde Hilar. * *lib.2. de Trin. nõ procul à fine. Et l.5. etiam ad fin.* dicit in 5. de Trinit. *Nativitas Dei non poteſt eam ex qua profecta eſt, non tenere naturam: nec enim aliud quàm Deus ſubſiſtit, quod non aliunde quàm de Deo ſubſiſtit.*

Sic igitur dicendum eſt, quod potentia generandi principaliter ſignificat divinam eſſentiam, ut Magiſter dicit 7. diſt. 1. primi ſent. non autem tantùm relationem, nec etiam eſſentiam inquantum eſt idem relationi, ut ſignificet ex æquo utrumque. Licet enim paternitas ut forma Patris ſignificetur, eſt tamen proprietas perſonalis habens ſe ad perſonam Patris, ut forma individualis in rebus creatis conſtituit perſonam generantem, non autem eſt quo generans generat, alioquin Socrates generaret Socratem. Unde neque paternitas poteſt intelligi ut quo Pater generat, ſed ut conſtituens perſonam generantis, alioquin Pater generaret Patrem. Sed id quo Pater generat, eſt natura divina, in qua ſibi Filius aſſimilatur. Et ſecundum hoc Damaſc. * *lib.1. orth. fidei cap.8.* dicit, quòd *generatio eſt opus naturæ*, non ſicut generantis, ſed ſicut ejus quo generans generat. Et ideo, potentia generandi ſignifiat in recto naturam divinã, ſed in obliquo, relationẽ.

AD PRIMUM ergo dicendum quòd potentia non ſignificat ipſam relationem principij, alioquin eſſet in genere relationis, ſed ſignificat id quod eſt principium: non quidem ſicut agens dicitur principium, ſed ſicut id *quo agens agit*, dicitur principium. Agens autem diſtinguitur à facto, & generans à generato: Sed id *quo generans generat*, eſt commune genito & generanti, & tantò perfectius, quantò perfectior fuerit generatio. Unde, cùm divina generatio ſit perfectiſſima, id quo *generans generat* eſt commune genito & generanti, & idem numero, non ſolum ſpecie, ſicut in rebus creatis. Per hoc ergo quod dicimus, quod *eſſentia divina eſt principium quo generans generat*, non ſequitur quod eſſentia divina diſtinguatur: ſicut ſequeretur, ſi diceretur quod eſſentia divina generat.

AD SECUNDUM dicendum, quòd ſicut eſt idem in divinis potentia generandi cum generatione: ita eſſentia divina cum generatione & paternitate, eſt idem re, ſed non ratione.

AD TERTIUM dicendum, quòd cùm dico *potentiam generandi*, *potentia* ſignificatur in recto, & *generatio* in obliquo, ſicut ſi dicerem eſſentiam Patris. Unde, quantum ad eſſentiam quæ ſignificatur, potentia generandi communis eſt tribus perſonis: Quantum autem ad notionem quæ connotatur, propria eſt perſonæ Patris.

ARTICULUS VI.

Utrum actus notionalis ad plures perſonas terminari poſſit.

1.d.7.q.2.art.2. & in l. & pot.q.2.art.1. ad 10. & art.4. AD SEXTUM ſic proceditur. Videtur quod actus notionalis ad plures perſonas terminari poſſit, ita quod ſint plures perſonæ genitæ vel ſpiratæ in divinis. Cuicumque enim ineſt potentia generandi poteſt generare. Sed Filio ineſt potentia generandi: Ergo poteſt generare: Non autem ſeipſum: Ergo alium Filium: Ergo poſſunt eſſe plures Filij in divinis.

¶ 2. Præterea, Auguſt. * *lib.1. c.12. circa finem tom.6.* dicit contra Maxim. lib. c.12. *Filius non genuit creatorem: Neque enim non potuit, ſed non oportuit.*

¶ 3. Præterea, Deus Pater eſt potentior ad generandum quàm Pater creatus: Sed unus homo poteſt generare plures filios. Ergo & Deus, præcipuè cum potentia Patris uno Filio generato non diminuatur.

SED CONTRA eſt, quod in divinis non differt *eſſe* & *poſſe*. Si igitur in divinis poſſent eſſe plures filii, eſſent plures filii: Et ita eſſent plures perſonæ quam tres in divinis. Quod eſt hæreticum.

CONCLUSIO.

In divinis unus tantùm eſt Pater, unus Filius, unus Spiritus ſanctus.

RESPONDEO dicendum, quòd ſicut Athanaſ. * *In ſuo ſymbolo fidei.* dicit in divinis eſt tantùm unus Pater, unus Filius, unus Spiritus ſanctus. Cuius quidem ratio quadruplex aſſignari poteſt. Prima quidem ex parte relationum quibus ſolùm perſonæ diſtinguuntur. Cùm enim perſonæ divinæ ſint ipſæ relationes ſubſiſtentes, non poſſent eſſe plures patres vel plures filii in divinis, niſi eſſent plures paternitates & plures filiationes. Quod quidem eſſe non poſſet, niſi ſecundum materialem eorum diſtinctionem: Formæ enim unius ſpeciei non multiplicantur niſi ſecundum materiam, quæ in divinis non eſt. Unde in divinis non poteſt eſſe niſi una tantùm filiatio ſubſiſtens, ſicut & albedo ſubſiſtens non poſſet eſſe niſi una. Secunda verò ex modo proceſſionum: quia Deus omnia intelligit & vult uno & ſimplici actu. Unde non poteſt eſſe niſi una perſona procedens per modum Verbi, quæ eſt Filius & una tantùm per modum amoris, quæ eſt Spiritus ſanctus. Tertia verò ſumitur ex modo procedendi. Quia perſonæ ipſæ procedunt naturaliter, ut dictum eſt (art.2.) * *Art.2. huius q.* Natura autem determinatur ad unum. Quarta ex perfectione divinarum perſonarum. Ex hoc enim eſt perfectus Filius, quod tota filiatio divina in eo continetur, & quod eſt tantùm unus Filius. Et ſimiliter dicendum eſt de aliis perſonis.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd quamvis ſimpliciter concedendum ſit, quòd potentiam, quam habet pater, habeat filius, non tamen concedendum eſt quod filius habeat potentiam generandi, ſi (*generandi*) ſit gerundium verbi activi, ut ſit ſenſus, quod filius habeat potentiam ad generandum. Sicut, licèt idem *eſſe* ſit patris & filii, non tamen convenit filio eſſe patrem, propter notionale adiunctum. Si tamen hoc quod dico (*generandi*) ſit gerundium verbi paſſivi, potentia generandi eſt in filio, id eſt, ut generetur. Et ſimiliter ſi ſit gerundium verbi impersonalis, ut ſit ſenſus, *potentia generandi*, id eſt *qua ab aliqua perſona generatur*.

AD SECUNDUM dicendum; quòd Auguſt. in verbis illis non intendit dicere, quòd filius poſſet generare filium, ſed quod hoc non eſt ex impotentia filij quod non generet: ut infrà patebit. * *qu.42. art.6. ad 3.*

AD TERTIUM dicendum, quòd immaterialitas & perfectio divina requirit ut non poſſint eſſe plures filii in divinis, ſicut dictum eſt. Unde quod non ſint plures filii, non eſt ex impotentia patris ad generandum.

QUÆSTIO XLII.

De Æqualitate & ſimilitudine divinarum perſonarum ad invicem, in ſex articulos diviſa.

DEINDE conſiderandum eſt de comparatione perſonarum ad invicem. Et primo quantum ad æqualitatem & ſimilitudinem. Secundo quantum ad miſſionem.

Circa primum quæruntur ſex.

¶ Primò, utrum æqualitas locum habeat in divinis perſonis.

¶ Secundò, utrum perſona procedens ſit æqualis ei a qua procedit, ſecundum æternitatem.

¶ Tertiò, utrum ſit aliquis ordo in divinis perſonis.

¶ Quartò, utrum perſonæ divinæ ſint æquales ſecundum magnitudinem.

¶ Quintò, utrum una earum ſit in alia.

¶ Sextò, utrum ſint æquales ſecundum potentiam.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum æqualitas locum habeat in divinis.

3.qu.52.art.1. & 1.d.19.q.1 ar.1. & 4.cõt.c.9. AD PRIMUM ſic proceditur. Videtur quod æqualitas non competat divinis perſonis. Æqualitas enim attenditur ſecundum *unum in quantitate*, ut patet per Philoſophum 5. Metaphyſ. * *text.20. tom.3.* (text.20.) in divinis autem perſonis non invenitur, neque quantitas continua intrinſeca, quæ dicitur magnitudo: neque quantitas continua extrinſeca, quæ dicitur locus & tempus: neque ſecundum quantitatem diſcretam invenitur in eis æqualitas, quia duæ perſonæ ſunt plures quàm una. Ergo divinis perſonis non convenit æqualitas.

¶ 2. Præterea, Divinæ perſonæ ſunt *unius eſſentiæ*, ut ſuprà dictum eſt (qu.39. a.2.) *. *qu.39. art.2.* Eſſentia autem ſignificatur per modum formæ. Convenientia autem in forma non facit æqualitatem, ſed ſimilitudinem. Ergo in divinis perſonis eſt dicenda ſimilitudo, & non æqualitas.

¶ 3. Præterea, In quibuſcumque invenitur æqualitas, illa ſunt ſibi invicem æqualia: quia æquale dicitur æquali æquale. Sed divinæ perſonæ non poſſunt ſibi invicem dici æquales. Quia ut Aug. * *lib.6. de Trin. c.10 parum à princip. tom.3.* dicit 6. de Trinit. cap.10. imago ſi perfectè implet illud cuius eſt imago, ipſa coæquatur ei, non illud imagini ſuæ. Imago autem Patris eſt Filius. Et ſic Pater non eſt æqualis Filio. Non ergo in divinis perſonis invenitur æqualitas.

¶ 4. Præterea, Æqualitas relatio quædam eſt: ſed nulla relatio eſt communis omnibus perſonis, cùm ſecundum relationes perſonæ ab invicem diſtinguantur. Non ergo æqualitas divinis perſonis convenit.

SED CONTRA eſt, quòd Athanaſ. in ſuo ſymbolo * *In ſuo ſymbolo fidei.* dicit, quòd *tres perſonæ coæternæ ſibi ſunt & coæquales.*

CONCLUSIO.

Cùm in divinis ſit una eſſentia, æqualitatem quoque ibi ponere neceſſarium eſt.

RESPONDEO dicendum, quòd neceſſe eſt ponere æqualitatem in divinis perſonis; quia ſecundum Philoſophũ in 10. Metaph. * *lib.10. Metaph. text.15. 16. & seq. tom.3.* æquale dicitur quaſi per negationẽ minoris & maioris: Non autem poſſumus in divinis perſonis ponere aliquid maius & minus quia,

Digitized by Google

** in lib. de Trin. paulò à princ.*

quia ut Boët. * dicit in lib. de Trinit. *eos differentia* (ſcilicet deitatis) *comitatur, qui vel augent, vel minuunt* (*ut Arium*; *qui gradibus numerorum Trinitatem variantes diſtrahunt, atque in pluralitatem deducunt*. Cuius ratio, eſt quia inæqualium non poteſt eſſe una quantitas numero. Quantitas autem in divinis non eſt aliud quàm ejus eſſentia. Unde relinquitur, quòd ſi eſſet aliqua inæqualitas in divinis perſonis, quod non eſſet in eis una eſſentia: Et ſic non eſſent tres perſonæ unus Deus: quod eſt impoſſibile. Oportet igitur æqualitatem ponere in divinis perſonis.

Ad primum ergo dicendum, quòd duplex eſt quantitas: Una ſcilicet, quæ dicitur *quantitas molis*, vel quantitas dimenſiva, quæ in ſolis rebus corporalibus eſt, unde in divinis perſonis locum non habet: Alia eſt *quantitas virtutis*, quæ attenditur ſecundum perfectionem alicuius naturæ vel formæ: Quæ quidē quantitas deſignatur ſecundum quod dicitur aliquid magis vel minus calidum: inquantum eſt perfectius, vel minùs perfectum in tali caliditate. Huiuſmodi autem quantitas virtualis attenditur primò quidem in radice, id eſt in ipſa perfectione formæ, vel naturæ; & ſic dicitur magnitudo ſpiritualis, ſicut dicitur magnus calor, propter ſuam intenſionem & perfectionem. Et ideo dicit Aug. * 6. de Trin. cap. 18. quòd *in his quæ non mole magna ſunt, hoc eſt maius eſſe quod eſt melius eſſe*; nam melius dicitur quod perfectius eſt: Secundò autem attenditur quantitas virtualis in effectibus formæ. Primus autem effectus formæ eſt eſſe: nam omnis res habet eſſe ſecundum ſuam formam. Secundus autem effectus eſt operatio: nam omne agens agit per ſuam formam. Attenditur igitur quantitas virtualis & ſecundum eſſe, & ſecundum operationem. Secundum eſſe quidem inquantum ea quæ ſunt perfectioris naturæ, ſunt maioris durationis: Secundum operationem verò, inquantum ea quæ ſunt perfectioris naturæ, ſunt magis potentia ad agendum. Sic igitur, ut Auguſt. * dicit in lib. de fide ad Per. cap. 1. Æqualitas intelligitur in Patre & Filio & Spiritu ſancto, inquantum nullus horum aut præcedit æternitate, aut excedit magnitudine, aut ſuperat poteſtate.

** lib. 6. de Trin. c. 18. circa med. tom. 3.*

** c. 1. ante med. tom. 3.*

Ad secundum dicendum, quòd ubi attenditur æqualitas ſecundum quantitatem virtualem, æqualitas includit in ſe ſimilitudinem, & aliquid plus, quia excludit exceſſum. Quæcunque enim communicant in una forma, poſſunt dici ſimilia, etiamſi inæqualiter illam formam participant; ſicut ſi dicatur aër eſſe ſimilis igni in calore: ſed non poſſunt dici æqualia, ſi unum altero perfectiùs formam illam participet. Et quia non ſolùm una eſt natura Patris & Filii, ſed etiam æquè perfectè eſt in utroque; ideo non ſolùm dicimus Filium eſſe ſimilem Patri, ut excludatur error Eunomij; ſed etiam dicimus æqualem, ut excludatur error Arij.

Ad tertium dicendum, quòd æqualitas vel ſimilitudo dupliciter poteſt ſignificari in divinis; ſcilicet per nomina, & per verba. Secundum quidem quod ſignificatur per nomina, mutua æqualitas dicitur in divinis perſonis, & ſimilitudo: Filius enim eſt æqualis, & ſimilis Patri, & è converſo. Et hoc ideo quia eſſentia divina non magis eſt Patris quàm Filii: unde ſicut Filius habet magnitudinem Patris, quod eſt eſſe eum æqualem Patri; ita Pater habet magnitudinem Filij, quòd eſt eſſe eum æqualem Filio. Sed quantum ad creaturas (ut Dionyſ. * dicit 9. cap. de divin. nom.) non recipitur converſio æqualitatis, & ſimilitudinis. Dicuntur enim cauſata ſimilia cauſis, inquantum habent formam cauſarum, ſed non è converſo, quia forma principaliter eſt in cauſa, & ſecundariò in cauſato. Sed verba ſignificant æqualitatem cum motu. Et licet motus non ſit in divinis, eſt tamen ibi *accipere*. Quia igitur Filius accipit à Patre, unde eſt æqualis ei, & non è converſo; propter hoc dicimus quod Filius coæquatur Patri, & non è converſo.

** lib. 9. à medio.*

Ad quartum dicendum, quòd in divinis perſonis nihil eſt conſiderare niſi eſſentiam, in qua communicant & relationes, quibus diſtinguuntur: æqualitas autem utrumque importat, ſcilicet diſtinctionem perſonarum, quia nihil ſibi ipſi dicitur æquale; & unitatem eſſentiæ, quia ex hoc perſonæ ſunt ſibi invicem æquales, quia ſunt unius magnitudinis & eſſentiæ. Manifeſtum eſt autem quod idem ad ſeipſum non refertur aliqua relatione reali: Nec iterum una relatio refertur ad alteram per aliquam aliam relationem. Cùm enim dicimus, quòd paternitas opponitur filiationi, oppoſitio non eſt relatio media inter paternitatem & filiationem, quia utroque modo relatio multiplicaretur in infinitum. Et ideo æqualitas & ſimilitudo in divinis perſonis non eſt aliqua realis relatio diſtincta à relationibus perſonalibus, ſed in ſuo intellectu includit & relationes diſtinguentes perſonas, & eſſentiæ unitatem. Et propterea Magiſter dicit in trigeſima prima diſt. primi ſunt, quòd in his appellatio tantùm eſt relativa.

Articulus II.

Utrum perſona procedens ſit coæterna ſuo principio, ut Filius Patri.

4. cont. c. 11. Et pot. q. 2. ar. 3. ad. & q. 3. ar. 13. Et op. 3. c. 41.

Ad secundum ſic proceditur. Videtur quòd perſona procedens non ſit coæterna ſuo principio, ut Filius Patri. Arius enim 12. modos generationis aſſignat. Primus modus eſt intra fluxum lineæ à puncto; ubi deeſt æqualitas ſimplicitatis. Secundus modus eſt iuxta immiſſionem radiorum à ſole, ubi deeſt æqualitas naturæ. Tertius modus eſt iuxta characterem ſeu impreſſionem à ſigillo: ubi deeſt conſubſtantialitas & potentiæ efficientia. Quartus modus eſt iuxta immiſſionem bonæ voluntatis à Deo, ubi etiam deeſt conſubſtantialitas. Quintus modus eſt iuxta exitum accidentis à ſubſtantia, ſed accidenti deeſt ſubſiſtentia. Sextus modus eſt, iuxta abſtractionem ſpeciei à materia: ſicut ſenſus accipit ſpeciem à re ſenſibili: ubi deeſt æqualitas

ſimplicitatis ſpiritualis. Septimus modus eſt iuxta excitationem voluntatis à cogitatione: quæ quidem excitatio temporalis eſt. Octavus modus eſt, iuxta transfigurationem; ut ex ære fit imago, quæ materialis eſt. Nonus modus eſt; motus à movente, & hic etiam ponitur effectus & cauſa. Decimus modus eſt, iuxta eductionem ſpecierum à genere: qui nō competit in divinis, quia Pater non prædicatur de Filio, ſicut genus de ſpecie. Undecimus modus eſt, iuxta ideationem, ut arca exterior ab ea quæ eſt in mente. Duodecimus modus eſt, iuxta naſcentia, ut homo eſt à Patre, ubi eſt *prius* & *poſterius* ſecundum tempus. Patet ergo quòd in omni modo quo aliquid eſt ex altero, deeſt æqualitas naturæ, aut æqualitas durationis. Si igitur Filius eſt à Patre, oportet dicere, vel eum eſſe minorem Patre, aut poſteriorem, aut utrumque.

¶ 2. Præterea, Omne quòd eſt ex altero, habet principium: ſed nullum æternum habet principium. Ergo Filius non eſt æternus, neque Spiritus ſanctus.

¶ 3. Præterea, Omne quod corrumpitur, deſinit eſſe. Ergo omne quod generatur, incipit eſſe. Ad hoc enim generatur, ut ſit. Sed Filius eſt genitus à Patre. Ergo incipit eſſe, & non eſt coæternus Patri.

¶ 4. Præterea, Si Filius genitus eſt à Patre, aut ſemper generatur, aut eſt dare aliquod inſtans ſuæ generationis: Si ſemper generatur (dum autem aliquid eſt in *generari*, eſt imperfectum, ſicut patet in ſucceſſivis, quæ ſunt ſemper in fieri, ut tempus & motus) ſequitur quòd Filius ſemper ſit imperfectus, quòd eſt inconveniens. Eſt ergo dare aliquod inſtans generationis Filii; Ante illud ergo inſtans Filius non erat.

Sed contra eſt, quòd Athanaſius dicit, * quòd *tota tres perſonæ coæternæ ſibi ſunt*.

** In ſuo ſymbolo fidei.*

Conclusio.

Cum Pater non voluntate, ſed natura ab æterno perfecta, abſque ſucceſſiva actione Filium generet, eundem ipſum ſibi coæternum habet.

Respondeo dicendum, quòd neceſſe eſt dicere Filium eſſe coæternum Patri.

Ad cuius evidentiam conſiderandum eſt, quòd aliquid ex principio exiſtens, poſterius eſſe ſuo principio, poteſt contingere ex duobus. Uno modo ex parte agentis: alio modo ex parte actionis. Ex parte agentis quidem, aliter in agentibus voluntariis, aliter in agentibus naturalibus. In agentibus quidem voluntariis, propter electionem temporis. Sicut enim in agentis voluntarii poteſtate eſt eligere formam quam effectui conferat, ut ſuprà dictum eſt *; ita in eius poteſtate eſt eligere tempus in quo effectū producat. In agentibus autem naturalibus hoc contingit, quia agens aliquod non à principio habet perfectionem virtutis naturalis ad agendum, ſed ei advenit poſt aliquod tempus, ſicut homo non à principio generare poteſt. Ex parte autem actionis impeditur ne id quod eſt à principio, ſimul ſit cum ſuo principio, propter hoc quod actio eſt ſucceſſiva: Unde dato quod aliquod agens tali actione agere inciperet ſtatim cum eſt, non ſtatim eodem inſtanti eſſet effectus, ſed inſtanti ad quod terminatur actio. Manifeſtum eſt autem ſecundum præmiſſa *, quòd Pater non generat Filium voluntate; ſed natura. Et iterum, quod natura Patris ab æterno perfecta fuit. Et iterum, quod actio qua Pater producit Filium, non eſt ſucceſſiva, quia ſic Filius Dei ſucceſſivè generaretur, & eſſet eius generatio materialis, & cum motu, quod eſt impoſſibile. Relinquitur ergo quòd Filius fuit, quandocumque fuit Pater. Et ſic Filius eſt coæternus Patri, & ſimiliter Spiritus ſanctus utrique.

** qu. 41. art. 2.*

** quæſt. præced. art. 2.*

Ad primum ergo dicendum, quòd ſicut Aug. * dicit in lib. de verbis Domini, nullus modus proceſſionis alicuius creaturæ perfectè repræſentat divinam generationem: Unde oportet ex multis modis colligere ſimilitudinem, ut quod deeſt ex uno, aliqualiter ſuppleatur ex altero. Et propter hoc dicitur in Synodo Epheſina: *Coëxiſtere ſemper coæternum Patri Filium, ſplendor tibi denuntiet: Impaſſibilitatem nativitatis, oſtendat verbum: Conſubſtantialitatem, Filii nomen inſinuet*. Inter omnia tamen expreſſiùs repræſentat proceſſio Verbi ab intellectu; quod quidem non eſt poſterius eo a quo procedit, niſi ſit talis intellectus qui exeat de potentia in actum. Quod in Deo dici non poteſt.

** Ser. 38. per totū tom. 10.*

Ad secundum dicendum, quod æternitas excludit principium durationis, ſed non principium originis.

† qu. 27. art. 2.

** qu. 10. art. 4.*

Ad tertium dicendum, quòd omnis corruptio eſt mutatio, quædā; & ideo omne quod corrumpitur, incipit non eſſe, & deſinit eſſe. Sed generatio divina non eſt tranſmutatio, ut dictum eſt ſuprà †: Unde Filius ſemper generatur, & Pater ſemper generat.

† Homil. in c. 2. Io. à med. tom. 3.

** Gregor. 29. lib. moral. cap. 21.*

† Aug. in Pſalm. 2. ſub id hodie genui te. tom. 8.

Ad quartum dicendum, quòd in tempore aliud eſt quod eſt indiviſibile, ſcilicet inſtans, & aliud eſt quod eſt durans: ſcilicet tempus: Sed in æternitate ipſum *nunc*, indiviſibile eſt, & ſemper ſtans, ut ſuprà dictum eſt (qu. 10.) * Generatio verò Filii non eſt in *nunc* temporis, aut in tempore, ſed in æternitate: Et ideo ad ſignificandum præſentialitatem & permanentiam æternitatis, poteſt dici quod ſemper naſcitur, ut Orig. dixit †. Sed (ut Greg. * Aug. † dicunt) melius eſt quòd dicatur *ſemper natus*: ut *ly* (*ſemper*) deſignet permanentiam æternitatis, & *ly* (*natus*) perfectionem geniti. Sic ergo Filius non eſt imperfectus, neque *erat quando non erat*, ut Arius dixit.

Articulus III.

Utrum in divinis perſonis ſit ordo naturæ.

1. d. 12. art. 2 & d. 20. art. 3. Et pot. q. 10. art. 3. ad.

Ad tertium ſic proceditur. Videtur quòd in divinis perſonis non ſit ordo naturæ. Quicquid enim in divinis eſt, vel eſt eſſentia, vel perſona, vel notio: Sed ordo naturæ non ſignificat eſſentiam, neque aliquam perſonarum aut notionum. Ergo ordo naturæ non eſt in divinis.

¶ 2. Præterea, In quibuſcunque eſt ordo naturæ, unum eſt prius altero, ſaltem ſecundum naturam & intellectum; Sed in divinis perſonis nihil eſt prius & poſterius, ut Athanaſ. * dicit. Ergo in divinis perſonis non eſt ordo naturæ.

* *In ſuo ſymbolo à princ.*

¶ 3. Præterea, Quicquid ordinatur, diſtinguitur: ſed natura in divinis non diſtinguitur: Ergo non ordinatur. Ergo non eſt ibi ordo naturæ.

¶ 4. Præterea, Natura divina eſt ejus eſſentia; Sed non eſt in divinis ordo eſſentiæ: Ergo neque ordo naturæ.

Sed contra, Ubicumque eſt pluralitas ſine ordine, ibi eſt confuſio; Sed in divinis perſonis non eſt confuſio, ut Athanaſ. * dicit: Ergo eſt ibi ordo.

* *In ſuo ſymbolo parti.*

CONCLUSIO.

Quendam in divinis natura ordinem neceſſe eſt eſſe: ſecundum quod ibi quoddam originis principium eſt abſque prioritate.

Respondeo dicendum, quòd ordo ſemper dicitur per comparationem ad aliquod principium; unde ſicut dicitur principium multipliciter, ſcilicet ſecundum ſitum, ut punctus; ſecundum intellectum, ut principium demonſtrationis: & ſecundum cauſas ſingulas; ita etiam dicitur ordo. In divinis autem dicitur principium ſecundum originem, abſque prioritate, ut ſuprà dictum eſt (qu. 33. a. 1.)*. Unde oportet ibi eſſe ordinem ſecundum originem, abſque prioritate. Et hic vocatur *ordo naturæ* ſecundum Auguſt. † *non quo alter ſit prius altero, ſed quo alter eſt ex altero.*

* *qu. 33. art. 1. ad 3. præcipue.*
† *Ex l. 4. ſuper Geneſ. c. 34. & 35. tom. 3. Et ex oratione e quinque hæreſibus à medio tom. 7.*

Ad primum ergo dicendum, quòd ordo naturæ ſignificat notionem originis in communi, non autem in ſpeciali.

Ad secundum dicendum, quod in rebus creatis, etiam cùm id, quòd eſt à principio, ſit ſuo principio coævum, ſecundum durationem; tamen principium eſt prius ſecundum naturam & intellectum, ſi conſideretur id quod eſt principium, ſed ſi conſiderentur ipſæ relationes cauſæ & cauſati, & principii, & principiati, manifeſtum eſt quod relativa ſunt ſimul natura & intellectu, inquantum unum eſt in diffinitione alterius. Sed in divinis ipſæ relationes ſunt ſubſiſtentes perſonæ in una natura: Unde neque ex parte naturæ, neque ex parte relationum una perſona poteſt eſſe prior alia, neque etiam ſecundum naturam & intellectum.

Ad tertium dicendum, quòd *ordo naturæ* dicitur nòn quod ipſa natura ordinetur, ſed quod ordo in divinis perſonis attenditur ſecundum naturalem originem.

Ad quartum dicendum, quòd natura quodammodo importat rationem principij, non autem eſſentia. Et ideo ordo originis meliùs nominatur *ordo naturæ*, quàm *ordo eſſentiæ.*

ARTICULUS IV.

Utrum Filius ſit æqualis Patri ſecundum magnitudinem.

1. d. 9. q. 1. art. 1. Et 4. cõt. c. 7. ratione 11. & c. 21. col 7. & pot. q. 2. art. 2. tot. fin & q. 20. art. 4. cor. co. 1. Et Boët. de Trin. q. 3. ar. 4.

AD QUARTUM ſic proceditur. Videtur quòd Filius non ſit æqualis Patri in magnitudine. Dicit enim ipſe Ioan. 14. *Pater major me eſt.* Et Apoſt. 1. Cor. 15. *Ipſe Filius ſubjectus erit illi qui ſibi ſubjecit omnia.*

¶ 2. Præterea, Paternitas pertinet ad dignitatem Patris: ſed paternitas non convenit Filio, ergo non quicquid dignitatis habet Pater, habet Filius. Ergo non eſt æqualis Patri in magnitudine.

¶ 3. Præterea, Ubicunque eſt totum & pars, plures partes ſunt aliquid maius quàm una tantùm, vel pauciores; ſicut tres homines ſunt aliquid maius quàm duo vel unus. Sed in divinis videtur eſſe totum univerſale & pars: Nam ſub relatione vel notione plures notiones continentur; cùm igitur in Patre ſint tres notiones, in Filio autem tantùm duæ, videtur quòd Filius non ſit æqualis Patri.

Sed contra eſt, quòd dicitur Philip. 2. *Non rapinam arbitratus eſt eſſe ſe æqualem Deo.*

CONCLUSIO.

In divinis neceſſe eſt Filium eſſe æqualem Patri in magnitudine, accipiendo totam natura Patris perfectionem.

Respondeo dicendum, quòd neceſſe eſt dicere Filium eſſe æqualem Patri in magnitudine. Magnitudo enim Dei non eſt aliud quàm perfectio naturæ ipſius. Hoc autem eſt de ratione paternitatis & filiationis; quòd Filius per generationem pertingat ad habendam perfectionem naturæ quæ eſt in Patre, ſicut & Pater. Sed quia in hominibus generatio eſt tranſmutatio quædam exeuntis de potentia in actum, non ſtatim à principio homo Filius eſt æqualis Patri generanti, ſed per debitum incrementum ad æqualitatem perducitur, niſi aliter eveniat propter defectum principii generationis. Manifeſtum eſt autem ex dictis. (q. 33.)*, quòd in divinis eſt propriè & verè paternitas & filiatio: Nec poteſt dici quòd virtus Dei Patris fuerit defectiva in generãdo; neque quòd Dei Filius ſucceſſivè & per traſmutationem ad perfectionem pervenerit. Unde neceſſe eſt dicere quòd ab æterno fuerit Patri æqualis in magnitudine. Unde & Hilar. † dicit in lib. de Synod. (poſt. can. 27.) *Tolle corporum infirmitates, tolle conceptus initium, tolle dolores partus & omnem humanam neceſſitatem: omnis Filius ſecundum naturalem nativitatem æqualitas Patris eſt, quia eſt ſimilitudo natura.*

* *qu. 33. art. 2. & 3.*
† *lib. de Synod in 3 fol. in fo lib.*

Ad primum ergo dicendum, quòd verba illa intelliguntur dicta de Chriſto ſecundum humanam naturam in qua minor eſt Patre, & ei ſubjectus, ſed ſecundum naturam divinam æqualis eſt Patri, & hoc eſt quod Athanaſ. * dicit, *Æqualis Patri ſecundum divinitatem, minor Patre ſecundum humanitatem.* Vel ſecundum Hilat. † in 9. lib. de Trinit. *donantis auctoritate Pater major eſt, ſed minor non eſt cui unum eſſe donatur.* Et in lib. de Syn. * dicit,

* *In ſuo ſymbolo fidei.*
† *lib. 9. de Trin. inter med. & fin.*
* *Parum à med. illius. Habetur hic liber inter opera Hila.*

quòd *ſubjectio Filii natura pietas eſt*, id eſt, recognitio auctoritatis paternæ, *ſubjectio autem cæterorum, creationis infirmitas.*

Ad secundum dicendum, quòd æqualitas attenditur ſecundum magnitudinem. Magnitudo autem in divinis ſignificat perfectionem naturæ (ut dictum eſt *) & ad eſſentiam pertinet. Et ideo æqualitas in divinis & ſimilitudo, ſecundum eſſentialia attenditur: nec poteſt ſecundum diſtinctionem relationum inæqualitas vel diſſimilitudo dici. Unde Auguſt. † dicit contra Maximinum: (l. 3. c. 13.) *Originis quæſtio eſt: quid de quo ſit: æqualitatis autem, qualis aut quantus ſit.* Paternitas igitur eſt dignitas Patris, ſicut & eſſentia Patris. Nam dignitas eſt abſoluta, & ad eſſentiam pertinet. Sicut igitur eadem eſſentia quæ in Patre eſt paternitas, in Filio eſt filiatio: ita eadem dignitas quæ in Patre eſt paternitas; in Filio eſt filiatio. Verè ergo dicitur quòd quicquid dignitatis habet Pater, habet Filius; nec ſequitur, *paternitatem habet Pater, ergo paternitatem habet Filius.* Mutatur enim *quid* in *ad aliquid.* Eadem enim eſt eſſentia & dignitas Patris & Filii, ſed in Patre eſt ſecundum relationem dantis, in Filio ſecundum relationem accipientis.

* *Art. 1. hujus q. ad 1. arg.*
† *lib. 3. contra Maxim. c. 18. poſt med. o. 6.*

Ad tertium dicendum, quod relatio in divinis non eſt totum univerſale, quamvis de ſingulis relationibus prædicetur, quia omnes relationes ſunt unum ſecundum eſſentiam & eſſe: Quod repugnat rationi univerſalis, cuius partes ſecundum eſſe diſtinguuntur. Et ſimiliter perſona (ut ſuprà dictum eſt. (q. 30.) * non eſt univerſale in divinis. Unde neque omnes relationes ſunt maius aliquid quam una tantum: nec omnes perſonæ maius aliquid quàm una tantùm, quia tota perfectio divinæ naturæ eſt in qualibet perſonarum.

* *qu. 30. art. 4. ad 3.*

ARTICULUS V.

Utrum Filius ſit in Patre, & econverſò.

AD QUINTUM ſic proceditur. Videtur quòd Filius non ſit in Patre, & econverſò. Philoſoph. enim in 4. Phyſ. * ponit octo modos eſſendi aliquid in aliquo, & ſecundum nullum horum Filius eſt in Patre, aut econverſò: ut patet diſcurrenti per ſingulos modos: Ergo Filius non eſt in Patre, nec econverſò.

1. d. 19. q. 2. ar. 2. Et 4. cõt. c. 9. fi. Et 65. Et Io. 10 lib. 6. col. 2. fin. & c. 16. l. 7. co. 2.
* *tex. 23. tom. 2.*

¶ 2. Præterea, Nihil quod exivit ab aliquo eſt in eo, ſed Filius ab æterno exivit à Patre, ſecundum illud Michææ 5. *Egreſſus eius ab initio in diebus æternitatis.* Ergo Filius non eſt in Patre.

¶ 3. Præterea, Unum oppoſitorum non eſt in altero: Sed Filius & Pater opponũtur relativè. Ergo unus nõ poteſt eſſe in alio.

Sed contra eſt, quòd dicitur Ioan. 14. *Ego in Patre, & Pater in me eſt.*

CONCLUSIO.

In divinis Pater eſt in Filio, & è contra ſecundum eſſentiam, relationem & originem.

Respondeo dicendũ, quòd in Patre & Filio tria eſt conſiderare, ſcilicet eſſentiam, & relationem, & originem: & ſecundum quodlibet iſtorum Filius eſt in Patre, & econverſò: Secundum eſſentiam enim Pater eſt in Filio, quia Pater eſt ſua eſſentia, & cõmunicat ſuam eſſentiam Filio, non per aliquam ſuam tráſmutationem. Unde ſequitur quod cùm eſſentia Patris ſit in Filio; quòd in Filio ſit Pater. Et ſimiliter, cùm Filius ſit ſua eſſentia; ſequitur quòd ſit in Patre, in quo eſt ejus eſſentia. Et hoc eſt quod Hilar. * dicit 5. de Trin. verſus finem: *Naturam ſuam (ut ita dicam) ſequitur immutabilis Deus immutabilem gignens Deum ſubſiſtentem. Ergo in eo Dei naturam intelligimus, cum in Deo Deus inſit.* Secundum etiam relationes manifeſtum eſt quòd unum oppoſitorum relativè eſt in altero ſecundum intellectum. Secundum originem etiã manifeſtum eſt quòd proceſſio Verbi intelligibilis non eſt aliquid extra, ſed manet in dicente. Id etiam quod verbo dicitur, in verbo continetur. Et eadem ratio eſt de Spiritu ſancto.

* *lib. 5. de Trin. in ult. fol. lib.*

Ad primum ergo dicendum, quòd ea quæ in creaturis ſunt, non ſufficienter repræſentant ea quæ Dei ſunt. Et ideo ſecundum nullum eorum modorum quos Philoſoph. enumerat, Filius eſt in Patre, aut è converſo: Accedit tamen magis ad hoc modus ille, ſecundum quem aliquid dicitur eſſe in principio originante, niſi quòd deeſt unitas eſſentiæ, in rebus creatis, inter principium & id quod eſt à principio.

Ad secundum dicendum, quòd exitus Filii à Patre eſt ſecundum modũ proceſſionis interioris, prout verbum exit à corde, & manet in eo. Unde exitus iſte in divinis eſt ſecundũ ſolam diſtinctionem relationum, non ſecundũ eſſentialẽ aliquam diſtantiam.

Ad tertium dicendum, quod Pater & Filius opponuntur ſecundum relationes, non autem ſecundum eſſentiam, & tamen oppoſitorum relativè unum eſt in altero, ut dictum eſt *.

* *In corp. art.*

ARTICULUS VI.

Utrum Filius ſit æqualis Patri ſecundum potentiam.

1. d. 20. art. 2.

AD SEXTUM ſic proceditur. Videtur quod Filius non ſit æqualis Patri ſecundum potentiam. Dicitur enim Ioann. 5. *non poteſt Filius à ſe facere quicquam, niſi quod viderit Patrem facientem.* Pater autem à ſe poteſt facere. Ergo Pater maior eſt Filio ſecundum potentiam.

¶ 2. Præterea, Maior eſt potentia eius qui præcipit & docet, quam ejus qui obedit & audit: ſed Pater mandat Filio, ſecundum illud Ioan. 14. *Sicut mandatum dedit mihi Pater ſic facio.* Pater etiam docet Filium, ſecundum illud Ioan. 5. c. *Pater diligit Filium, & omnia demonſtrat ei quæ ipſe facit.* Similiter & Filius audit, ſecundum illud Ioan. 5. *Sicut audio, iudico.* Ergo Pater eſt maioris potentiæ quàm Filius.

¶ 3. Præterea, Ad omnipotentiam Patris pertinet quòd poſſit Filium generare ſibi æqualem. Dicit enim Auguſt. * in lib. cõtra Maximinum, *Si non potuit generare ſibi æqualem, ubi eſt omnipotentia Dei Patris?* Sed Filius non poteſt generare Filium, ut ſuprà oſtenſum

* *lib. 3. contra Maxim. c. 7. circa fin. t. 6.*

Digitized by Google

* qu. 42. art. 6. ad 3.

oſtenſum eſt *. Non ergo quicquid pertinet ad omnipotentiam Patris, poteſt Filius. Et ita non eſt ei in poteſtate æqualis.

Sed contra eſt, quod dicitur Ioan. 5. *Quæcumque Pater facit, hæc & Filius ſimiliter facit.*

CONCLUSIO.

Cùm Filius æqualis ſit Patri in perfectione naturæ, æqualem ei eſſe in ſua potentia neceſſe eſt.

Respondeo dicendum, quòd neceſſe eſt dicere quòd Filius eſt æqualis Patri in poteſtate. Potentia enim agendi conſequitur perfectionem naturæ. Videmus enim in creaturis, quòd quantò aliquis habet perfectiorem naturam, tantò eſt maioris virtutis in agendo. Oſtenſum eſt autem ſuprà * quòd ipſa ratio divinæ paternitatis & filiationis exigit quòd Filius ſit æqualis Patri in magnitudine, id eſt, in perfectione naturæ. Unde relinquitur quòd Filius ſit æqualis Patri in poteſtate. Et eadem ratio eſt de Spiritu ſancto reſpectu utriuſque.

* Art. 2. & 4. huj. q.

Ad primum ergo dicendum, quòd in hoc quod dicitur, *Filius non poteſt à ſe facere quicquam*, non ſubtrahitur Filio aliqua poteſtas quam habeat Pater, cùm ſtatim ſubdatur, quòd *quæcumque Pater facit, Filius ſimiliter facit*: ſed oſtenditur, quòd Filius habet poteſtatem à Patre, à quo habet naturam. Unde dicit Hilar.* 9. de Trinit. *Natura divina hæc unitas eſt, ut ita per ſe agat Filius, quod non à ſe agat.*

* lib. 9. de Trin. in 2. fol. poſt med. lib.

Ad secundum dicendum, quòd in demonſtratione Patris, & auditione Filii, non intelligitur niſi quod Pater communicat ſcientiam Filio, ſicut & eſſentiam. Et ad idem poteſt referri mandatum Patris, per hoc quod ab æterno dedit ei ſcientiam & voluntatem agendorum, eum generando. Vel potiùs referendum eſt ad Chriſtum, ſecundum humanam naturam.

Ad tertium dicendum, quòd ſicut eadem eſſentia quæ in Patre eſt paternitas, in Filio eſt filiatio: ita eadem eſt potentia qua Pater generat, & qua Filius generatur. Unde manifeſtum eſt, quòd quicquid poteſt Pater, poteſt Filius: non tamen ſequitur quòd poſſit generare, ſed mutatur *quid* in *ad aliquid*, nam generatio ſignificat relationem in divinis. Habet ergo Filius eandem potentiam quam Pater, ſed cum alia relatione; quia Pater habet eam ut dans, & hoc ſignificatur, cùm dicitur quòd poteſt generare: Filius autem habet eam ut accipiens; & hoc ſignificatur; cùm dicitur quòd poteſt generari.

QUÆSTIO LXIII.

De miſſione divinarum perſonarum, in octo articulos diviſa.

Deinde conſiderandum eſt de miſſione divinarum perſonarum. Circa hoc quæruntur octo:

¶ Primò, utrum alicui divinæ perſonæ conveniat mitti.
¶ Secundò, utrum miſſio ſit æterna, vel temporalis tantùm.
¶ Tertiò, ſecundum quid divina perſona inviſibiliter mittatur.
¶ Quartò, utrum cuilibet perſonæ conveniat mitti.
¶ Quintò, utrum inviſibiliter mittatur tam Filius quàm Spiritus ſanctus.
¶ Sextò, ad quos fiat miſſio inviſibilis.
¶ Septimò, de miſſione viſibili.
¶ Octavò, utrum aliqua perſona mittat ſeipſam, viſibiliter, aut inviſibiliter.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum alicui perſona divina conveniat mitti.

1. d. 15. q. 1. ar. 1. Et 4. côt. c. 23. cor. 2. & cap. 24. ratione 21. * Hil. 2. de Trin. non procul a fine lib.

Ad primum ſic proceditur. Videtur quòd perſonæ divinæ non conveniat mitti. Miſſus enim minor eſt mittente. Sed una perſona divina non eſt minor alia. Ergo una perſona non mittitur ab alia.

¶ 2. Præterea, Omne quod mittitur, ſeparatur à mittente. Unde Hier. dicit ſuper Ezech. *Quod coniunctum eſt, & in corpore uno copulatum, mitti non poteſt.* Sed in divinis perſonis nihil eſt ſeparabile, ut Hilar.* dicit. Ergo una perſona non mittitur ab alia.

¶ 3. Præterea, Quicumque mittitur, ab aliquo loco diſcedit, & ad aliquem locum de novo vadit. Hoc autem divinæ perſonæ non convenit, cùm ubique ſit. Ergo divinæ perſonæ non convenit mitti.

Sed contra eſt, quòd dicitur Ioan. 8. *Non ſum ego ſolus, ſed ego & qui me miſit, Pater.*

CONCLUSIO.

Divina perſona convenit mitti, in quantum originatur ab alia, & novo modo eſſendi incipit eſſe, ut Filius à Patre miſſus eſt in mundum per aſſumptam carnem, ubi ſemper fuit ſecundum divinitatem.

Respondeo dicendum, quòd in ratione miſſionis duo importantur: Quorum unum eſt habitudo miſſi ad eum à quo mittitur; Aliud eſt habitudo miſſi ad terminum ad quem mittitur. Per hoc autem quod aliquis mittitur, oſtenditur proceſſio quædam miſſi à mittente: vel ſecundum imperium, ſicut dominus mittit ſervum: vel ſecundum conſilium, ut ſi conſiliarius mittere dicatur regem ad bellandum, vel ſecundum originem, ut ſi dicatur quod flos emittitur ab arbore. Oſtenditur etiam habitudo ad terminum ad quem mittitur, ut aliquo modo ibi eſſe incipiat: vel quia priùs ibi omnino non erat quò mittitur: vel quia incipit ibi aliquo modo eſſe quo prius non erat. Miſſio igitur divinæ perſonæ convenire poteſt, ſecundum quod importat ex una parte proceſſionem originis à mittēte, & ſecundum quod importat ex alia parte novum modum exiſtendi in alio. Sicut Filius dicitur eſſe miſſus à Patre in mundū, ſecundū quod incœpit eſſe in mūdo per carnē aſſumptam; & tamen ante in mundo erat, ut dicitur Ioan. 1.

Ad primum ergo dicendum, quòd miſſio importat minorationem in eo, qui mittitur, ſecundum quod importat proceſſionem à principio mittente aut ſecundum imperium, aut ſecundum conſilium: quia imperans eſt maior, & conſilians eſt ſapientior. Sed in divinis non importat niſi proceſſionem originis; quæ eſt ſecundum æqualitatem, ut ſuprà dictum eſt *.

* In corp. art.

Ad secundum dicendum, quòd illud quod ſic mittitur, ut incipiat eſſe ubi prius nullo modo erat, ſua miſſione localiter movetur: unde oportet quòd loco ſeparetur à mittente. Sed hoc non accidit in miſſione divinæ perſonæ, quia perſona divina miſſa, ſicut non incipit eſſe ubi priùs non fuerat, ita nec deſinit eſſe ubi fuerat. Unde talis miſſio eſt ſine ſeparatione, ſed habet ſolam diſtinctionem originis.

Ad tertium dicendum, quòd obiectio illa procedit de miſſione quæ fit ſecundum motum localem, quæ non habet locum in divinis.

ARTICULUS II.

Utrum miſſio ſit æterna, vel temporalis tantùm.

1. d. 15. q. 1. ar. 2. * Homil. 26. in Evang. paulo poſt prin.

Ad secundum ſic proceditur. Videtur quòd miſſio poſſit eſſe æterna. Dicit enim Gregor.* *eo mittitur Filius, quo generatur.* Sed generatio Filii eſt æterna: Ergo & miſſio.

¶ 2. Præterea, Cuicumque convenit aliquid temporaliter, illud mutatur: Sed perſona divina non mutatur. Ergo miſſio divinæ perſonæ non eſt temporalis, ſed æterna.

¶ 3. Præterea, Miſſio proceſſionem importat: Sed proceſſio divinarum perſonarum eſt æterna: Ergo & miſſio.

Sed contra eſt, quòd dicitur Galat. 4. *Cùm venit plenitudo temporis, miſit Deus Filium ſuum.*

CONCLUSIO.

Miſſio contra generationem & ſpirationem diſtincta temporalis eſt.

Respondeo dicendum, quod in his quæ important originem divinarum perſonarum, eſt quædam differentia attendenda. Quædam enim in ſua ſignificatione important ſolam habitudinem ad principium, ut *proceſſio* & *exitus*: Quædam verò cum habitudine ad principium determinant proceſſionis terminum: Quorum quædam determinant terminum æternum, ſicut *generatio* & *ſpiratio*: nam generatio eſt proceſſio divinæ perſonæ in naturam divinam, & ſpiratio paſſivè accepta importat proceſſionem amoris ſubſiſtentis; Quædam verò cum habitudine ad principium important terminum temporalem; ſicut *miſſio* & *datio*. Mittitur enim aliquid ad hoc ut ſit in aliquo, & datur ad hoc quod habeatur. Perſonam autem divinam haberi ab aliqua creatura, vel eſſe novo modo exiſtendi in ea, eſt quoddam temporale: Unde *miſſio* & *datio* in divinis dicuntur temporaliter tantum. Generatio autem & ſpiratio ſolùm ab æterno: *Proceſſio* autem & *exitus* dicuntur in divinis & æternaliter & temporaliter: nam Filius ab æterno proceſſit, ut ſit Deus: temporaliter autem; ut etiam ſit homo, ſecundum miſſionem viſibilem: vel etiam ut ſit in homine, ſecundum inviſibilem miſſionem.

Ad primum ergo dicendum, quòd Greg. vel loquitur de generatione temporali Filii, non à Patre, ſed à Matre: Vel quia ex hoc ipſo Filius habet quod poſſit mitti, quod eſt ab æterno genitus.

Ad secundum dicendum, quòd divinam perſonam eſſe novo modo in aliquo, vel ab aliquo haberi temporaliter, non eſt propter mutationem divinæ perſonæ, ſed propter mutationem creaturæ: ſicut & Deus temporaliter dicitur *Dominus* propter mutationem creaturæ.

Ad tertium dicendum, quòd miſſio non ſolùm importat proceſſionem à principio, ſed determinat proceſſionis terminum temporalem: unde miſſio ſolùm eſt tēporalis. Vel miſſio includit proceſſionē æternam, & aliquid addit, ſcilicet temporalem effectum: habitudo enim divinæ perſonæ ad ſuum principiū non eſt niſi ab æterno. Unde gemina dicitur proceſſio, æterna ſcilicet & temporalis: non propter hoc quod habitudo ad principiū geminetur, ſed geminatio eſt ex parte termini temporalis & æterni.

ARTICULUS III.

Utrum miſſio inviſibilis divinæ perſonæ, ſit ſolùm ſecundum donum gratiæ gratum facientis.

1. d. 14. q. 1. art. 1.

Ad tertium ſic proceditur. Videtur quod miſſio inviſibilis divinæ perſonæ non ſit ſolùm ſecundum donum gratiæ gratum facientis. Divinam enim perſonam mitti, eſt ipſam donari. Si igitur divina perſona mittitur ſolùm ſecundum dona gratiæ gratum facientis, non donabitur ipſa perſona divina, ſed ſolùm dona eius. Quod eſt error dicentium Spiritum ſanctum non dari, ſed ejus dona.

¶ 2. Præterea, Hæc præpoſitio, *ſecundum*, denotat habitudinem alicuius cauſæ, ſed perſona divina eſt cauſa quod habeatur donum gratiæ gratum facientis, & non econverſò; ſecundum illud Rom. 5. *Charitas Dei diffuſa eſt in cordibus noſtris per Spiritum ſanctum qui datus eſt nobis.* Ergo inconvenienter dicitur quod perſona divina ſecundum dona gratiæ gratum facientis mittatur.

¶ 3. Præterea, Aug.* dicit 4. de Trinit. quòd Filius, cùm ex tempore mente percipitur, mitti dicitur. Sed Filius cognoſcitur, non ſolum per gratiam gratum facientem, ſed etiam per gratiam gratis datam; ſicut per fidem & per ſcientiam. Non ergo perſona divina mittitur ſolùm ſecundum gratiam gratum facientem.

* lib. 4. de Trin. c. 20. in med. t. 3.

¶ 4. Præterea, Rabanus dicit quòd *Spiritus ſanctus datus eſt Apoſtolis ad operationem miraculorum.* Hoc autem non eſt donum gratiæ gratum facientis, ſed gratiæ gratis datæ. Ergo perſona divina non ſolùm datur ſecundum gratiam gratum facientem.

Sed contra eſt, quod Auguſt.* dicit 3. de Trin. quòd *Spiritus ſanctus procedit temporaliter ad ſanctificandam creaturam.* Miſſio autem eſt temporalis proceſſio. Cùm igitur ſanctificatio creaturæ non ſit niſi per gratiam gratum facientem, ſequitur

* Ex l. 3. c. 4. circa finem elicitur tom. 3.

Digitized by Google

quòd miſſio invisibilis divinæ perſonæ non fit niſi per gratiam gratum facientem.

CONCLUSIO.

Non mittitur divina perſona inviſibiliter, niſi ſecundum ſolam gratiam gratum facientem, quæ ſimul datur ac mittitur.

RESPONDEO dicendum, quòd divinæ perſonæ convenit mitti, ſecundum quod novo modo exiſtit in aliquo, dari autem, ſecundum quod habetur ab aliquo: neutrum autem horum eſt niſi ſecundum gratiam gratum facientem. Eſt enim unus communis modus, quo Deus eſt in omnibus rebus, per eſſentiam, potentiam & præſentiam, ſicut cauſa in effectibus participantibus bonitatem ipſius: Super iſtum autem modum communem eſt unus ſpecialis, qui convenit naturæ rationali, in qua Deus dicitur eſſe ſicut cognitum in cognoſcente, & amatum in amante. Et quia cognoſcendo & amando, creatura rationalis ſua operatione attingit ad ipſum Deum: ſecundum iſtum ſpecialem modum Deus non ſolum dicitur eſſe in creatura rationali, ſed etiam habitare in ea ſicut in templo ſuo. Sic igitur, nullus alius effectus poteſt eſſe ratio quòd divina perſona ſit novo modo in rationali creatura, niſi gratia gratum faciens: Unde ſecundum ſolam gratiam gratum facientem mittitur & procedit temporaliter perſona divina. Similiter, illud ſolum habere dicimur, quo liberè poſſumus uti, vel frui: Habere autem poteſtatem fruendi divina perſona, eſt ſolùm ſecundum gratiam gratum facientem, ſed tamen in ipſo dono gratiæ gratum facientis Spiritus ſanctus habetur, & inhabitat hominem: Unde ipſemet Spiritus ſanctus datur & mittitur.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd per donum gratiæ gratum facientis perficitur creatura rationalis ad hoc quod liberè non ſolum ipſo dono creato utatur, ſed ut ipſa divina perſona fruatur. Et ideo miſſio inviſibilis fit ſecundum donum gratiæ gratum facientis, & tamen ipſa perſona divina datur.

AD SECUNDUM dicendum, quòd gratia gratum faciens diſponit animam ad habendam divinam perſonam: & ſignificatur hoc cùm dicitur quòd Spiritus ſanctus datur ſecundum donum gratiæ. Sed tamen ipſum donum gratiæ eſt à Spiritu ſancto; & hoc ſignificatur cum dicitur, quod *charitas Dei diffunditur in cordibus noſtris per Spiritum ſanctum.*

AD TERTIUM dicendum, quod licet per aliquos alios effectus filius cognoſci poteſt à nobis, non tamen per alios effectus nos inhabitat, vel habetur à nobis.

AD QUARTUM dicendum, quòd operatio miraculorum eſt manifeſtativa gratiæ gratum facientis, ſicut & donum prophetiæ, & quælibet gratia gratis data. Unde 1. Cor. 12. gratia gratis data nominatur *manifeſtatio ſpiritus.* Sic igitur Apoſtolis dicitur datus Spiritus ſanctus ad operationem miraculorum: quia data eſt eis gratia gratum faciens cum ſigno manifeſtante. Si autem daretur ſolum ſignum gratiæ gratum facientis ſine ipſa gratia; non diceretur dari ſimpliciter Spiritus ſanctus: niſi fortè cum aliqua determinatione; ſecundum quod dicitur quòd alicui datur *Spiritus propheticus* vel *miraculorum*; inquantum à Spiritu ſancto habet virtutem prophetandi, vel miracula faciendi.

ARTICULUS IV.

Utrum Patri conveniat mitti.

1. d. 15. q. 2 art. unico

AD QUARTUM ſic proceditur. Videtur quòd Patri conveniat mitti. Mitti enim divinam perſonam eſt ipſam dari, ſed Pater dat ſeipſum, (cùm haberi non poſſit niſi ſeipſo donante;) ergo poteſt dici quod Pater mittat ſeipſum.

¶ 2. Præterea, Perſona divina mittitur ſecundum inhabitationem gratiæ. Sed per gratiam tota Trinitas inhabitat in nobis, ſecundùm illud Ioan. 14. *Ad eum veniemus, & manſionem apud eum faciemus.* Ergo quælibet divinarum perſonarum mittitur.

¶ 3. Præterea, Quicquid convenit alicui perſonæ, convenit omnibus, præter notiones & perſonas. Sed miſſio non ſignificat aliquam perſonam, neque etiam notionem: cum ſint tantum quinque notiones, ut ſuprà dictum eſt (qu. 32. a. 3.) *. Ergo cuilibet perſonæ divinæ convenit mitti.

* qu. 2. art. 3.

SED CONTRA eſt, quòd Auguſt. * dicit in 2. lib. de Trin. *quòd ſolus Pater nunquam legitur miſſus.*

* lib. 2. de Trin. c. 5. paulò poſt princ.

CONCLUSIO.

Cùm Pater in divinis ab alio non ſit, mitti minimè dicitur, ſed ſolùm Filius & Spiritus ſanctus, qui ab alio ſunt.

RESPONDEO dicendum, quòd miſſio in ſui ratione importat proceſſionem ab alio; & in divinis, ſecundum originem, ut ſuprà dictum eſt *. Unde cùm Pater non ſit ab alio; nullo modo convenit ei mitti, ſed ſolùm Filio & Spiritui ſancto, quibus convenit eſſe ab alio.

* Art. 1. & 2. hujus q.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod ſi (*dare*) importet liberalem communicationem alicuius, ſic Pater dat ſeipſum, inquantum ſe liberaliter communicat creaturæ ad fruendum. Si verò importet auctoritatem dantis, reſpectu ejus quod datur; ſic non convenit dari in divinis, niſi perſonæ quæ eſt ab alio, ſicut nec mitti.

AD SECUNDUM dicendum, quòd licet effectus gratiæ ſit etiam à Patre, qui inhabitat per gratiam, ſicut & Filius & Spiritus ſanctus: quia tamen non eſt ab alio, non dicitur mitti. Et hoc eſt quod dicit Auguſt. * 4. de Trinit. cap. 20. quòd *Pater cum in tempore à quoquam cognoſcitur, non dicitur miſſus: Non enim habet de quo ſit, aut ex quo procedat.*

* lib. 4. de Trin. c. 20 poſt med. t. 3.

AD TERTIUM dicendum, quòd miſſio inquantum importat proceſſionem à mittente, includit in ſui ſignificatione notionem, non quidem in ſpeciali, ſed in generali, prout eſſe ab alio eſt commune duabus notionibus.

ARTICULUS V.

Utrum Filio conveniat inviſibiliter mitti.

1. d. 15. q. 4. art. 1. Et 4. cont. c. 8. co. 9. & cap. 23. co. 2.

AD QUINTUM ſic proceditur. Videtur quòd Filio non conveniat inviſibiliter mitti. Miſſio enim inviſibilis divinæ perſonæ attenditur ſecundum dona gratiæ: ſed omnia dona gratiæ pertinent ad Spiritum ſanctum, ſecundum illud 1. Cor. 12. *Omnia operatur unus atque idem ſpiritus.* Ergo inviſibiliter non mittitur niſi Spiritus ſanctus.

¶ 2. Præterea, Miſſio divinæ perſonæ fit ſecundum gratiam gratum facientem: Sed dona quæ pertinent ad perfectionem intellectus non ſunt dona gratiæ gratum facientis, cum ſine charitate poſſint haberi, ſecundum illud 1. ad Cor. 13. *Si habuero prophetiam, & noverim myſteria omnia, & omnem ſcientiam; & ſi habuero omnem fidem, ita ut montes transferam, charitatem autem non habuero, nihil ſum.* Cùm ergo Filius procedat ut Verbum intellectus, videtur quòd non conveniat ei inviſibiliter mitti.

¶ 3. Præterea, Miſſio divinæ perſonæ eſt quædam proceſſio, ut dictum eſt *. Sed alia eſt proceſſio Filii, alia Spiritus ſancti: Ergo & alia miſſio, ſi uterque mittitur: Et ſic altera earum ſuperflueret, cùm una ſit ſufficiens ad ſanctificandam creaturam.

* Artic. præced. & art. 1. hujus q.

SED CONTRA eſt, quod Sap. 9. dicitur de divina Sapientia: Mitte illam de cælis ſanctis tuis, & à ſede magnitudinis tuæ.

CONCLUSIO.

Cùm Filio & Spiritui ſancto rationalis naturæ mentem per gratiam inhabitare conveniat, & ab alio eſſe: eis quoque convenire neceſſe eſt inviſibiliter mitti non autem Patri, cui ut & toti Trinitati, convenit per gratiam inhabitare.

RESPONDEO dicendum, quòd per gratiam gratum facientem tota Trinitas inhabitat mentem, ſecundum illud Ioan. 14. *Ad eum veniemus, & manſionem apud eum faciemus.* Mitti autem perſonam divinam ad aliquem per inviſibilem gratiam, ſignificat novum modum inhabitandi illius perſonæ, & originem ejus ab alia: Unde, cùm tam Filio quàm Spiritui ſancto conveniat & inhabitare per gratiã, & ab alio eſſe, utrique convenit inviſibiliter mitti. Patri autem licèt conveniat inhabitare per gratiam; non tamen ſibi cõvenit ab alio eſſe, & per conſequens nec mitti.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd licet omnia dona, inquantum dona ſunt, attribuantur Spiritui ſancto, (quia habet rationem primi doni ſecundum quod eſt amor, ut ſuprà dictum eſt, (qu. 38.) aliqua tamen dona ſecundum proprias rationes attribuuntur per quandam appropriationem Filio, ſcilicet illa quæ pertinent ad intellectum: & ſecundum illa dona attenditur miſſio Filii. Unde Auguſt. * dicit 4. de Trinit. cap. 40. quòd *tunc inviſibiliter Filius unicuique mittitur, cùm à quoquam cognoſcitur atque percipitur.*

* lib. 4. de Trin. c. 20. circa medũ tom. 3.

AD SECUNDUM dicendum, quòd anima per gratiam conformatur Deo. Unde ad hoc quod aliqua perſona divina mittatur ad aliquem per gratiam: oportet quod fiat aſſimilatio illius ad divinam perſonam quæ mittitur, per aliquod gratiæ donum. Et quia Spiritus ſanctus eſt amor: per donum charitatis anima Spiritui ſancto aſſimilatur: Unde ſecundum donum charitatis attenditur miſſio Spiritus ſancti. Filius autem eſt Verbum, non qualecunque, ſed ſpirans amorem. Unde Auguſt. dicit * in 9. lib. de Trin. cap. 10. *Verbum autem quod inſinuare intendimus, cũ amore notitia eſt.* Non igitur ſecundum quamlibet perfectionem intellectus mittitur Filius; ſed ſecundum talem inſtructionem intellectus, qua prorumpat in affectum amoris, ut dicitur Ioan. 6. *Omnis qui audivit à Patre, & didicit, venit ad me.* Et in Pſal. *In meditatione mea exardeſcet ignis.* Et ideo ſignanter dicit Aug. * quod *Filius mittitur cùm à quoquam cognoſcitur atque percipitur*; perceptio autem experimentalem quandam notitiam ſignificat. Et hæc propriè dicitur ſapientia, quaſi *ſapida ſcientia*, ſecundum illud Eccleſ. 6. *Sapientia doctrina ſecundum nomen eius eſt.*

* lib. 9. de Trin. c. 10. circ. finem tom. 3.

* Loco citato in ſolut. 1. arg.

AD TERTIUM dicendum, quòd cum miſſio importet originem perſonæ miſſæ, & inhabitationem per gratiam, (ut ſuprà dictum eſt *,) ſi loquamur de miſſione quantum ad originem, ſic miſſio Filii diſtinguitur à miſſione Spiritus ſancti; ſicut & generatio à proceſſione: Si autem quantum ad effectum gratiæ, ſic communicant duæ miſſiones in radice gratiæ, ſed diſtinguuntur in effectibus gratiæ, qui ſunt illuminatio intellectus; & inflammatio affectus. Et ſic manifeſtum eſt quòd una non poteſt eſſe ſine alia, quia neutra eſt ſine gratia gratum faciente, nec una perſona ſeparatur ab alia.

* In corp. art. & ar. 1. hujus q.

ARTICULUS VI.

Utrum miſſio inviſibilis fiat ad omnes qui ſunt participes gratiæ.

1. d. 15. q. 5. ar. 1. q. 2. 3 & 4.

AD SEXTUM ſic proceditur. Videtur quòd miſſio inviſibilis non fiat ad omnes qui ſunt participes gratiæ. Patres enim veteris Teſtamenti gratiæ participes fuerunt: Sed ad illos non videtur fuiſſe facta miſſio inviſibilis. Dicitur enim Ioan. 7. *Nondum erat ſpiritus datus, quia nondum erat Ieſus glorificatus.* Ergo miſſio inviſibilis non fit ad omnes qui ſunt participes gratiæ.

¶ 2. Præterea, Profectus in virtute non eſt niſi per gratiam. Sed miſſio inviſibilis non videtur attendi ſecundum profectum virtutis: quia profectus virtutis videtur eſſe continuus, cùm charitas ſemper aut proficiat, aut deficiat: Et ſic miſſio eſſet continua. Ergo miſſio inviſibilis non fit ad omnes participes gratiæ.

¶ 3. Præterea, Chriſtus & beati pleniſſimè habent gratiã. Sed ad eos non videtur fieri miſſio, quia miſſio fit ad aliquid diſtans,

Chriſtus

Digitized by Google

Chriſtus autem ſecundum quod homo, & omnes beati perfectè ſunt uniti Deo. Non ergo ad omnes participes gratiæ fit miſſio inviſibilis.

§ 4. Præterea, Sacramenta novæ legis continent gratiam, nec tamen ad ea dicitur fieri miſſio inviſibilis. Non ergo ad omnia quæ habent gratiam, fit miſſio inviſibilis.

** lib. 1. de Trin. cap. 4. & l. 15. c. 27. invenitur, tom. 3.* Sed contra eſt, quod ſecundum Aug. * miſſio inviſibilis fit ad ſanctificandam creaturam. Omnis autem creatura habens gratiam ſanctificatur. Ergo ad omnem creaturam huiuſmodi, fit miſſio inviſibilis.

Conclusio.

Ad omnes participes gratiæ fit inviſibilis miſſio.

Respondeo dicendum, quòd (ſicut ſupra dictum eſt) miſſio de ſui ratione importat quòd ille qui mittitur vel incipiat eſſe ubi priùs non fuit, (ſicut accidit in rebus creatis;) vel incipiat eſſe ubi prius fuit, ſed quodam modo novo, ſecundum quem modum miſſio attribuitur divinis perſonis. Sic ergo in eo ad quem fit miſſio oportet duo conſiderare, ſcilicet inhabitationem gratiæ & innovationem quandam per gratiam. Ad omnes ergo fit miſſio inviſibilis, in quibus hæc duo inveniuntur.

† lib. 4. de Trin. c. 20. parũ ante med. t. 3. Ad primum ergo dicendum, quòd miſſio inviſibilis eſt facta ad Patres veteris Teſtamenti. Unde dicit Aug. † 4. de Trinit. cap. 20. quod *ſecundum quod Filius mittitur inviſibiliter, fit in hominibus, aut cum hominibus. Hoc autem antea factum eſt in Patribus & Prophetis.* Cùm ergo dicitur. *Nondum erat datus Spiritus*, intelligimus de illa datione cum ſigno viſibili, quæ facta eſt in die Pentecoſtes.

** lib. 4. de Trin. cap. 20. tom. 3.* Ad secundum dicendum, quòd etiam ſecundum profectum virtutis, aut augmentum gratiæ fit miſſio inviſibilis. Unde Aug. dicit * 4. de Trinit. cap. 20. quòd *tunc unicuique mittitur Filius, cum à quoquam cognoſcitur, atque percipitur, quantum cognoſci & percipi poteſt pro captu vel proficientis in Deum, vel perfectæ in Deo animæ rationalis.* Sed tamen ſecundum illud augmentum gratiæ præcipuè miſſio inviſibilis attenditur, quando aliquis proficit in aliquem novum actum, vel novum ſtatum gratiæ: ut puta cum aliquis proficit in gratiam miraculorum, aut Prophetiæ, vel in hoc quod ex fervore charitatis exponit ſe Martyrio, aut abrenuntiat his quæ poſſidet, aut quodcunque opus arduum aggreditur.

Ad tertium dicendum, quòd ad beatos facta eſt miſſio inviſibilis in ipſo principio beatitudinis. Poſtmodum autem ad eos fit miſſio inviſibilis, non ſecundum intenſionem gratiæ, ſed ſecundum quod aliqua myſteria eis revelantur de novo. Quod eſt uſque ad diem iudicii. Quod quidem augmentum attenditur ſecundum extenſionem gratiæ ad plura ſe extendentis. Ad Chriſtum autem fuit facta inviſibilis miſſio in principio ſuæ conceptionis non autem poſteà, cùm à principio ſuæ conceptionis fuerit plenus omni ſapientia & gratia.

Ad quartum dicendum, quòd gratia eſt in Sacramentis novæ legis inſtrumentaliter; ſicut forma artificiati eſt in inſtrumentis artis, ſecundum quendam decurſum ab agente in patiens. Miſſio autem non dicitur fieri niſi reſpectu termini: Unde miſſio divinæ perſonæ non fit ad Sacramenta, ſed ad eos qui per Sacramenta gratiam ſuſcipiunt.

Articulus VII.

Utrum Spiritui ſancto conveniat viſibiliter mitti.

Locis ſupra ar. 6 inductis. Ad septimum ſic proceditur. Videtur quòd Spiritui ſancto non conveniat viſibiliter mitti. Filius enim ſecundum quod viſibiliter miſſus eſt in mundum, dicitur eſſe minor Patre. Sed nunquam legitur Spiritus ſanctus minor patre. Ergo Spiritui ſancto non convenit viſibiliter mitti.

§ 2. Præterea, Miſſio viſibilis attenditur ſecundum aliquam creaturam viſibilem aſſumptam, ſicut miſſio filii ſecundum carnem: Sed Spiritus ſanctus non aſſumpſit aliquam creaturam viſibilem. Unde non poteſt dici quòd in aliquibus creaturis viſibilibus ſit alio modo quàm in aliis, niſi fortè ſicut in ſigno, ſicut eſt etiam in Sacramentis & in omnibus figuris legalibus. Non ergo Spiritus ſanctus viſibiliter mittitur: Vel oportet dicere, quod ſecundum omnia huiuſmodi, ejus miſſio viſibilis attenditur.

§ 3. Præterea, Quælibet creatura viſibilis eſt effectus demonſtrans totam Trinitatem. Non ergo per illas creaturas viſibiles magis mittitur Spiritus ſanctus quàm alia perſona.

§ 4. Præterea, Filius viſibiliter eſt miſſus ſecundum digniſſimam viſibilium creaturarum, ſcilicet ſecundum naturam humanam. Si igitur Spiritus ſanctus viſibiliter mittitur, debuit mitti ſecundum aliquas creaturas rationales.

** lib. 3. de Trin. cap 4. 5. & 9. to. 3.* § 5. Præterea, Quæ viſibiliter fiunt divinitùs, diſpenſantur per miniſterium Angelorum, ut Auguſt. dicit * 3. de Trin. Si ergo aliquæ ſpecies viſibiles apparuerunt, hoc factum fuit per Angelos. Et ſic ipſi Angeli mittuntur, & non Spiritus ſanctus.

§ 6. Præterea, Si Spiritus ſanctus viſibiliter mittatur, hoc non eſt niſi ad manifeſtandum inviſibilem miſſionem, quia inviſibilia per viſibilia manifeſtantur. Ergo ad quem miſſio inviſibilis facta non fuit, nec miſſio viſibilis fieri debuit: & ad omnes ad quos fit miſſio inviſibilis, ſive in novo ſive in Veteri Teſtamento, miſſio viſibilis fieri debet: quod patet eſſe falſum. Non ergo Spiritus ſanctus viſibiliter mittitur.

Sed contra eſt, quod dicitur Matth. 3. quòd Spiritus ſanctus deſcendit ſuper Dominum Baptizatum in ſpecie columbæ.

Conclusio.

Filium & Spiritum ſanctum decuit viſibiliter mitti, Filium ut ſanctificationis auctorem, Spiritum ſanctum ut indicium ſanctificationis.

Respondeo dicendum, quòd Deus providet omnibus ſecundum uniuſcuiuſque modum. Eſt autem modus connaturalis hominis, ut per viſibilia ad inviſibilia manuducatur, ut ex ſupra dictis patet. * Et ideo inviſibilia Dei oportuit homini per viſibilia manifeſtari. ** qu. 12. art. 12.* Sicut igitur ſeipſum Deus, & proceſſiones æternas Perſonarum, per creaturas viſibiles ſecundum aliqua indicia hominibus quodammodo demonſtravit: ita conveniens fuit ut etiam inviſibiles miſſiones divinarum Perſonarum ſecundum aliquas viſibiles creaturas manifeſtarentur. Aliter tamen Filius & Spiritus ſanctus. Nam Spiritui ſancto inquantum procedit ut amor, competit eſſe ſanctificationis donum: Filio autem inquantum eſt Spiritus ſancti principium, competit eſſe ſanctificationis huius authorem. Et ideo Filius viſibiliter miſſus eſt tanquam ſanctificationis author, Sed Spiritus ſanctus tanquam ſanctificationis indicium.

Ad primum ergo dicendum, quòd Filius creaturam viſibilem in qua apparuit, in unitatem perſonæ aſſumpſit, ſic, ut quod de illa creatura dicitur, de Filio Dei dici poſſit: Et ſic ratione naturæ aſſumptæ filius dicitur minor patre. Sed Spiritus ſanctus non aſſumpſit creaturam viſibilem in qua apparuit, in unitatem perſonæ, ut quod illi convenit, de illo prædicetur. Unde non poteſt dici minor patre, propter viſibilem creaturam.

Ad secundum dicendum, quòd miſſio viſibilis Spiritus ſancti non attenditur ſecundum viſionem imaginariam, quæ eſt viſio Prophetica: quia ut Aug. dicit * 2. de Trin. cap. 6. *viſio Prophetica non eſt exhibita corporeis oculis per formas corporeas, ſed in ſpiritu per ſpirituales corporum imagines: Columbam verò illam & ignem oculis viderunt, quicunque viderunt. Neque iterum ſic ſe habuit Spiritus ſanctus ad huiuſmodi ſpecies, ſicut filius ad petram quia dicitur*, Petra erat Chriſtus, (1. ad cor. 10.) *Illa enim petra iam erat in creatura, & per actionis modum nuncupata eſt nomine Chriſti, quem ſignificabat: ſed illa columba, & ignis, ad hoc tantum ſignificanda repentè extiterunt. Sed videntur eſſe ſimilia flammæ illi, quæ in rubo apparuit Moyſi; & illi Columnæ quam populus in eremo ſequebatur, & fulgoribus ac tonitruis, quæ fiebant, cum lex daretur in monte: Ad hoc enim rerum illarum corporalis extitit ſpecies, ut aliquid ſignificaret atque prædiceret.* ** Lib. 2. de Trin. c. 6. pa. 4 a med. tom. 3.* Sic igitur apparet quòd miſſio viſibilis neque attenditur ſecundum viſiones Propheticas, quæ fuerunt imaginariæ & non corporales: neque ſecundum ſigna ſacramentalia veteris & novi Teſtamenti, in quibus quædam res præexiſtentes aſſumuntur ad aliquid ſignificandum: ſed Spiritus ſanct. viſibiliter dicitur eſſe miſſus, inquantum fuit monſtratus in quibuſdam creaturis, ſicut in ſignis, ad hoc ſpecialiter factis.

Ad tertium dicendum, quòd licet illas creaturas viſibiles tota Trinitas operata ſit, tamen factæ ſunt ad demonſtrandum ſpecialiter hanc vel illam perſonam. Sicut enim diverſis nominibus ſignificatur Pater & Filius & Spiritus ſanctus, ita etiam diverſis rebus ſignificari potuerunt, quamvis inter eos nulla ſit ſeparatio, aut diverſitas.

Ad quartum dicendum, quòd perſonam filii declarari oportuit, ut ſanctificationis authorẽ, ut dictum eſt *. Et ideo oportuit quod miſſio viſibilis filii fieret ſecundũ naturam rationalem, cuius eſt agere, & cui poteſt cõpetere ſanctificare: ** In cor. art.* Indicium autem ſanctificationis eſſe potuit quæcũque alia creatura. Neque oportuit quòd creatura viſibilis ad hoc formata, eſſet aſsũpta à Spiritu ſancto in unitatem perſonæ, cùm non aſſumeretur ad aliquid agendum, ſed ad indicandum tantùm. Et propter hoc, etiam non oportuit quod duraret, niſi quandiu perageret officium ſuum.

Ad quintum dicendum, quod illæ creaturæ viſibiles formatæ ſunt miniſterio Angelorum, non tamen ad ſignificandum perſonam Angeli, ſed ad ſignificandum Perſonam Spiritus ſancti. Quia igitur Spiritus ſanctus erat in illis creaturis viſibilibus, ſicut ſignatum in ſigno; propter hoc ſecundum eas Spiritus ſanctus viſibiliter mitti dicitur, & non Angelus.

Ad sextum dicendum, quòd non eſt de neceſſitate inviſibilis miſſionis, ut ſemper manifeſtetur per aliquod ſignum viſibile exterius: ſed ſicut dicitur 1. Cor. 12. *Manifeſtatio ſpiritus datur alicui ad utilitatem* ſanctæ Eccleſiæ; quæ quidem utilitas eſt, ut per huiuſmodi viſibilia ſigna fides confirmetur & propagetur. Quod quidem principaliter factum eſt per Chriſtum & per Apoſtolos, ſecundum illud Hebr. 2. *Cùm initium accepiſſet enarrari per dominum ab eis qui audierunt, in nos confirmata eſt.* Et ideo ſpecialiter debuit fieri miſſio viſibilis Spiritus ſancti ad Chriſtum, ad Apoſtolos, & ad aliquos primitivos ſanctos, in quibus quodammodo Eccleſia fundabatur; ita tamen quòd viſibilis miſſio facta ad Chriſtum, demonſtraret miſſionem inviſibilem, non tunc, ſed in principio ſuæ conceptionis ad eum factam. Facta autem eſt miſſio viſibilis ad Chriſtum, in Baptiſmo quidem, ſub ſpecie columbæ, quod eſt animal fœcundum, ad oſtendendum in Chriſto auctoritatem donandi gratiam per ſpiritualem regenerationem: unde vox patris intonuit, *Hic eſt filius meus dilectus*: unde ad ſimilitudinem unigeniti, alii regenerarentur: In transfiguratione verò ſub ſpecie nubis lucidæ, ad oſtendendam exuberantiam Doctrinæ: unde dictum eſt; *Ipſum audite.* Ad Apoſtolos autem, ſub ſpecie flatus, ad oſtendendam poteſtatem miniſterij in diſpenſatione Sacramentorum: unde dictum eſt eis, *Quorum remiſeritis peccata*

remittuntur eis: ſed ſub linguis igneis, ad oſtendendum officium doctrinæ; unde dicitur quod *cœperunt loqui variis linguis.* Ad Patres autem veteris Teſtamenti miſſio viſibilis Spiritus ſancti fieri non debuit, quia priùs debuit perfici miſſio viſibilis filij quàm Spiritus ſancti, cùm Spiritus ſanctus manifeſtet filium, ſicut filius patrem. Fuerunt tamen factæ viſibiles apparitiones divinarum perſonarum patribus veteris Teſtamenti: quæ quidem *miſſiones viſibiles* dici non poſſunt, quia non fuerunt factæ ad deſignandum inhabitationem divinæ perſonæ per gratiam, ſed ad aliquid aliud manifeſtandum, ſecundum Aug.* (lib. 2. de Trin. c. 17.

* lib. 2. de Trin. cap. 17. circa fin. tom. 3.

ARTICULUS VIII.

Vtrum nulla perſona divina mittatur, niſi ab ea, à qua procedit æternaliter.

1. d. 15. qu. 3. & po. q. 10. art. 4. ad 4. * lib. 4. de Trin. cap. ulti. in fin. tom. 3.

AD OCTAVUM ſic proceditur. Videtur quòd nulla perſona divina mittatur, niſi ab ea, à qua procedit æternaliter. Quia ſicut dicit Auguſt.*. de Trinit. Pater à nullo mittitur, quia à nullo eſt. Si ergo aliqua perſona divina mittitur ab alia, oportet quòd ſit ab illa.

¶ 2. Præterea, Mittens habet auctoritatem reſpectu miſſi, ſed reſpectu divinæ perſonæ non poteſt haberi auctoritas, niſi ſecundum originem. Ergo oportet quod divina perſona quæ mittitur, ſit à perſona mittente.

¶ 3. Præterea, Si perſona divina poteſt mitti ab eo à quo non eſt, nihil prohibetur dicere quòd Spiritus ſanctus detur ab homine, quamvis non ſit ab eo: quod eſt contra Auguſt.* de Trinit. Ergo divina perſona non mittitur niſi ab ea à qua eſt.

* lib. 15. de Trin. cap. 16. tom. 3.

SED CONTRA eſt, quod Filius mittitur à Spiritu ſancto: ſecundum illud Iſa. 48. *Nunc miſit me Dominus Deus, & Spiritus eius.* Filius autem non eſt à Spiritu ſancto. Ergo perſona divina mittitur ab ea à qua non eſt.

CONCLUSIO.

Secundum miſſionem, ut proceſſio eſt, non mittitur perſona, niſi ab ea à qua æternaliter procedit, ut Filius à Patre; Spiritus ſanctus à Patre & Filio.

RESPONDEO dicendum, quod circa hoc inveniuntur aliqui diverſimodè locuti eſſe: Secundum quoſdam enim perſona divina non mittitur niſi ab eo à quo eſt æternaliter. Et ſecundum hoc, cum dicitur Filius Dei miſſus à Spiritu ſancto, referendum eſt hoc ad humanam naturam; ſecundum quam miſſus eſt ad prædicandum à Spiritu ſancto. Auguſt. autem dicit* 2. de Trinit. cap. 6. quòd Filius mittitur & à ſe & à Spiritu ſancto, & Spiritus ſanctus etiam mittitur & à ſe, & à filio; ut ſic, mitti in divinis, non convenit cuilibet perſonæ, ſed ſolùm perſonæ ab alio exiſtenti: mittere autem conveniat cuilibet perſonæ. Utrumque autem habet aliquo modo veritatem, quia cùm dicitur aliqua perſona mitti, deſignatur & ipſa perſona ab alio exiſtens, & effectus viſibilis aut inviſibilis, ſecundum quem miſſio divinæ perſonæ attenditur. Si igitur mittens deſignetur ut principium perſonæ quæ mittitur, ſic non quælibet perſona mittit, ſed ſolùm illa cui convenit eſſe principium illius perſonæ; & ſic, filius mittitur tantùm à patre, Spiritus ſanctus autem à patre & filio. Si verò perſona mittens intelligatur eſſe principium effectus, ſecundum quem attenditur miſſio; ſic tota Trinitas mittit perſonam miſſam. Non autem propter hoc homo dat Spiritum ſanctum, quia nec effectum gratiæ poteſt cauſare. Et per hoc patet ſolutio ad obiecta.

* lib. 2. de Trin. cap. ... per totum tom. 3.

QUÆSTIO XLIV.

De proceſſione creaturarum à Deo. & de omnium entium prima cauſa, in quatuor articulos diviſa.

POST conſiderationem divinarum perſonarum, conſiderandum reſtat de proceſſione creaturarum à Deo. Erit autem hæc conſideratio tripartita, ut primò conſideretur de productione creaturarum. Secundò de earum diſtinctione. Tertiò de conſervatione & gubernatione. Circa primum tria ſunt conſideranda. Primò quidem quæ ſit prima cauſa entium. Secundò de modo procedendi creaturarum à prima cauſa. Tertiò verò de principio durationis rerum.

Circa primum quæruntur quatuor:

¶ Primò, utrum Deus ſit cauſa efficiens omnium entium.

¶ Secundò, utrum materia prima ſit creata à Deo, vel ſit principium ex æquo coordinatum ei.

¶ Tertiò, utrum Deus ſit cauſa exemplaris rerum, vel ſint alia exemplaria præter ipſum.

¶ Quartò, utrum ſit ipſe cauſa finalis rerum.

ARTICULUS PRIMUS.

Vtrum ſit neceſſarium omne ens eſſe creatum à Deo.

2. d. 1. qu. 1. a. 2 & 3. & d. 37. qu. 1. a. 2. & 2. cont. c. 6. 15. & 16. & op. 3. c. 68. & 69. & opuſc. 15. cap. 19.

AD PRIMUM ſic proceditur. Videtur quòd non ſit neceſſarium omne eſſe creatum à Deo. Nihil enim prohibet inveniri rem ſine eo quod non eſt de ratione rei, ſicut hominem ſine albedine. Sed habitudo ad cauſam non videtur eſſe de ratione entium, quia ſine hac poſſunt aliqua entia intelligi. Ergo ſine hac poſſunt eſſe. Ergo nihil prohibet eſſe aliqua entia non creata à Deo.

¶ 2. Præterea, Ad hoc aliquid indiget cauſa efficiente, ut ſit: Ergo quod non poteſt non eſſe, non indiget cauſa efficiente: ſed nullum neceſſarium poteſt non eſſe, quia quod neceſſe eſt eſſe, non poteſt non eſſe. Cùm igitur multa ſint neceſſaria in rebus, videtur quod non omnia entia ſint à Deo.

¶ 3. Præterea. Quorumcumque eſt aliqua cauſa, in his poteſt fieri demonſtratio per cauſam illam. Sed in mathematicis non fit demonſtratio per cauſam agentem, ut per Philoſophum patet* in 3. Metaphyſicorum. text. 4. Non igitur omnia entia ſunt à Deo, ſicut à cauſa agente.

* lib. 3. met. tex. 4. tom. 3.

SED CONTRA eſt, quòd dicitur Romanorum undecimo cap. *ex ipſo, & per ipſum, & in ipſo ſunt omnia.*

CONCLUSIO.

Cùm Deus ſit ipſum ſubſiſtens eſſe (quòd unum tantùm eſt) neceſſe eſt omne ens, quod quocunque modo eſt, à Deo eſſe.

RESPONDEO dicendum, quòd neceſſe eſt dicere omne ens, quod quocunque modo eſt, à Deo eſſe. Si enim aliquid invenitur in aliquo per participationem, neceſſe eſt quod cauſetur in ipſo ab eo cui eſſentialiter convenit: ſicut ferrum fit ignitum ab igne. Oſtenſum eſt autem ſuprà,* cùm de divina ſimplicitate ageretur quòd Deus eſt ipſum *eſſe* per ſe ſubſiſtens: & iterum oſtenſum † eſt, quòd *eſſe* ſubſiſtens non poteſt eſſe niſi unum; ſicut ſi albedo eſſet ſubſiſtens, non poſſet eſſe niſi una, cùm albedines multiplicentur ſecundum recipientia. Relinquitur ergo quòd omnia alia à Deo, non ſint ſuum *eſſe*, ſed participent *eſſe*. Neceſſe eſt igitur, omnia quæ diverſificantur ſecundum diverſam participationem eſſendi, ut ſit perfectiùs, vel minùs perfectè, cauſari ab uno primo ente, quod perfectiſſimè eſt. Unde & Plato dixit quòd *neceſſe eſt ante omnem multitudinem ponere unitatem.* Et Ariſtot. dicit in * ſecundo Metaphyſicorum quod *id quod eſt maximè ens, & maximè verum, eſt cauſa omnis entis & omnis veri*: ſicut *id quod maximè calidum eſt, eſt cauſa omnis caliditatis.*

* qu. 3. ar. 4.

† qu. 11. a. 3. & 4.

* lib. 2. met. tex. 4 tom. 3.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd licèt habitudo ad cauſam non intret diffinitionem entis quod eſt cauſatum; tamen conſequitur ad ea quæ ſunt de ejus ratione; quia ex hoc quod aliquid eſt ens per participationem, ſequitur quòd ſit cauſatum ab alio, unde huiuſmodi ens non poteſt eſſe, quin ſit cauſatum, ſicut nec homo quin ſit riſibilis. Sed quia eſſe cauſatum non eſt de ratione entis ſimpliciter; propter hoc invenitur aliquod ens non cauſatum.

AD SECUNDUM dicendum, quòd ex hac ratione quidam moti fuerunt ad ponendum quòd id quod eſt neceſſarium, non habeat cauſam, ut dicitur in octavo Phyſic. (text. 46.) Sed hoc manifeſtè falſum apparet in ſcientiis demonſtrativis, in quibus principia neceſſaria ſunt cauſæ concluſionum neceſſariarum: Et ideo dicit Ariſtot. in * 5. Metaph. (text. 6.) quòd ſunt quædam neceſſaria, quæ habent cauſam ſuæ neceſſitatis. Non ergo propter hoc ſolùm requiritur cauſa agens, quia effectus poteſt non eſſe; ſed quia effectus non eſſet, ſi cauſa non eſſet. Hæc enim conditionalis eſt vera, ſive antecedens & conſequens ſint poſſibilia, ſive impoſſibilia.

* lib. 5. met. tex. 6. tom. 3.

AD TERTIUM dicendum, quòd mathematica accipiuntur ut abſtracta ſecundum rationem, cùm tamen non ſint abſtracta ſecundum *eſſe*: unicuique autem competit habere cauſam agentem, ſecundum quod habet *eſſe*. Licet igitur ea quæ ſunt mathematica, habeant cauſam agentem: non tamen ſecundum habitudinem quam habent ad cauſam agentem, cadunt ſub conſideratione mathematici; & ideo in ſcientiis mathematicis non demonſtratur aliquid per cauſam agentem.

ARTICULUS II.

Vtrum materia prima ſit creata à Deo.

Supp. qu. 84. a. 1. cor. & 1. d. 36. qu. 1. a. 2. & ver. 1. q. 3. art. 5. cor. & po. q. 3. ar. 5. & qu. 4. & opuſ. 3. c. 69. 98. 119. 130. & Ko. 12. l. 5. co. 3. & Phy. 8. l. 2. co. 3. * text. 62. co. 2. † lib. 12. confeſſ. c. 7. in fin. tom. 7.

AD SECUNDUM ſic proceditur. Videtur quod materia prima non ſit creata à Deo. Omne enim quod fit, componitur ex ſubiecto & ex aliquo alio, ut dicitur in * 1. Phyſic. (text. 62. vel cap. 7.) ſed materiæ primæ non eſt aliquod ſubiectum. Ergo materia prima non poteſt eſſe facta à Deo.

¶ 2. Præterea, Actio & paſſio dividuntur contra ſe invicem. Sed ſicut primum principium activum eſt Deus; ita primum principium paſſivum eſt materia. Ergo Deus & materia prima ſunt duo principia contra ſe invicem diviſa, quorum neutrum eſt ab alio.

¶ 3. Præterea, Omne agens agit ſibi ſimile; & ſic cùm omne agens agat inquantum eſt actu, ſequitur quòd omne factum aliquo modo ſit in actu. Sed materia prima eſt tantùm in potentia inquantum huiuſmodi. Ergo contra rationem materiæ primæ eſt quòd ſit facta.

SED CONTRA eſt, quòd dicit Aug. 12. † Confeſſ. cap. 7. *Duo feciſti Domine, unum prope te*, ſcilicet Angelum; *aliud prope nihil*, ſcilicet materiam primam.

CONCLUSIO.

Neceſſarium eſt, primam materiam creatam eſſe ab univerſali entium cauſa, quæ Deus eſt.

RESPONDEO dicendum, quòd antiqui Philoſophi paulatim, & pedetentim intraverunt in cognitionem veritatis. A principio enim quaſi groſſiores exiſtentes non exiſtimabant eſſe entia, niſi corpora ſenſibilia. Quorum qui ponebant in eis motum, non conſiderabant motum niſi ſecundum aliqua accidentia; ut puta ſecundum raritatem & denſitatem, per congregationem & ſegregationem: Et ſupponentes ipſam ſubſtantiam corporum increatam aſſignabant aliquas cauſas huiuſmodi accidentalium transmutationum, ut puta amicitiam, litem, intellectum, aut aliquid huiuſmodi. Ulterius verò procedentes diſtinxerunt per intellectum inter formam ſubſtantialem, & materiam quam ponebant increatam, & perceperunt transmutationẽ fieri in corporibus ſecundum formas eſſentiales; quarum transmutationũ quaſdam cauſas univerſaliores ponebant, ut *obliquum circulum*, ſecundum Ariſtot.* vel *ideas* ſecundum Platonem. Sed conſiderãdum eſt quòd materia per formam contrahitur ad determinatam ſpeciem; ſicut ſubſtantia alicuius ſpeciei per accidens adveniens

* l. 2 de gener. te. 56. to. 2.

Digitized by Google

niens contrahitur ad determinatum modum eſſendi, ut homo contrahitur per album. Vtrique igitur conſideraverunt ens ſub particulari quadam conſideratione, vel inquantum eſt hoc ens, vel in quantum eſt tale ens: & ſic rebus cauſas agentes particulares aſſignaverunt. Et ulterius aliqui erexerunt ſe ad conſiderandum ens inquantum eſt ens, & conſideraverunt cauſam rerum, non ſolum ſecundum quod ſunt *hæc* vel *talia* ſed ſecundum quod ſunt entia. Hoc igitur quod eſt cauſa rerum, inquantum ſunt entia, oportet eſſe cauſam rerum non ſolùm ſecundum quod ſunt *talia* per formas accidentales; nec ſecundum quod ſunt *hæc* per formas ſubſtantiales, ſed etiam ſecundum omne illud quod pertinet ad *eſſe* illorum quocunque modo. Et ſic oportet etiam materiam primam ponere creatam ab univerſali cauſa entium.

Ad primum ergo dicendum, quòd Philoſophus in 1. Phyſ. loquitur de *fieri* particulari, quod eſt de forma in formam: ſive accidentalem ſive ſubſtantialem: nunc autem loquimur de rebus ſecundum emanationem earum ab univerſali principio eſſendi: A qua quidem emanatione nec materia excluditur, licèt à primo modo factionis excludatur.

Ad secundum dicendum, quòd paſſio eſt effectus actionis: unde & rationabile eſt quod primum principium paſſivum ſit effectus primi principij activi; nam omne imperfectum cauſatur à perfecto. Oportet enim primum principium eſſe perfectiſſimum, ut dicit Ariſtot. in * 12. metaphyſ. (text. 40.)

* lib. 12. metaph. text. 52. tom. 3.

Ad tertium dicendum, quòd ratio illa non oſtendit quod materia non ſit creata, ſed quod non ſit creata ſine forma. Licet enim omne creatum ſit in actu, non tamen eſt actus purus. Unde oportet quod etiam illud quod ſe habet ex parte potentiæ, ſit creatum, ſi totum quod ad *eſſe* ipſius pertinet, creatum eſt.

Articulus III.

Vtrum cauſa exemplaris ſit aliquid præter Deum.

Po. q. 7. a. 1. ad 3. & 2. Cor. 11. in pr.

Ad tertium ſic proceditur. Videtur quod cauſa exemplaris ſit aliquid præter Deum. Exemplatum enim habet ſimilitudinem exemplaris: ſed creaturæ longè ſunt à divina ſimilitudine. Non ergo Deus eſt cauſa exemplaris earum.

¶ 2. Præterea. Omne quod eſt per participationem reducitur ad aliquid per ſe exiſtens, ut ignitum ad ignem, ſicut iam dictum eſt*. Sed quæcumque ſunt in ſenſibilibus rebus, ſunt ſolùm per participationem alicujus ſpeciei: quod ex hoc patet; quòd in nullo ſenſibilium invenitur ſolùm id quod ad rationem ſpeciei pertinet, ſed adiunguntur principiis ſpeciei principia individuantia: Oportet ergo ponere ipſas ſpecies per ſe exiſtentes, ut *per ſe hominem* & *per ſe equum*, & huiuſmodi: Et hæc dicuntur exemplaria. Sunt igitur exemplaria res quædam extra Deum.

† ar. 1. huius q.

¶ 3. Præterea, Scientiæ & diffinitiones ſunt de ipſis ſpeciebus, non ſecundum quod ſunt in particularibus, quia particularium non eſt ſcientia, nec diffinitio. Ergo ſunt quædam entia quæ ſunt entia vel ſpecies non in ſingularibus: Et hæc dicuntur exemplaria. Ergo idem quòd prius.

¶ 4. Præterea, Hoc idem videtur per Dionyſ. qui dicit* 5. cap. de divin. nom. quod *ipſum ſecundum ſe eſſe prius eſt eo quod eſt per ſe vitam eſſe, & eo quod eſt per ſe ſapientiam eſſe.*

* c. 5. non remotè à princ.

Sed contra eſt, quòd exemplar eſt idem quod idea. Sed ideæ (ſecundum quod Aug.* in lib. 83. qq. dicit (q. 46.) ſunt *formæ principales quæ divina intelligentia continentur.* Ergo exemplaria rerum non ſunt extra Deum.

* l. 83. q. q. 66. ante med. t. 4.

Conclusio.

Cùm ex divina ſapientia determinatæ naturales formæ procedant: Deum ipſum exemplar primum rerum omnium eſſe aſſerendum eſt.

Respondeo dicendum, quòd Deus eſt prima cauſa exemplaris omnium rerum. Ad cujus evidétiam conſiderandum eſt quod ad productionem alicujus rei ideo neceſſarium eſt exemplar, ut effectus determinatam formam conſequatur. Artifex enim producit determinatam formam in materia, propter exemplar ad quod inſpicit, ſive illud ſit exemplar ad quod extra intuetur, ſive ſit exemplar interius mente conceptum. Manifeſtum eſt autem quòd ea quæ naturaliter fiunt, determinatas formas conſequuntur; Hæc autem formarum determinatio oportet quod reducatur, ſicut in primum principium, in divinam ſapientiam, quæ ordinem univerſi excogitavit, qui in rerum diſtinctione conſiſtit. Et ideò oportet dicere quòd in divina ſapientia ſunt rationes omnium rerum, quas ſuprà* diximus *ideas*, id eſt formas exemplares in mente divina exiſtentes. Quæ quidem, licet multiplicentur ſecundum reſpectum ad res, tamen non ſunt realiter aliud à divina eſſentia, prout ejus ſimilitudo à diverſis participari poteſt diverſimodè. Sic igitur ipſe Deus eſt primum exemplar omnium. Poſſunt etiam in rebus creatis quædam aliorum exemplaria dici, ſecundum quod quædam ſunt ad ſimilitudinem aliorum, vel ſecundum eandem ſpeciem, vel ſecundum analogiam alicuius imitationis.

* qu. 15. art. 1.

Ad primum ergo dicendum, quod licet creaturæ non pertingant ad hoc quod ſint ſimiles Deo ſecundum ſuam naturam, ſimilitudine ſpeciei, ut homo genitus homini generanti: attingunt tamen ad eius ſimilitudinem ſecundum repræſentationem rationis intellectæ à Deo, ut domus quæ eſt materia, domui quæ eſt in mente artificis.

Ad secundum dicendum; quòd de ratiòne hominis eſt quòd ſit in materia, & ſic non poteſt inveniri homo ſine materia. Licet igitur hic homo ſit per participationem ſpeciei, non tamen poteſt reduci ad aliquid exiſtens per ſe, in eadem ſpecie; ſed ad ſpeciem ſuperexcedentem, ſicut ſunt ſubſtantiæ ſeparatæ. Et eadem ratio eſt de aliis ſenſibilibus.

Ad tertium dicendum, quòd licet quælibet ſcientia, & diffinitio ſit ſolum entium; non tamen oportet quod res eundem modum habeant in eſſendo, quem intellectus habet in intelligendo. Nos enim per virtutem intellectus agentis abſtrahimus ſpecies univerſales à particularibus conditionibus, non tamen oportet quod univerſalia præter particularia ſubſiſtant ut particularium exemplaria.

Ad quartum dicendum, quòd ſicut dicit Dionyſ. 11.* cap. de div. nom. *per ſe vitam*, & *per ſe ſapientiam* quandoque nominat ipſum Deum, quandoque virtutes ipſis rebus datas, non autem quaſdam ſubſiſtentes res, ſicut antiqui poſuerunt.

* cap. 11. inter med. & finem.

Articulus IV.

Vtrum Deus ſit cauſa finalis omnium.

Infra q. 65. ar. 2. & q. 105. a. 2. & 2. d. 1. q. 2. a. 1. cor. & 3. cont. cap. 17. & 18.

Ad quartum ſic proceditur. Videtur quòd Deus non ſit cauſa finalis omnium. Agere enim propter finem videtur eſſe alicujus indigentis fine. Sed Deus nullo eſt indigens. Ergo non competit ſibi agere propter finem.

¶ 2. Præterea, Finis generationis, & forma generati, & agens, non incidunt in idem numero (ut dicitur in* 2. phyſic.) Quia finis generationis eſt forma generati; Sed Deus eſt primum agens omnium. Non ergo eſt cauſa finalis omnium.

* tex. 70. tom. 2.

¶ 3. Præterea, Finem omnia appetunt. Sed Deum non omnia appetunt, quia neque omnia ipſum cognoſcunt. Deus ergo non eſt omnium finis.

¶ 4. Præterea Finalis cauſa eſt prima cauſarum. Si igitur Deus ſit cauſa agens & cauſa finalis, ſequitur quod in eo ſit prius & poſterius. Quod eſt impoſſibile.

Sed contra eſt, quod dicitur Proverb. 16. *Vniverſa propter ſemetipſum operatus eſt Dominus.*

Conclusio.

Cùm Deus ſit primum agens, primus quoque finis omnium neceſſariò eſt.

Respondeo dicendum, quòd omne agens agit propter finem; Alioquin ex actione agentis non magis ſequeretur hoc quàm illud, niſi à caſu. Eſt autem idem finis agentis & patiētis inquantum huiuſmodi; ſed aliter & aliter: Vnum enim & idem eſt quod agens intendit imprimere; & quod patiens intendit recipere. Sunt autem quædam quæ ſimul agunt & patiuntur, quæ ſunt agentia imperfecta: & his convenit quod etiam in agendo intendant aliquid acquirere. Sed primo agenti, qui eſt agens tantùm, non convenit agere propter acquiſitionem alicuius finis: ſed intendit ſolùm communicare ſuam perfectionem quæ eſt eius bonitas: Et unaquæquè creatura intendit conſequi ſuam perfectionem, quæ eſt ſimilitudo perfectionis & bonitatis divinæ. Sic ergo divina bonitas eſt finis rerum omnium.

Ad primum ergo dicendum, quòd agere propter indigentiam non eſt niſi agentis imperfecti, quod natum eſt agere & pati, Sed hoc Deo non competit. Et ideò ipſe ſolus eſt maximè liberalis, quia non agit propter ſuam utilitatem: ſed ſolum propter ſuam bonitatem.

Ad secundum dicendum, quòd forma generati non eſt finis generationis, niſi inquantum eſt ſimilitudo formæ generantis; quod ſuam ſimilitudinem communicare intendit. Aliàs forma generati eſſet notabilior generante, cùm finis ſit nobilior his quæ ſunt ad finem.

Ad tertium dicendum, quod omnia appetunt Deum ut finem appetendo quodcumque bonum, ſive appetitu intelligibili, ſive ſenſibili, ſive naturali, qui eſt ſine cognitione: quia nihil habet rationem boni & appetibilis, niſi ſecundum quod participat Dei ſimilitudinem.

Ad quartum dicendum, quòd cùm Deus ſit cauſa efficiens, exemplaris, & finalis omnium rerum: & materia prima ſit ab ipſo: ſequitur quod primum principium omnium rerum ſit unum ſecundum rem: Nihil tamen prohibet in eo conſiderari multa ſecundum rationem, quorum quædam priùs cadant in intellectu noſtro, quàm alia.

QUÆSTIO XLV.

De modo emanationis rerum à primo principio, in octo articulos diviſa.

Deinde quæritur de modo emanationis rerum à primo principio, qui dicitur creatio. De qua quæruntur octo:

¶ Primò, quid ſit creatio.
¶ Secundò, utrum Deus poſſit aliquid creare.
¶ Tertiò, utrum creatio ſit aliquod ens in rerum natura.
¶ Quartò, cui competat creari.
¶ Quintò, utrum ſolius Dei ſit creare.
¶ Sextò, utrum commune ſit toti Trinitati, aut proprium alicuius perſonæ.
¶ Septimò, utrum veſtigium aliquod Trinitatis ſit in rebus creatis.
¶ Octavò, utrum opus creationis admiſceatur in operibus naturæ & voluntatis.

Articulus Primus.

Vtrum creare ſit ex nihilo aliquid facere.

2. d. 1. q. 1. a. 2. & po. q. 3. art. 1.

Ad primum ſic proceditur. Videtur, quòd creare non ſit ex nihilo aliquid facere. Dicit enim Aug. contra adverſarium legis & prophetarum. (lib. 1. cap. 33.) *Facere eſt quod omnino non erat: creare verò eſt ex eo quod iam erat educendo, aliquid conſtituere.*

Digitized by Google

¶ 2. Præterea, nobilitas actionis & motus, ex terminis conſideratur: Nobilior igitur eſt actio quæ ex bono in bonum eſt, & ex ente in ens, quàm quæ eſt ex nihilo in aliquid. Sed creatio videtur eſſe nobiliſſima actio, & prima inter omnes actiones: Ergo non eſt ex nihilo in aliquid, ſed magis ex ente in ens.

¶ 3. Præterea, Hæc propoſitio, *ex* importat habitudinem alicuius cauſæ, & maximè materialis: ſicut cùm dicimus quod ſtatua fit ex ære. Sed *nihil* non poteſt eſſe materia entis, nec aliquo modo cauſa eius. Ergo creare non eſt ex nihilo aliquid facere.

SED CONTRA eſt, quòd ſuper illud Gen. *In principio creavit Deus cælum*, &c. dicit gl. * quod *creare eſt aliquid ex nihilo facere.*

* Beda in hunc locum, tom. 1.

CONCLUSIO.

Creare eſt ex nihilo aliquid facere.

† q. præc. art. 1.

RESPONDEO dicendum, quòd (ſicut ſuprà dictum eſt †) non ſolum oportet conſiderare emanationem alicuius entis particularis ab aliquo particulari agente; ſed etiam emanationem totius entis à cauſa univerſali, quæ eſt Deus: & hanc quidem emanationem deſignamus nomine creationis. Quod autem procedit ſecundum emanationem particularem non præſupponitur emanationi: Sicut ſi generatur homo, non fuit prius homo, ſed homo fit ex *non homine*, & album ex *non albo*: Unde ſi conſideretur emanatio totius entis univerſalis à primo principio: impoſſibile eſt quod aliquod ens præſupponatur huic emanationi. Idem autem eſt nihil, quod *nullum ens*. Sicut igitur generatio hominis eſt ex *non ente*, quod eſt *non homo*: ita creatio, quæ eſt emanatio totius *eſſe*, eſt ex *non ente*, quod eſt *nihil*.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd Auguſt. æquivocè utitur nomine creationis ſecundum quod creari dicuntur ea quæ in melius reformantur, ut cum dicitur aliquis creari in Epiſcopum. Sic autem non loquimur hic de creatione, ſed ſicut dictum eſt *.

* In cor. art.

AD SECUNDUM dicendum, quod mutationes accipiunt ſpeciem & dignitatem non à termino *à quo* ſed à termino *ad quem*. Tantò ergo perfectior & prior eſt aliqua mutatio, quantò terminus *ad quem* illius mutationis eſt nobilior & prior, licet terminus *à quo*, qui & opponitur termino *ad quem*, ſit imperfectior. Sicut generatio ſimpliciter eſt nobilior & prior quàm alteratio, propter hoc quod forma ſubſtantialis eſt nobilior, quàm forma accidentalis; tamen privatio ſubſtantialis formæ, quæ eſt terminus *à quo* in generatione, eſt imperfectior quàm contrarium, quod eſt terminus *à quo* in alteratione. Et ſimiliter creatio eſt perfectior & prior quam generatio & alteratio; quia terminus *ad quem* eſt tota ſubſtantia. Id autem quod intelligitur ut terminus *à quo*, eſt ſimpliciter *non ens*.

AD TERTIUM dicendum, quòd cùm dicitur aliquid ex nihilo fieri, hæc propoſitio, *ex*, non deſignat cauſam materialem, ſed ordinem tantum: ſicut cùm dicitur; *ex mane fit meridies*, id eſt, *poſt mane fit meridies*. Sed intelligendum eſt, quod hæc propoſitio, *ex* poteſt includere negationem importatam in hoc quod dico, *nihil*, vel includi ab ea. Si primo modo; tunc ordo remanet affirmatus, & oſtenditur ordo ejus quod eſt, ad *non eſſe* præcedens. Si verò negatio includat præpoſitionem, tunc ordo negatur, & eſt ſenſus: *Fit ex nihilo*, id eſt, *non fit ex aliquo*, ſicut ſi dicatur, *Iſte de nihilo loquitur*, quia non loquitur de aliquo. Et utroque modo verificatur, cùm dicitur *ex nihilo* aliquid fieri: ſed primo modo hæc præpoſitio, *ex*, importat ordinem, ut dictum eſt; ſecundo modo importat habitudinem cauſæ materialis, quæ negatur.

ARTICULUS II.

Utrum Deus poſſit aliquid creare.

2. d. 1. q. 1. a. 2. & 3. & d. 37. q. 1. a. 2. Et 2. cont. c. 6. 15. & 16. & po. q. 3. art. 16. co. text. 34. to. 2.

AD SECUNDUM ſic proceditur. Videtur quòd Deus non poſſit aliquid creare, Quia ſecundum Philoſophum * 1. Phyſic. antiqui Philoſophi acceperunt ut communem conceptionem animi, ex nihilo nihil fieri. Sed potentia Dei non ſe extendit ad contraria primorum principiorum, utpote quod Deus faciat quod totum non ſit majus ſua parte, vel quod affirmatio & negatio ſint ſimul veræ. Ergo Deus non poteſt aliquid ex nihilo facere vel creare.

* lib. 1. phyſic. text. 68 tom. 5.

¶ 2. Præterea, Si creare eſt aliquid ex nihilo facere: ergo creari eſt aliquid fieri. Sed omne *fieri* eſt *mutari*: ergo creatio eſt mutatio. Sed omnis mutatio eſt ex ſubjecto aliquo, ut patet per diffinitionem motus: Nam motus eſt *actus exiſtentis in potentia*. Ergo eſt impoſſibile aliquid à Deo ex nihilo fieri.

¶ 3. Præterea, Quod factum eſt, neceſſe eſt aliquando fieri; Sed non poteſt dici quod illud quod creatur, ſimul fiat & factum ſit, quia in permanentibus quod fit, non eſt; quod autem factum eſt, iam eſt: ſimul ergo aliquid eſſet & non eſſet. Ergo ſi aliquid fit, *fieri* ejus præcedit *factum eſſe*. Sed hoc non poteſt eſſe, niſi præexiſtat ſubjectum, in quo ſuſtentetur ipſum *fieri*. Ergo impoſſibile eſt aliquid fieri ex nihilo.

¶ 4. Præterea, Infinitam diſtantiam non eſt pertranſire, Sed infinita diſtantia eſt inter *ens* & *nihil*. Ergo non contingit ex nihilo aliquid fieri.

SED CONTRA eſt, quod dicitur Geneſ. 1. *In principio creavit Deus cælum & terram*: ubi dicit * gloſſ. quod *creare eſt aliquid ex nihilo facere.*

* Habetur ex Beda ſuper hunc locum.

CONCLUSIO.

Cùm nihil in univerſitate entium ſit non cauſatum ab ipſo, non ſolùm poſſibile, ſed neceſſarium eſt omnia à Deo creata eſſe.

* q. præc. a. 1. 2.

RESPONDEO dicendum, quod non ſolùm non eſt impoſſibile à Deo aliquid creari ex nihilo, ſed neceſſe eſt ponere à Deo omnia creata eſſe, ut ex præmiſſis habetur *. Quicunque enim facit aliquid ex aliquo, illud ex quo facit præſupponitur actioni ejus, & non producitur per ipſam actioné: Sicut artifex operatur ex rebus naturalibus, ut ex ligno & ære, quæ per artis actionem non cauſantur, ſed cauſãtur per actionem naturæ. Sed & ipſa natura cauſat res naturales quantum ad formam, ſed præſupponit materiam. Si ergo Deus non ageret niſi ex aliquo præſuppoſito: ſequeretur quòd illud præſuppoſitum non eſſet cauſatum ab ipſo. Oſtenſum eſt autem ſuprà *, quòd nihil poteſt eſſe in entibus quod non ſit à Deo, qui eſt cauſa univerſalis totius eſſe. Unde neceſſe eſt dicere quòd Deus ex nihilo res in eſſe producit.

* q. præc. a. 1. & 2.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd antiqui Philoſophi, ſicut ſuprà dictum eſt *, non conſideraverunt niſi emanationem effectuum particularium à cauſis particularibus, quas neceſſe eſt præſupponere aliquid in ſua actione: Et ſecundum hoc erat eorum communis opinio, *ex nihilo nihil fieri*. Sed tamen hoc locum non habet in prima emanatione ab univerſali rerum principio.

* q. præc.

AD SECUNDUM dicendum, quòd creatio non eſt mutatio niſi ſecundum modum intelligendi tantùm: Nam de ratione mutationis eſt quòd aliquid idem ſe habeat aliter nunc & priùs: Nam quandoque quidem eſt idem ens actu, aliter ſe habens nunc & priùs; ſicut in motibus ſecundum quantitatem & qualitatem, quandoque verò eſt idem ens in potentia tantùm, ſicut in mutatione ſecundum ſubſtantiam, cuius ſubiectum eſt materia. Sed in creatione (per quam producitur tota ſubſtantia rei) non poteſt accipi aliquid idem, aliter ſe habens nunc & prius, niſi ſecundum intellectum tantum, ſicut ſi intelligatur aliqua res priùs non fuiſſe totaliter, & poſtea eſſe. Sed cum actio & paſſio conveniant in una ſubſtantia motus, & differant ſolùm ſecundum habitudines diverſas, ut dicitur in * 3. Phyſic. oportet quòd ſubtracto motu non remaneant, niſi diverſæ habitudines in creante & creato. Sed quia modus ſignificandi ſequitur modum intelligendi, ut dictum eſt, creatio ſignificatur per modum mutationis; Et propter hoc dicitur, quod creare eſt ex nihilo aliquid facere: quãvis (*facere* & *fieri*) magis in hoc conveniant quam (*mutare* & *mutari*,) quia *facere* & *fieri* important habitudinem cauſæ ad effectum, & effectus ad cauſam, ſed mutationem ex conſequenti.

* Lib. 3. phyſic. text. 20. & 21. tom. 2.

AD TERTIUM dicendum, quòd in his quæ fiunt ſine motu, ſimul eſt *fieri & factum eſſe*; ſive talis factio ſit terminus motus, ſicut illuminatio: (nam ſimul aliquid illuminatur & illuminatum eſt,) ſive non ſit terminus motus: ſicut ſimul formatur verbum in corde & formatum eſt. Et in his, quod fit, eſt: ſed cum dicitur fieri, ſignificatur ab alio eſſe, & priùs non fuiſſe. Unde cùm creatio ſit ſine motu, ſimul aliquid creatur & creatum eſt.

AD QUARTUM dicendum, quòd obiectio illa procedit ex falſa imaginatione, ac ſi ſit aliquod infinitum medium inter *nihilum & ens*. Quod patet eſſe falſum. Procedit autem falſa hæc imaginatio ex eo, quòd creatio ſignificatur, ut quædam mutatio inter duos terminos exiſtens.

ARTICULUS III.

Utrum creatio ſit aliquid in creatura.

1. d. 40. q. 1. ar. 1. 2. & po. q. 3. ar. 3.

AD TERTIUM ſic proceditur. Videtur quòd creatio non ſit aliquid in creatura. Sicut enim creatio paſſivè accepta attribuitur creaturæ, ita creatio activè accepta attribuitur creatori: ſed creatio activè accepta non eſt aliquid in creatore; quia ſic ſequeretur quòd in Deo eſſet aliquid temporale. Ergo creatio paſſivè accepta non eſt aliquid in creatura.

¶ 2. Præterea, Nihil eſt medium inter creatorem & creaturam. Sed creatio ſignificatur ut medium inter utrumque: non enim eſt creator, cum non ſit æterna: neque creatura, quia oporteret eadem ratione aliam ponere creationé, qua ipſa crearetur, & ſic in infinitum. Creatio ergo non eſt aliquid in creatura.

¶ 3. Præterea, Si creatio eſt aliquid præter ſubſtantiam creatam, oportet quod ſit accidens ejus: Omne autem accidens eſt in ſubiecto. Ergo res creata eſſet ſubiectum creationis, & ſic idem eſſet ſubiectum creationis, & terminus. Quod eſt impoſſibile; quia ſubiectum prius eſt accidente, & conſervat accidens; terminus autem poſterius eſt actione & paſſione, cuius eſt terminus: & eo exiſtente ceſſat actio & paſſio. Igitur ipſa creatio non eſt aliqua res.

SED CONTRA, maius eſt fieri aliquid ſecundum totam ſubſtantiam, quàm ſecundùm formam ſubſtantialem vel accidentalem. Sed generatio ſimpliciter vel ſecundum quid, qua fit aliquid ſecundum formam ſubſtantialem vel accidentalem, eſt aliquid in generato. Ergo multò magis creatio, qua fit aliquid ſecundum totam ſubſtantiam, eſt aliquid in creato.

CONCLUSIO.

Creatio in creatura non eſt niſi relatio quædam ad creatorem, ut ad principium.

RESPONDEO dicendum, quòd creatio ponit aliquid in creato ſecundum relationem tantum; quia quod creatur non fit per motum, vel per mutationem: Quod enim fit per motum vel mutationem, fit ex aliquo præexiſtenti: quod quidem contingit in productionibus particularibus aliquorum entium; non autem poteſt hoc contingere in productione totius eſſe à cauſa univerſali omnium entium, quæ eſt Deus. Unde Deus creando producit res ſine motu: Subtracto autem motu ab actione & paſſione, nihil remanet niſi relatio, ut dictum eſt *. Unde relinquitur quod creatio in creatura non niſi ſit relatio quædam ad creatorem, ut ad principium ſui *eſſe*: ſicut in paſſione quæ eſt cum motu, importatur relatio ad principium motus.

* ar. præced. ad 2.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd creatio activè accepta

ſignificat

ſignificat actionem divinam, quæ eſt ejus eſſentia, cum relatione ad creaturam: Sed relatio in Deo ad creaturam, non eſt realis, ſed ſecundum rationem tantùm: Relatio verò creaturæ ad Deum, eſt relatio realis, ut ſuprà dictum eſt *, (qu. 13.) cum de divin. nom. ageretur.

* qu. 13. art. 7.
† ar. præced.

Ad ſecundum dicendum, quòd quia creatio ſignificatur ut mutatio, ſicut dictum eſt †: mutatio autem media quodammodo eſt inter movens & motum: ideo etiam creatio ſignificatur ut media inter creatorem & creaturam. Tamen creatio paſſivè accepta eſt in creatura, & eſt creatura. Neque tamen oportet quòd alia creatione creetur; quia relationes (cum hoc ipſum quod ſunt, ad aliquid dicantur) non referuntur per aliquas alias relationes, ſed per ſeipſas; ſicut etiam ſuprà dictum eſt *, (qu. 42.) cùm de æqualitate perſonarum ageretur.

* qu. 42. art. 1. ad 4.

Ad tertium dicendum, quòd creationis, ſecundum quod ſignificatur ut mutatio, creatura eſt terminus; ſed ſecundum quod verè eſt relatio, creatura eſt ejus ſubjectum, & prius ea in eſſe, ſicut ſubjectum accidente. Sed habet quandam rationem prioritatis ex parte objecti ad quod dicitur, quod eſt principium creaturæ: Neque tamen oportet, quòd quandiu creatura ſit, dicatur creari; quia creatio importat habitudinem creaturæ ad creatorem, cum quadam novitate, ſeu inceptione.

Articulus IV.

Utrum creari ſit proprium compoſitorum & ſubſiſtentium.

Inf. ar. 8. & verit. q. 27. ar. 9. Et pot. q. 3. a. 5. 12. Et a. 3. 1. & art. 8. 3. Et quodl. 8. queſt. 5. art. 1. Et opuſc. 87. c. 14. * propoſ. 4. in prin. tom. 3.

Ad quartum ſic proceditur. Videtur quòd creari non ſit proprium compoſitorum & ſubſiſtentium. Dicitur enim in lib. * de cauſis: (propoſit. 4.) *Prima rerum creatarum eſt eſſe*. Sed *eſſe* rei creatæ non eſt ſubſiſtens. Ergo creatio propriè non eſt ſubſiſtentis & compoſiti.

¶ 2. Præterea, Quod creatur, eſt ex nihilo. Compoſita autem non ſunt ex nihilo, ſed ex ſuis componentibus. Ergo compoſitis non convenit creari.

¶ 3. Præterea, Illud propriè producitur per primam emanationem, quod ſupponitur in ſecunda: ſicut res naturalis per generationem naturalem, quæ ſupponitur in operatione artis. Sed illud quod ſupponitur in generatione naturali, eſt materia. Ergo materia eſt quæ propriè creatur, & non compoſitum.

Sed contra eſt, quòd dicitur Gen. 1. *In principio creavit Deus cœlum & terram.* Cœlum autem & terra ſunt res compoſitæ ſubſiſtentes: Ergo horum propriè eſt creatio.

Concluſio.

Creari propriè ſubſiſtentibus in ſuo eſſe convenit, aliis verò concreari.

* Artic. præced.

Reſpondeo dicendum, quòd creari, eſt quoddam *fieri*; ut dictum eſt *: *Fieri* autem ordinatur ad *eſſe* rei: unde illis propriè convenit fieri & creari, quibus convenit eſſe. Quod quidem convenit propriè ſubſiſtentibus, ſive ſint ſimplicia, ſicut ſubſtantiæ ſeparatæ, ſive ſint cōpoſita ſicut ſubſtantiæ materiales: Illi enim propriè convenit eſſe, quod habet *eſſe*, & eſt ſubſiſtens in ſuo *eſſe*: Formæ autem & accidentia, & alia hujuſmodi, non dicũtur entia quaſi ipſa ſint, ſed quia eis aliquid eſt: ut albedo ea ratione dicitur ens, quia eà ſubjectum eſt album. Unde ſecundum * Philoſophum; accidens magis propriè dicitur *entis* quàm *ens*. Sicut igitur accidentia, & formæ, & hujuſmodi quæ non ſubſiſtunt, magis ſunt coëxiſtentia quàm entia, ita magis debent dici concreata quàm creata. Propriè verò creata ſunt ſubſiſtentia.

* lib. 7. Metaph. text. 2. tom. 3.

Ad primum ergo dicendum, quòd cùm dicitur, *prima rerum creatarum eſt eſſe*, ly (*eſſe*) non importat ſubſtantiam creatam, ſed importat propriam rationem objecti creationis; nam ex eo dicitur aliquid creatum, quod eſt ens. non ex eo quod eſt hoc ens; cùm creatio ſit emanatio totius *eſſe* ab ente univerſali, ut dictum eſt *. Et eſt ſimilis modus loquendi, ſicut ſi diceretur, quod primum viſibile eſt color, quamvis illud quod propriè videtur, ſit coloratum.

* Art. 1. hujus q. & q. 44. art. 2.

Ad ſecundum dicendum, quòd creatio non dicit conſtitutionem rei compoſitæ ex principiis præexiſtentibus: ſed compoſitum ſic dicitur creari, quòd ſimul cum omnibus ſuis principiis in eſſe producitur.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa non probat quod ſola materia creetur, ſed quod materia non ſit niſi ex creatione: Nam creatio eſt productio totius *eſſe*, & non ſolùm materiæ.

Articulus V.

Utrum ſolius Dei ſit creare.

2. d. 1. q. 1. art. 3. Et 4. d. 5. q. 1. ar. 3. q. 3. Et 3. cont. c. 21. 85. & 96. col. 1. Et l. 2. c. 68. Et po. q. 3. a. 4. Et opuſc. 3. c. 70. 94. & 95. & cp. 15. c. 10. * lib. 2. de anim. text. 34. tom. 2. † q. 7. ar. 2. 3 & 4.

Ad quintum ſic proceditur. Videtur quòd non ſolius Dei ſit creare. Quia * ſecundum Philoſophum, (lib. 2. de anima tex. 34.) *perfectum eſt quod poteſt ſibi ſimile facere*. Sed creaturæ immateriales ſunt perfectiores creaturis materialibus, quæ faciunt ſibi ſimile: Ignis enim generat ignem, & homo generat hominem: Ergo ſubſtantia immaterialis poteſt facere ſubſtantiam ſibi ſimilem. Sed ſubſtantia immaterialis non poteſt fieri niſi per creationem, cùm non habeat materiam ex qua fiat. Ergo aliqua creatura, poteſt creare.

¶ 2. Præterea, Quantò major eſt reſiſtentia ex parte facti, tanto major virtus requiritur in faciente: Sed plus reſiſtit *contrarium quàm nihil*: Ergo majoris virtutis eſt aliquid facere ex contrario (quod tamen creatura facit) quàm aliquid facere ex nihilo. Multo magis igitur creatura hoc facere poteſt.

¶ 3. Præterea, Virtus facientis conſideratur ſecundum menſuram ejus quod fit. Sed ens creatum eſt finitum, ut ſuprà probatum eſt †, cùm de Dei infinitate ageretur. Ergo ad producendum per creationem aliquid creatum, non requiritur niſi virtus finita. Sed habere virtutem finitam non eſt contra rationem creaturæ. Ergo non eſt impoſſibile creaturam creare.

Sed contra eſt, quòd Aug. dicit in * 3. de Trin. (cap. 8.) quod *neque boni, neque mali Angeli poſſunt eſſe creatores alicujus rei*. Multo minus igitur aliæ creaturæ.

* lib. 3. de Trin. c. 8. per tot. to. 3.

Concluſio.

Cùm ipſum eſſe, quod inter omnes effectus univerſaliſſimum eſt, terminus ſit creationis, ſolius Dei eſt, qui prima & univerſaliſſima cauſa eſt.

Reſpondeo dicendum, quòd ſatis apparet in primo aſpectu ſecundum præmiſſa, quod creare, non poteſt eſſe propria actio niſi ſolius Dei. Oportet enim univerſaliores effectus in univerſaliores & priores cauſas reducere: Inter omnes autem effectus univerſaliſſimum eſt ipſum *eſſe*: unde oportet quod ſit proprius effectus primæ & univerſaliſſimæ cauſæ, quæ eſt Deus. Unde etiam dicitur in lib. * de cauſis, (propoſit. 3.) quod nec intelligentia, nec anima nobis dat *eſſe*, niſi inquantum operatur operatione divina. Producere autem *eſſe* abſolutè, non inquantum eſt hoc, vel tale: pertinet ad rationem creationis. Unde manifeſtum eſt quod creatio eſt propria actio ipſius Dei. Contingit autem quod aliquid participet actionem propriam alicujus alterius, non virtute propria, ſed inſtrumentaliter, inquantum agit in virtute alterius: ſicut aër per virtutem ignis habet calefacere & ignire. Et ſecundum hoc, aliqui opinati ſunt, quod licèt creatio ſit propria actio univerſalis cauſæ; tamen aliqua inferiorum cauſarum, inquantum agit in virtute primæ cauſæ, poteſt creare. Et ſic poſuit Avicenna quod prima ſubſtantia ſeparata creata à Deo creat aliam poſt ſe, & ſubſtantiam orbis, & animam ejus, & quod ſubſtantia orbis creat materiam inferiorum corporum. Et ſecundum hunc etiam modum Magiſter dicit in 5. diſt. * quarti ſententiarum, quod Deus poteſt creaturæ communicare potentiam creandi, ut creat per miniſterium, non propria auctoritate. Sed hoc eſſe non poteſt: quia cauſa ſecunda inſtrumentalis non participat actionem cauſæ ſuperioris, niſi inquantum per aliquid ſibi proprium diſpoſitivè operatur ad effectum principalis agentis. Si enim nihil ibi ageret ſecundum illud quod eſt ſibi proprium, fruſtra adhiberetur ad agendum; nec oporteret eſſe determinata inſtrumenta determinatarum actionum. Sic enim videmus quod ſecuris, ſcindendo lignum (quod habet ex proprietate ſuæ formæ) producit formam ſcamni, quæ eſt effectus proprius principalis agentis. Illud autem quod eſt proprius effectus Dei creantis, eſt illud quod præſupponitur omnibus aliis, ſcilicet *eſſe* abſolutè. unde non poteſt aliquid operari diſpoſitivè & inſtrumentaliter ad hunc effectum, cùm creatio non ſit ex aliquo præſuppoſito quod poſſit diſponi per actionem inſtrumentalis agentis. Sic igitur, impoſſibile eſt quod alicui creaturæ conveniat creare: neque virtute propria; neque inſtrumentaliter, ſive per miniſterium. Et hoc præcipuè inconveniens eſt dici de aliquo corpore quod creet; cum nullum corpus agat, niſi tangendo vel movendo, & ſic requirit in ſua actione aliquid præexiſtens quod poſſit tangi & moveri. Quod eſt contra rationem creationis.

* Ex propoſ. 3. poteſt haberi. c. 3.
* 4. ſent. d. 5. parag. 3.

Ad primum ergo dicendum, quòd aliquod perfectum participans aliquam naturam, facit ſibi ſimile, non quidem producēdo abſolutè illam naturam, ſed applicando eam ad aliquid. Non enim hic homo poteſt eſſe cauſa naturæ humanæ abſolutè, quia ſic eſſet cauſa ſui ipſius, ſed eſt cauſa quod natura humana ſit in hoc homine generato; & ſic præſupponit in ſua actione determinatam materiam, per quam eſt hic homo. Sed ſicut hic homo participat humanam naturam, ita quodcumque ens creatum participat (ut ita dixerim) naturam eſſendi, quia ſolus Deus eſt ſuum eſſe, ut ſupra * dictum eſt: (qu. 3. art. 4.) Nullum igitur ens creatum poteſt producere aliquod ens abſolutè, niſi inquantum eſſe cauſat in hoc; Et ſic oportet, quod id per quod aliquid eſt hoc, præintelligatur actioni qua facit ſimile. In ſubſtantia autem immateriali non poteſt præintelligi aliquid per quod ſit *hæc*, quia eſt *hæc* per ſuam formam per quam habet *eſſe*, cùm ſit forma ſubſiſtens. Igitur ſubſtantia immaterialis non poteſt producere aliam ſubſtantiam immaterialem ſibi ſimilem, quantum ad *eſſe* ejus, ſed quantum ad perfectionem aliquam ſuperadditam; ſicut ſi dicamus, quòd ſuperior Angelus illuminat inferiorem; ut * Dion. dicit (lib. de cœl. hierarch. cap. 4. & 10.) Secundùm quem modum, etiam in cœleſtibus eſt paternitas, ut ex verbis Apoſtoli patet, Eph. 3. *Ex quo omnis paternitas in cœlo & in terra nominatur.* Et ex hoc etiam evidenter apparet, quod nullum ens creatum poteſt cauſare aliquid, niſi præſuppoſito aliquo: Quod repugnat rationi creationis.

* qu. 3. art. 4.
* c. 4. & 3. cæleſt. hierarc. à med.

Ad ſecundum dicendum, quod ex contrario fit aliquid per accidens, ut dicitur in * 1. Phyſic. Per ſe autem fit aliquid ex ſubjecto, quod eſt in potētia. Contrariũ igitur reſiſtit agenti, inquantum impedit potentiam ab actu, in quem agens intendit reducere materiam: Sicut ignis intendit reducere aquam in actum ſibi ſimilem, ſed impeditur per formam & diſpoſitiones contrarias, quibus quaſi ligatur potentia, ne reducatur in actum. Et quanto magis fuerit potentia ligata, tantò requiritur major virtus in agente ad reducendam materiam in actum. Unde multo major potentia requiritur in agente, ſi nulla potentia præexiſtat. Sic ergo patet quod multò majoris virtutis eſt facere aliquid ex nihilo, quàm ex contrario.

* lib. 1. Phyſic. text. 43. & ſeq. tom. 2.

Ad tertium dicendum, quod virtus facientis non ſolùm cōſideratur ex ſubſtantia facti, ſed etiam ex modo faciendi; major enim calor non ſolùm magis, ſed etiam citiùs calefacit. Quãvis igitur creare aliquem effectum finitum non demonſtret potentiam infinitam; tamen creare ipſum ex nihilo, demonſtrat potentiam

potentiam

Digitized by Google

tentiam infinitam. Quod ex prædictis patet *. Si enim tantò major virtus requiritur in agente, quantò potentia eſt magis remota ab actu, oportet quod virtus agentis ex nulla præſuppoſita potentia, quale agens eſt creans, ſit infinita: quia nulla proportio eſt nullius potentiæ ad aliquam potentiam, quam præſupponit virtus agentis naturalis, ſicut & *non entis* ad *ens*. Et quia nulla creatura habet ſimpliciter potentiam infinitam, ſicut neque *eſſe* infinitum, ut ſuprà * probatum eſt, (qu. 7.) relinquitur quod nulla creatura poſſit creare.

** In ſolut. ad arg. prac.*

** qu. 7. art. 2.*

Articulus VI.

Vtrum creare ſit proprium alicuius perſonæ.

2. p. con. 1. ſin. & pot. q. 9. art. 5. 20.

Ad sextum ſic proceditur. Videtur quòd creare ſit proprium alicujus perſonæ. Quod enim eſt prius, eſt cauſa ejus quod eſt poſt: & perfectum, imperfecti. Sed proceſſio divinæ perſonæ eſt prior quàm proceſſio creaturæ, & magis perfecta, quia divina perſona procedit in perfecta ſimilitudine ſui principij: creatura verò in imperfecta. Ergo proceſſiones divinarum perſonarũ ſunt cauſa proceſſionis rerum. Et ſic creare eſt proprium perſonæ.

¶ 2. Præterea, Perſonæ divinæ non diſtinguuntur ab invicem niſi per ſuas proceſſiones & relationes. Quicquid igitur differenter attribuitur divinis perſonis, hoc convenit eis ſecundum proceſſiones perſonarum & relationes. Sed cauſalitas creaturarum diverſimode attribuitur divinis perſonis: Nam in ſymbolo fidei, Patri attribuitur, quod ſit creator omnium inviſibilium & viſibilium: Filio autem attribuitur, quod per eum omnia facta ſint; ſed Spiritui ſancto quod ſit Dominus & vivificator. Cauſalitas ergo creaturarum convenit perſonis ſecundum proceſſiones & relationes.

¶ 3. Præterea ſi dicatur quod cauſalitas creaturæ attenditur ſecundum aliquod attributum eſſentiale quod appropriatur alicui perſonæ, hoc non videtur ſufficiens; quia quilibet effectus divinus cauſatur à quolibet attributo eſſentiali, ſcilicet potentia, bonitate, & ſapientia; & ſic non magis pertinet ad unum, quàm ad aliud. Non debet ergo aliquis determinatus modus cauſalitatis attribui uni perſonæ magis quàm alij, niſi diſtinguantur in creando, ſecundum relationes & proceſſiones.

** c. 2. non remotè à princip.*

Sed contra eſt, quod dicit Dionyſ. * 2. cap. de div. nom. quod *communia totius divinitatis ſunt omnia creabilia.*

Conclusio.

Creare commune eſt toti Trinitati; & perſonis divinis, non niſi ut eſſentialia attributa includunt (ſcientiam ſcilicet & voluntatem) convenire poteſt.

Respondeo dicendum, quòd creare eſt propriè cauſare, ſive producere *eſſe* rerum. Cùm omne autem agens agat ſibi ſimile, principium actionis conſiderari poteſt ex actionis effectu: Ignis enim eſt qui generat ignem: Et ideo creare convenit Deo ſecundum ſuum *eſſe*, quod eſt ejus eſſentia, quæ eſt communis tribus perſonis. Unde creare non eſt proprium alicui perſonæ, ſed commune toti Trinitati. Sed tamen divinæ perſonæ ſecundum rationem ſuæ proceſſionis habent cauſalitatem reſpectu creationis rerum: Vt enim ſuprà oſtenſum * eſt cum de Dei ſcientia & voluntate ageretur, Deus eſt cauſa rerum per ſuum intellectum & voluntatem, ſicut artifex rerum artificiatarum: Artifex autem per verbum in intellectu conceptum, & per amorem ſuæ voluntatis, ad aliquid relatum, operatur. Unde & Deus Pater operatus eſt creaturam per ſuum Verbum, quod eſt Filius: & per ſuum Amorem, qui eſt Spiritus ſanctus: Et ſecundum hoc proceſſiones perſonarum ſunt relationes productionis creaturarum, inquantum includunt eſſentialia attributa, quæ ſunt ſcientia & voluntas.

** qu. 14. art 8. & quæſt. 16. art. 4.*

Ad primum ergo dicendum, quòd proceſſiones divinarum perſonarum ſunt cauſa creationis, ſicut dictum * eſt.

** In cor. art.*

Ad secundum dicendum, quòd ſicut natura divina, licet ſit communis tribus perſonis, ordine tamen quodam eis convenit, inquantum Filius accipit naturam divinam à Patre & Spiritus ſanctus ab utroque: ita etiam & virtus creandi, licet ſit communis tribus perſonis, ordine tamen quodam eis convenit: Nam Filius habet eam à Patre; & Spiritus ſanctus ab utroque. Unde creatorem eſſe attribuitur Patri, ut ei qui non habet virtutem creandi ab alio: De Filio autem dicitur; *Per quem omnia facta ſunt*, inquantum habet eandem virtutem, ſed ab alio: nam hæc præpoſitio, *per*, ſolet denotare cauſam mediam, ſive principium de principio. Sed Spiritui ſancto, qui habet eandem virtutem ab utroque, attribuitur quòd dominando gubernet & vivificet quæ ſunt creata à patre per Filium. Poteſt etiam hujus attributionis communis ratio accipi ex appropriatione eſſentialium attributorum: Nam ſicut ſuprà dictum eſt (qu. 39. a. 8.)*, Patri attribuitur & appropriatur potentia, quæ maximè manifeſtatur in creatione, & ideo attribuitur Patri creatorem eſſe. Filio autem appropriatur ſapientia, per quam agens per intellectum operatur; & ideo dicitur de Filio; *Per quem omnia facta ſunt*. Spiritui ſancto autem appropriatur bonitas, ad quam pertinet gubernatio deducens res in debitos fines, & vivificatio, nam vita in interiori quodam motu conſiſtit: Primum autem movens eſt finis & bonitas.

** qu. 39. art. 8.*

Ad tertium dicendum, quòd licet quilibet effectus Dei procedat ex quolibet attributorum, tamen reducitur unuſquiſque effectus ad illud attributum, cum quo habet convenientiam ſecundum propriam rationem: Sicut ordinatio rerum ad ſapientiam; & juſtificatio impij, ad miſericordiam & bonitatem ſe ſuperabundanter diffundentem. Creatio verò, quæ eſt productio ipſius ſubſtantiæ rei reducitur ad potentiam.

Articulus VII.

Vtrum in creaturis ſit neceſſe inveniri veſtigium Trinitatis.

Ad septimum ſic proceditur. Videtur quod in creaturis non ſit neceſſe inveniri veſtigium Trinitatis. Per ſua enim veſtigia unumquodque inveſtigari poteſt: ſed Trinitas perſonarum non poteſt inveſtigari ex creaturis, ut ſuprà dictum eſt (qu. 23.)†. Ergo veſtigia Trinitatis non ſunt in creatura.

Sup. q. 5. art 5. & inf. q. 93. ar. 16. co. Et 1. d. 3. q. 2. a. 3. & 4. & conc. 25. ſi. & pot. q. 9. ar. 9. col. ſin.

† qu. 32. art. 1.

¶ 2. Præterea, Quicquid in creatura eſt, creatum eſt. Si igitur veſtigium Trinitatis invenitur in creatura ſecundum aliquas proprietates ſuas, & omne creatum habet veſtigium Trinitatis: oportet in unaquaque illarum inveniri etiam veſtigium Trinitatis. Et ſic in infinitum.

¶ 3. Præterea, Effectus non repræſentat niſi ſuam cauſam. Sed cauſalitas creaturarum pertinet ad naturam communem, non autem ad relationes, quibus perſonæ & diſtinguuntur & numerantur: ergo in creatura non invenitur veſtigium Trinitatis, ſed ſolùm unitatis eſſentiæ.

Sed contra eſt, quod Aug. dicit *6. de Trin. quod *Trinitatis veſtigium in creaturis apparet.*

** lib. 6. de Trin. nõ procul à fin. lib. tom. 3.*

Conclusio.

In rationalibus creaturis eſt imago Trinitatis, in cæteris verò creaturis eſt veſtigium Trinitatis, in quantum in eis inveniuntur aliqua, quæ reducuntur in divinas perſonas.

Respondeo dicendum, quòd omnis effectus aliqualiter repræſentat ſuam cauſam; ſed diverſimodè: Nam aliquis effectus repræſentat ſolam cauſalitatem cauſæ, nõ autem formam ejus, ſicut fumus repræſentat ignem, & talis repræſentatio dicitur eſſe repræſentatio *veſtigij*, veſtigium enim demonſtrat motum alicujus tranſeuntis, ſed non qualis ſit. Aliquis autem effectus repræſentat cauſam quantùm ad ſimilitudinem formæ ejus, ſicut ignis generatus ignem generantem; & ſtatua Mercurij, Mercurium: & hæc eſt repræſentatio *imaginis*. Proceſſiones autem divinarum perſonarum attenduntur ſecundum actus intellectus & voluntatis, ſicut ſuprà dictum eſt (qu. 27.)*. Nam Filius procedit ut verbum intellectus: Spiritus ſanctus ut amor voluntatis. In creaturis igitur rationalibus, in quibus eſt intellectus & voluntas, invenitur repræſentatio Trinitatis per modum imaginis, inquantum invenitur in eis verbum conceptum, & amor procedens. Sed in creaturis omnibus invenitur repræſentatio Trinitatis per modum veſtigij, inquantum in qualibet creatura inveniuntur aliqua quæ, neceſſe eſt reducere in divinas perſonas, ſicut in cauſam. Quælibet enim creatura ſubſiſtit in ſuo eſſe, & habet formam per quam determinatur ad ſpeciem, & habet ordinem ad aliquid aliud. Secundum igitur quod eſt quædam ſubſtantia creata, repræſentat cauſam, & principium; & ſic demonſtrat perſonam Patris, qui eſt principium non de principio: Secundum autem quòd habet quandam formam & ſpeciem repræſentat Verbum, ſecundum quod forma artificiati eſt ex conceptione artificis: Secundum autem quod habet ordinem, repræſentat Spiritum ſanctum inquantum eſt amor: quia ordo effectus ad aliquid alterum, eſt ex voluntate creantis. Et ideo dicit Aug. in * 6. lib. de Trin. quod *veſtigium Trinitatis invenitur in unaquaque creatura ſecundum quod unum aliquid eſt, & ſecundum quod aliqua ſpecie formatur; & ſecundum quod quendam ordinem tenet.* Et ad hæc etiam reducuntur: illa tria, *numerus, pondus* & *menſura*, quæ ponuntur Sap. 11. Nam *menſura* refertur ad ſubſtantiam rei limitatam ſuis principiis, *numerus* ad *ſpeciem*, *pondus* ad *ordinem*. Et ad hæc tria reducuntur alia tria quæ ponit Aug. (lib. de nat. boni c. 3.)* *modus, ſpecies, & ordo*: Et ea quæ ponit in lib. † 83. qq. (qu. 3.) *quo conſtat, quo diſcernitur, quo congruit.* Conſtat enim aliquid per ſuam ſubſtantiam, diſcernitur per formam, congruit per ordinem; Et in idem de facili reduci poſſunt quæcunque ſic dicuntur.

** qu. 27. per tot.*

** lib. 6. de Trin. cap. ult. tom. 3.*

** In lib. de natura bon. c. 3.*

† qu. 18. in princ. tom. 4.

Ad primum ergo dicendum, quod repreſentatio veſtigij attenditur ſecundum appropriata: per quem modum ex creaturis in Trinitatem divinarum perſonarũ uniri poteſt, ut dictum eſt *.

** qu. 32. art. 3. ad 3.*

Ad secundum, dicendum, quòd creatura eſt res propriè ſubſiſtens, in qua eſt prædicta tria invenire. Neque oportet quòd in in quolibet eorum quæ ei inſunt, hæc tria inveniantur: ſed ſecundum ea veſtigium rei ſubſiſtenti attribuitur.

Ad tertium dicendum, quòd etiam proceſſiones perſonarum ſunt cauſa & ratio creationis aliquo modo, ut dictum * eſt.

** In cor. & artic. praced.*

Articulus VIII.

Vtrum creatio admiſceatur in operibus naturæ & artis.

2. d. 3. q. 1. ar. 3. 5. & pot. q. 3. art. 8.

Ad octavum ſic proceditur. Videtur quòd creatio admiſceatur in operibus naturæ & artis, in qualibet enim operatione naturæ & artis producitur aliqua forma: Sed nõ producitur ex aliquo, cùm nõ habeat materiá partẽ ſui: ergo producitur ex nihilo: Et ſic in qualibet operatione, naturæ & artis eſt creatio.

¶ 2. Præterea effectus non eſt prior ſua cauſa: ſed in rebus naturalibus non invenitur aliquid agens niſi forma accidentalis, quæ eſt forma activa vel paſſiva: non ergo per operationem naturæ producitur forma ſubſtantialis. Relinquitur igitur quòd ſit per creationem.

¶ 3. Præterea, Natura facit ſibi ſimile. Sed quædam inveniuntur generata in natura non ab aliquo ſibi ſimili; ſicut patet in animalibus generatis per putrefactionem. Ergo eorum forma non eſt à natura, ſed à creatione. Et eadem ratio eſt de aliis.

¶ 4. Præterea, Quod non creatur, non eſt creatura. Si igitur in his quæ ſunt à natura, non adjungatur creatio; ſequitur quod ea quæ ſunt à natura, non ſunt creaturæ. Quod eſt hæreticum.

Sed contra eſt, quòd Aug. ſuper Geneſ.* ad lit. diſtinguit opus

** Gen. ad lit. c. 14. 15.*

Digitized by Google

opus propagationis, quod eſt opus naturæ, ab opere creationis.

CONCLUSIO.

Creatio non admiſcetur operibus naturæ & artis, ſed aliquid ad illarum operationem præſupponitur.

RESPONDEO dicendum, quòd hæc dubitatio inducitur propter formas, quas quidam poſuerunt non incipere per actionem naturæ, ſed priùs in materia extitiſſe, ponentes latitationem formarum. Et hoc accidit eis ex ignorantia materiæ, quia neſciebant diſtinguere inter potentiam & actum: Quia enim formæ præexiſtunt in materia, in potentia poſuerunt eas ſimpliciter præexiſtere. Alij verò poſuerunt formas dari vel cauſari ab agente ſeparato per modum creationis: Et ſecundum hoc, cuilibet operationi naturæ adjungitur creatio. Sed hoc accidit eis ex ignorantia formæ. Non enim conſiderabant, quòd forma naturalis corporis non eſt ſubſiſtens, ſed qua aliquid eſt; & ideò cùm fieri & creari non conveniat propriè niſi rei ſubſiſtenti, ſicut ſuprà dictum* eſt, formarum non eſt fieri, neque creari; ſed concreatas eſſe. Quod autem propriè fit ab agente naturali; eſt compoſitum, quod fit ex materia. Unde in operibus naturæ non admiſcetur creatio, ſed præſupponitur ad operationem naturæ.

* *Art. 4. huius q.*

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd formæ incipiunt eſſe in actu, compoſitis factis; non quòd ipſæ fiant per ſe: ſed per accidens tantùm.

AD SECUNDUM dicendum, quòd qualitates activæ in natura, agunt in virtute formarum ſubſtantialium: & ideo agens naturale non ſolùm producit ſibi ſimile ſecundum qualitatem, ſed ſecundum ſpeciem.

AD TERTIUM dicendum, quòd ad generationem animalium imperfectorum ſufficit agens univerſale; quod eſt virtus cœleſtis, cui aſſimilantur non ſecundum ſpeciem, ſed ſecundum analogiam quandam: neque oportet dicere quòd eorum formæ creantur ab agente ſeparato. Ad generationem verò animalium perfectorum non ſufficit agens univerſale, ſed requiritur agens proprium, quod eſt generans univocum.

AD QUARTUM dicendum, quòd operatio naturæ non eſt niſi ex præſuppoſitione principiorum creatorum: & ſic ea quæ per naturam fiunt, *creatura* dicuntur.

QUÆSTIO XLVI.

De principio durationis rerum creatarum, in tres articulos diviſa.

CONSEQUENTER conſiderandum eſt de principio durationis rerum creatarum.

Et circa hoc quæruntur tria.

¶ Primò, utrum creaturæ ſemper fuerint.
¶ Secundò, utrum eas incœpiſſe ſit articulus fidei.
¶ Tertiò, quomodo Deus dicatur in principio cœlum & terram creaſſe.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum univerſitas creaturarum ſemper fuerit.

1. d. 1. q. 2. art. 5. & d. 2. q. 1. ar. 3. cor. & 2. con. c. 34. & 37. ſ. & pot. q. 3. ar. 17. & quodl. 3. quæſt. 14. art. 2. cor. & 1. cœl. 6. ca. 3. & 4.

AD PRIMUM ſic proceditur. Videtur, quòd univerſitas creaturarum, quæ mundi nomine nuncupatur, non incœperit, ſed fuerit ab æterno. Omne enim quod incœpit eſſe, antequam fuerit, poſſibile fuit ipſum eſſe: alioquin impoſſibile fuiſſet ipſum fieri. Si ergo mundus incœpit eſſe, antequam inciperet, poſſibile fuit ipſum eſſe. Sed quod eſt poſſibile eſſe, eſt materia, quæ eſt in potentia ad *eſſe*, quod eſt per formam; & ad *non eſſe* quod eſt per privationem. Si ergo mundus incœpit eſſe; ante mundum fuit materia. Sed non poteſt eſſe materia ſine forma: Materia autem mundi cum forma, eſt mundus. Fuit ergo mundus antequam eſſe inciperet. Quod eſt impoſſibile.

¶ 2. Præterea, Nihil quod habet virtutem ut ſit ſemper, quandoque eſt, & quandoque non eſt: quia ad quantum ſe extendit virtus alicuius rei, tandiu eſt. Sed omne incorruptibile habet virtutem ut ſit ſemper: non enim habet virtutem ad determinatum tempus durationis: Nihil ergo incorruptibile quandoque eſt, & quandoque non eſt. Sed omne quod incipit eſſe, quandoque eſt, & quandoque non eſt: nullum ergo incorruptibile incœpit eſſe. Sed multa ſunt in mundo incorruptibilia ut corpora cœleſtia, & omnes ſubſtantiæ intellectuales. Ergo mundus non incœpit eſſe.

¶ 3. Præterea, nullum ingenitum incœpit eſſe. Sed Philoſophus in* 1. Phyſic. (tex. 82. ſeu cap. 9.) probat quod materia eſt ingenita: Et in† 1. de cœl. & mund. (tex. 02. vel cap. 3.) quod cœlum eſt ingenitum. Non ergo univerſitas rerum incœpit eſſe.

* *tex. 82. tom. 2.*
† *tex. 10. tom. 2.*

¶ 4. Præterea, Vacuum eſt ubi non eſt corpus, ſed poſſibile eſt eſſe: Sed ſi mundus incœpit eſſe; ubi nunc eſt corpus mundi, prius non fuit aliquod corpus, & tamen poterat ibi eſſe. Alioquin nunc ibi non eſſet. Ergo ante mundum fuit vacuum: Quod eſt impoſſibile.

¶ 5. Præterea, nihil de novo incipit moveri, niſi per hoc quod movens vel mobile aliter ſe habet nunc quàm priùs: Sed quod aliter ſe habet nunc, quàm priùs, movetur: Ergo ante omnem motum de novo incipientem fuit aliquis motus. Motus ergo ſemper fuit. Ergo & mobile: quia motus non eſt niſi in mobili.

¶ 6. Præterea omne movens aut eſt naturale, aut eſt voluntarium, ſed neutrum incipit movere niſi aliquo motu præexiſtente, natura enim ſemper eodem modo operatur; unde niſi præcedat aliqua mutatio vel in natura moventis, vel in mobili, non incipit à movente naturali eſſe motus, qui non fuit priùs. Voluntas autem abſque ſui immutatione retardat facere quod proponit: ſed hoc non eſt niſi per aliquā immutationem, quam imaginatur ad minus ex parte ipſius temporis: Sicut qui vult facere domum cras & non hodie, expectat aliquid futurum cras quod hodie non eſt, & ad minus expectat quod dies hodiernus tranſeat, & craſtinus adveniat: quod ſine mutatione non eſt, quia tempus eſt numerus motûs. Relinquitur ergo quod ante omnem motum de novo incipientem, fuit alius motus. Et ſic idem quod prius.

¶ 7. Præterea, Quicquid eſt ſemper in principio, & ſemper in fine, nec incipere, nec deſinere poteſt: quia quod incipit, non eſt in ſuo fine: quod autem deſinit, non eſt in ſuo principio. Sed tempus ſemper eſt in ſuo principio & fine, quia nihil eſt temporis niſi *nunc*, quod eſt finis præteriti, & principium futuri. Ergo tempus nec incipere nec deſinere poteſt: Et per conſequens nec motus, cujus numerus tempus eſt.

¶ 8. Præterea, Deus aut eſt prior mundo natura tantùm, aut duratione. Si natura tantùm; ergo cùm Deus ſit ab æterno, & mundus eſt ab æterno. Si autem eſt prior duratione, prius autem & poſterius in duratione conſtituunt tempus: Ergo ante mundum fuit tempus. Quod eſt impoſſibile.

¶ 9. Præterea, Poſita cauſa ſufficienti ponitur effectus; Cauſa enim ad quā non ſequitur effectus, eſt cauſa imperfecta indigens alio ad hoc quod effectus ſequatur: Sed Deus eſt ſufficiens cauſa mundi, & *finalis*, ratione ſuæ bonitatis: & *exemplaris*, ratione ſuæ ſapientiæ: & *effectiva*, ratione ſuæ potentiæ, ut ex ſuperioribus patet*. Cùm ergo Deus ſit ab æterno, & mundus fuit ab æterno.

* *qu. 44. art. 2. 3. & 4.*

¶ 10. Præterea, Cujus actio eſt æterna, & effectus eſt æternus: Sed actio Dei eſt ejus ſubſtantia, quæ eſt æterna; Ergo & mundus eſt æternus.

SED CONTRA eſt, quòd dicitur Ioan. 17. *Clarifica me Pater apud temetipſum claritate quam habui, priuſquam mundus fieret.* Et Prou. 8. *Dominus poſſedit me ab initio viarum ſuarum, antequam quicquam faceret à principio.*

CONCLUSIO.

Non eſt neceſſarium mundum ſemper fuiſſe: cùm ex voluntate divina proceſſerit: quamvis poſſibile fuerit, ſi Deus voluiſſet, nec demonſtrativè hoc probari ab aliquo unquam potuit.

RESPONDEO dicendum, quòd nihil poteſt præter Deum ab æterno fuiſſe. Et hoc quidem ponere non eſt impoſſibile. Oſtenſum* eſt enim ſuprà, (q. 19. a. 4.) quòd voluntas Dei eſt cauſa rerum. Sic ergo aliqua neceſſe eſt eſſe, ſicut neceſſe eſt Deum velle illa, cum neceſſitas effectus ex neceſſitate cauſæ dependeat, ut dicitur in † 5. Met. 6. Oſtenſum eſt ſuprà*, (qu. 19. a. 4.) quod abſolutè loquendo non eſt neceſſe Deum velle aliquid niſi ſeipſum: non eſt ergo neceſſarium Deum velle quod mundus fuerit ſemper. Sed eatenus mundus eſt, quatenus Deus vult illum eſſe, cum *eſſe* mundi ex voluntate Dei dependeat, ſicut ex ſua cauſa: Non eſt igitur neceſſarium mundum ſemper eſſe. Unde nec demonſtrative probari poteſt, nec rationes quas ad hoc Ariſt. † inducit, ſunt demonſtrativæ ſimpliciter, ſed ſecundum quid, ſcilicet ad contradicendum rationibus antiquorum ponentium mundum incipere ſecundum quoſdam modos in veritate impoſſibiles. Et hoc apparet ex tribus: Primò quidem, quia tam in 8. Phyſic. quàm in † 5. de cœl. præmittit quaſdam opiniones, ut Anax. & Emp. & Plat. contra quos rationes contradictorias inducit. Secundò, quia ubicumque de hac materia loquitur, inducit teſtimonia antiquorum: Quod non eſt demonſtratoris, ſed probabiliter perſuadentis. Tertiò, quia expreſsè dicit in † 1. l. top. (cap. 9.) quod quædam ſunt problemata dialectica, de quibus rationes non habemus; ut, *Utrum mundus ſit æternus.*

* *qu. 19. art. 4.*
† *text. 6. circà fin. implicitè tom. 1.*
* *qu. 19. art. 3.*
† *lib. 8. Phyſic. à princ. lib. per multos text. tom. 2.*
* *tex. 102. & ſeq. & 8. Phyſic. à princ. per multos text.*
† *cap. 2. parum à princip. tom. 1.*

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd antequam mundus eſſet, erat poſſibile mundum eſſe, non quidem ſecundum potentiam paſſivam, quæ eſt materia; ſed ſecundum potentiam activam Dei: Et etiam ſecundum quod dicitur aliquid abſolutè poſſibile, non ſecundum aliquam potentiam, ſed ex ſola habitudine terminorum, qui ſibi non repugnant: ſecundum quod *poſſibile* opponitur impoſſibili: ut patet per Philoſophum in * 5. Metaph. (tex. 17.)

* *tex. 17. tom. 3.*

AD SECUNDUM dicendum, quod illud quod habet virtutem ut ſit ſemper, ex quo habet illam virtutem non quandoque eſt, & quandoque non eſt: ſed antequam haberet illam virtutem: non fuit. Unde hæc ratio quæ ponitur ab Ariſt. in * 1. de cœl. non concludit ſimpliciter quod incorruptibilia non incœperunt eſſe; ſed quod non incœperunt eſſe per modum naturalem, quo generabilia & corruptibilia incipiunt eſſe.

* *text. 120. t. 3.*

AD TERTIUM dicendum, quòd Ariſt. in * 1. Phyſic. probat materiam eſſe ingenitam, per hoc quod non habet ſubjectum de quo ſit: in primo autem de cœl. & mund. probat † cœlum ingenitum, quia non habet contrarium ex quo generetur. Unde patet, quod per utrumque non concluditur, niſi quod materia & cœlum non incœperunt per generationem, ut quidam ponebant, præcipuè de cœlo. Nos autem dicimus quod materia & cœlum producta ſunt in *eſſe*, per creationem; ut ex dictis patet. (qu. 44. a. 1. & 2.*)

* *tex. 82.*
† *tex. 20. tom. 2.*

AD QUARTUM dicendum, quòd ad rationem vacui non ſufficit *in quo nihil eſt*; ſed requiritur quod ſit ſpacium capax corporis, in quo non ſit corpus, ut patet per Ariſt. † 4. Phyſic. Nos autem dicimus non fuiſſe locum, aut ſpatium ante mundum.

* *qu. 44. ar. 1. & 2.*
† *text. 60. tom. 2.*

AD QUINTUM dicendum, quòd primus motor ſemper eodem modo ſe habuit: primum autem mobile nō ſemper eodem modo ſe habuit, quia incœpit eſſe cum prius non fuiſſet: Sed hoc non fuit per mutationem, ſed per creationem, quæ non eſt mutatio, ut ſuprà dictum eſt* Unde patet quod hæc ratio, quam ponit Ariſt. in. 8. Phyſic. procedit contra eos qui ponebant mobilia æterna, ſed motum non æternum; ut patet ex opinionibus Anax. & Emp. Nos autem ponimus, ex quo mobilia incœperunt, ſemper fuiſſe motum.

† *qu. 45. ar. 2. ad 2.*

AD

Digitized by Google

Ad sextum, dicendum quod primum agens eſt agens voluntarium: Et quamvis habuerit voluntatem æternam producendi aliquem effectum, non tamen produxit æternum effectum: Nec eſt neceſſe quòd præſupponatur aliqua mutatio, nec etiam propter imaginationem temporis. Aliter enim intelligendum eſt de agente particulari, quod præſupponit aliquid, & cauſat alterum, & aliter de agente univerſali, quod producit totum: Sicut agens particulare producit formam, & præſupponit materiam, unde oportet quòd formam inducat ſecundùm proportionem ad debitam materiam: Unde rationabiliter in ipſo conſideratur quòd inducit formam in talem materiam & non in aliam, ex differentia materiæ ad materiam. Sed hoc non rationabiliter conſideratur in eo qui ſimul producit formam & materiam; ſed rationabiliter in eo conſideratur quòd ipſe produxit materiam congruam formæ & fini. Agens autem particulare præſupponit tempus, ſicut & materiam: Unde rationabiliter conſideratur in eo quòd agit in tempore poſteriori, & non priori; ſecundum imaginationem ſucceſſionis temporis poſt tempus. Sed in agẽte univerſali quod producit rem & tempus non eſt conſiderare quod agat nunc & non priùs ſecundum imaginationem temporis poſt tempus, quaſi tempus præſupponatur ejus actioni: ſed conſiderandum eſt quòd dedit effectui ſuo tempus quantum & quando voluit, & ſecundum quod conveniens fuit ad ſuam potentiam demonſtrandam. Manifeſtiùs enim mundus ducit in cognitionem divinæ potentiæ creantis, ſi mundus non ſemper fuit, quàm ſi ſemper fuiſſet; omne enim quod non ſemper fuit; manifeſtum eſt habere cauſam: ſed non ita manifeſtum eſt de eo quod ſemper fuit.

** lib. 4. Phyſic. text. 99. tom. 2.*

Ad septimum dicendum, quod ſicut dicitur in * 4. Phyſic. *prius* & *poſterius* eſt in tempore, ſecundum quod *prius* & *poſterius* eſt in motu: Unde principium & finis accipienda ſunt in tempore, ſicut & in motu. Suppoſita autem æternitate motus neceſſe eſt quod quodlibet momentum in motu acceptum, ſit principium & terminus motus. Quod non oportet, ſi motus incipiat. Et eadem ratio eſt de *nunc* temporis. Et ſic patet quod ratio illa inſtantis *nunc*; quod ſemper ſit principium & finis temporis, præſupponit æternitatem temporis & motus. Unde Ariſtot. hanc rationem inducit in * Phyſic. (text. 10.) contra eos qui ponebant æternitatem temporis, ſed negabant æternitatem motus.

** lib. 8. text. 10.*

Ad octavum dicendum, quòd Deus eſt prior mundo duratione: Sed *ly* (*prius*) non deſignat prioritatem temporis, ſed æternitatis. Vel dicendum quod deſignat æternitatem temporis imaginati, & non realiter exiſtentis, ſicut cùm dicitur, *Supra cælum nihil eſt*; *ly* (*ſupra*) deſignat locum imaginarium tantum, ſecundum quod poſſibile eſt; imaginari, dimenſionibus cœleſtis corporis dimenſiones alias ſuperaddi.

Ad nonum dicendum, quòd ſicut effectus ſequitur à cauſa agente naturaliter, ſecundum modum ſuæ formæ: ita ſequitur ab agente per voluntatem ſecundum formam ab eo præconceptam & definitam, ut ex ſuperioribus * patet. Licet igitur Deus ab æterno fuerit ſufficiens cauſa mundi, non tamen oportet quod ponatur mundus ab eo productus, niſi ſecundum quod eſt in prædefinitione ſuæ voluntatis, ut ſcilicet habeat *eſſe* poſt *non eſſe*, ut manifeſtius declaret ſuum auctorem.

** qu. 14. art. 8. & quæſt. 41. art. 2.*

Ad decimum dicendum, quòd poſita actione ſequitur effectus ſecundùm exigentiam formæ quæ eſt principium actionis. In agentibus autem per voluntatem; quod conceptum eſt & prædefinitum, accipitur ut forma quæ eſt principium actionis; Ex actione igitur Dei æterna non ſequitur effectus æternus, ſed qualem Deus voluit, ut ſcilicet haberet *eſſe* poſt *non eſſe*.

Articulus II.

Utrum mundum incepiſſe ſit articulus fidei.

Locu ſupra ar. 1. adhuc.

Ad secundum ſic proceditur. Videtur quod mundum incepiſſe non ſit articulus fidei, ſed concluſio demonſtrabilis. Omne enim factum habet principium ſuæ durationis. Sed demonſtrativè probari poteſt, quod Deus ſit cauſa effectiva mundi: & hoc etiam probabiliores Philoſophi poſuerunt. Ergo demonſtrativè probari poteſt quod mundus inceperit.

¶ 2. Præterea, ſi neceſſe eſt dicere quod mundus factus eſt à Deo: aut ergo ex nihilo, aut ex aliquo: Sed non ex aliquo, quia ſic materia mundi præceſſiſſet mundum: contra quod procedunt rationes Ariſt. * ponentis cœlum ingenitum. (lib. 1. de cœlo.) Ergo oportet dicere quod mundus ſit factus ex nihilo. Et ſic habet *eſſe* poſt *non eſſe*. Ergo oportet quod eſſe inceperit.

** l. 1. de cælo à text. 20. ad 32 c. 2.*

¶ 3. Præterea, Omne quod operatur per intellectum à quodam principio operatur, ut patet in omnibus artificialibus. Sed Deus eſt agens per intellectum: Ergo à quodam principio operatur. Mundus igitur, qui eſt ejus effectus, non fuit ſemper.

¶ 4. Præterea, Manifeſtè apparet artes aliquas, & habitationes regionum, ex determinatis temporibus incepiſſe. Sed hoc non eſſet, ſi mundus ſemper fuiſſet. Mundum igitur non ſemper fuiſſe manifeſtum eſt.

¶ 5. Præterea, certum eſt nihil Deo æquari poſſe. Sed ſi mundus ſemper fuiſſet, æquipararetur Deo in duratione. Ergo certum eſt non ſemper mundum fuiſſe.

¶ 6. Præterea, Si mundus ſemper fuit, infiniti dies præceſſerunt diem iſtum. Sed infinita non eſt pertranſire. Ergo nunquam fuiſſet perventum ad hunc diem. Quod eſt manifeſtè falſum.

¶ 7. Præterea, Si mundus fuit æternus: & generatio fuit ab æterno. Ergo unus homo genitus eſt ab alio in infinitum. Sed Pater eſt cauſa efficiens filij, ut dicitur in * 2. Phyſic. Ergo in cauſis efficientibus eſt procedere in infinitum. Quod improbatur in † 2. Metaph.

** tex. 29. com. 2.*

† tex. 5. com. 3.

¶ 8. Præterea, Si mundus & generatio ſemper fuit, infiniti homines præceſſerunt: Sed anima hominis eſt immortalis: Ergò infinitæ animæ humanæ nunc eſſent actu. Quod eſt impoſſibile. Ergo ex neceſſitate ſciri poteſt quod mundus inceperit, & non ſola fide tenetur.

Sed contra Fidei articuli demonſtrativè probari non poſſunt, quia fides eſt de non apparentibus, ut dicitur ad Hebr. 11. Sed Deum eſſe creatorem mundi, ſic quòd mundus inceperit eſſe, eſt articulus fidei: Dicimus enim, *Credo in unum Deum*, &c. Et iterũ Greg dicit in homil. * 1. in Ezech. quod Moyſes prophetavit, de præterito dicens, *In principio creavit Deus cælũ & terram*; in quo novitas mundi traditur. Ergo novitas mũdi habetur tantum per revelationem; & ideo non poteſt probari demõſtrativè.

** Homil. 1. in Ezechiel.*

Conclusio.

Mundum cœpiſſe ſola fide tenetur: nec demonſtrativè hoc ſciri poteſt: ſed id credere maximè expedit.

Respondeo dicẽdum, quòd mundum non ſemper fuiſſe, ſola fide tenetur, & demonſtrativè probari non poteſt: ſicut & ſuprà de myſterio Trinitatis dictum eſt *. (qu. 38.) Et hujus ratio eſt, quia novitas mundi non poteſt demonſtrationem recipere ex parte ipſius mundi; demonſtrationis enim principium eſt *quod quid eſt*; Unumquodque autem ſecundum rationem ſuæ ſpeciei abſtrahit ab *hic* & *nunc* propter quod dicitur, quòd univerſalia ſunt ubique & ſemper: Unde demõſtrari non poteſt quòd homo, aut cœlum, aut lapis non ſemper fuit. Similiter etiam neque ex parte cauſæ agentis, quæ agit per voluntatem: Voluntas enim Dei ratione inveſtigari non poteſt, niſi circa ea quæ abſolutè neceſſe eſt Deum velle: Talia autem non ſunt quæ circa creaturas vult, ut dictum eſt (q. 19. a. 3.) *. Poteſt autem voluntas divina homini manifeſtari per revelationem, cui fides innititur: Unde mundum incepiſſe eſt credibile, non autem demonſtrabile vel ſcibile. Et hoc utile eſt ut conſideretur, ne fortè aliquis quod fidei eſt demonſtrare præſumens, rationes non neceſſarias inducat, quæ præbeant materiam irridendi infidelibus, exiſtimantibus nos propter hujuſmodi rationes credere quæ fidei ſunt.

** qu. 38. art. 1.*

** qu. 19. art. 3.*

Ad primum ergo dicendum, quòd ſicut dicit Aug. † 11. de Civit. Dei, (cap. 4.) Philoſophorum ponentium æternitatem mundi duplex fuit opinio. Quidam enim poſuerunt, quod ſubſtantia mundi non ſit à Deo: Et horum eſt intolerabilis error: Et ideo ex neceſſitate refellitur. Quidam autem ſic poſuerunt mundum æternum; quod tamen mundum à Deo factum dicerent: Non enim mundum temporis volunt habere, ſed ſuæ creationis initium, ut quodam modo vix intelligibili ſemper ſit factus. Id autem quomodo intelligant, invenerunt, ut idem dicit in † 10. de civit. Dei. Sicut enim (inquit) *ſi pes ex æternitate ſemper fuiſſet in pulvere, ſemper ſubeſſet veſtigium, quod à calcante factum nemo dubitaret: ſic & mundus ſemper fuit, ſemper exiſtente qui fecit*. Et ad hoc intelligendum, conſiderandum eſt quod cauſa efficiens quæ agit per motum de neceſſitate præcedit tempore ſuum effectum; quia effectus non eſt niſi in termino actionis; agens autem omne oportet eſſe principium actionis. Sed ſi actio ſit inſtantanea & non ſucceſſiva, non eſt neceſſarium faciens eſſe prius facto, duratione, ſicut patet in illuminatione. Unde dicunt quod non ſequitur ex neceſſitate, ſi Deus eſt cauſa activa mundi, quod ſit prior mundi duratione, quia creatio qua mundũ produxit, non eſt mutatio ſucceſſiva, ut ſuprà dictũ * eſt.

† c. 4. & lib. 10. c. 31. t. 5.

† cap. 31. tom. 5.

** qu. 45. art. 2.*

Ad secundum dicendum, quod illi qui ponerent mundum æternum, dicerent mundum factum à Deo ex nihilo: non quod factus ſit poſt nihilum ſecundum quod nos intelligimus per nomen creationis, ſed quia non eſt factus de aliquo. Et ſic etiam non recuſant aliqui eorum creationis nomen: ut patet ex Avic. * in ſua Metaph. (lib. 9. cap. 4.)

** lib. 9. cap. 4.*

Ad tertium dicendum, quòd illa eſt ratio Anaxag. quæ ponitur in 3. Phyſic. Sed non de neceſſitate concludit, niſi de intellectu qui deliberando inveſtigat quid agendum ſit; quod eſt ſimile motui, Talis autem eſt intellectus humanus, ſed non divinus, ut ſuprà patet *.

** qu. 14. art. 12.*

Ad quartum dicendum, quòd ponentes æternitatem mundi, ponunt aliquam regionem infinities eſſe mutatam de inhabitabili in habitabilem, & econverſò. Et ſimiliter ponunt quod artes propter diverſas corruptiones & accidentia infinities fuerunt inventæ, & iterum corruptæ. Unde Ariſt. dicit in lib. † meteor. quod ridiculum eſt ex hujuſmodi particularibus mutationibus, opinionem accipere de novitate mundi totius.

† lib. 1. Meteor. c. ul. poſt med. c. 2.

Ad quintum dicendum, quod etſi mundus ſemper fuiſſet, non tamen parificaretur Deo in æternitate, ut dicit Boet. * in fine de conſolat. quia *eſſe* divinum eſt *eſſe* totum ſimul abſque ſucceſſione: Non autem ſic eſt de mundo.

** lib 5. de conſol. proſa 6. paul. poſt. princip.*

Ad sextum dicendũ, quòd tranſitus ſemper intelligitur à termino in terminum. Quæcũque autem præterita dies ſignetur, ab illa uſque ad iſtam ſunt finiti dies, qui pertranſiri potuerunt. Objectio autem procedit ac ſi poſitis extremis ſint media infinita.

Ad septimum dicendum, quod in cauſis efficientibus impoſſibile eſt procedere in infinitum per ſe: ut puta ſi cauſæ, quæ per ſe requiruntur ad aliquem effectũ, multiplicarentur in infinitum: ſicut ſi lapis moveretur a baculo, & baculus à manu, & hoc in infinitum. Sed per accidens in infinitum procedere in cauſis agentibus, non reputatur impoſſibile; ut puta ſi omnes cauſæ quæ in infinitum multiplicantur non teneant ordinem niſi unius cauſæ, ſed earũ multiplicatio ſit per accidens. Sicut artifex agit multis

Digitized by Google

martellis per accidens, quia unus poſt unum frangitur: Accidit ergo huic martello, quod agat poſt actionem alterius martelli. Et ſimiliter accidit huic homini inquantum generat, quod ſit generatus ab alio: Generat enim inquantum homo, & non inquantum eſt filius alterius hominis: Omnes enim homines generantes habent gradum unum in cauſis efficientibus; ſcilicet gradum particularis generantis: Unde non eſt impoſſibile quòd homo generetur ab homine in infinitum: Eſſet autem impoſſibile, ſi generatio hujus hominis dependeret ab hoc homine, & à corpore elementari, & à Sole, & ſic in infinitum.

AD OCTAVUM dicendum, quòd hanc rationem, ponentes æternitatem mundi, multipliciter effugiunt. Quidam enim non reputant impoſſibile eſſe infinitas animas actu, ut patet in Metaph. Algazelis, dicentis hoc eſſe infinitum per accidens: Sed hoc improbatum † eſt ſuperiùs (qu. 7. art. 4.) Quidam verò dicunt animam corrumpi cum corpore: Quidam verò, quòd ex omnibus animalibus remanet una tantùm. Alij verò (ut Auguſt. * dicit) poſuerunt propter hoc circuitum animarum; ut ſcilicet animæ ſeparatæ à corporibus, poſt determinata temporum curricula iterum redirent ad corpora. De quibus omnibus in ſequentibus eſt agendum. Conſiderandum tamen quòd hæc ratio particularis eſt. Unde poſſet dicere aliquis quòd mundus fuit æternus, vel ſaltem aliqua creatura, ut Angelus, non autem homo. Nos autem intendimus univerſaliter, an aliqua creatura fuerit ab æterno.

† q. 7. a. 4.
* lib. de hæreſ. c. 46. t. 6. Idē etiam ſer. 143. de temp. tom. 10.

ARTICULUS III.

Vtrùm creatio rerum fuerit in principio temporis.

2. d. 1. q. 1. ar. 6. 3. & quodl. 5. q. 1. ar. 1. cor. & opuſc. 9. qu. 100.
* lib. 6. Phyſic. text. 40. & ſeq. tom. 2.

AD TERTIUM ſic proceditur. Videtur quòd creatio rerum non fuit in principio temporis. Quod enim non eſt in tempore, non eſt in aliquo temporis: Sed creatio rerum non fuit in tempore: Per creationem enim rerum ſubſtantia in *eſſe* producta eſt: Tempus autem non menſurat ſubſtantiam rerum & præcipuè incorporalium: Ergo creatio non fuit in principio temporis.

¶ 2. Præterea. Philoſophus* probat quòd omne quod fit, fiebat: Et ſic omne *fieri* habet prius & poſterius: In principio autem temporis (cùm ſit indiviſibile) non eſt prius & poſterius: Ergo cùm creari ſit quoddam *fieri*, videtur quòd res non ſint creatæ in principio temporis.

¶ 3. Præterea, Ipſum etiam tempus creatum eſt: Sed tempus non poteſt creari in principio temporis; cùm tempus ſit diviſibile, principium autem temporis indiviſibile; Non ergo creatio rerum fuit in principio temporis.

SED CONTRA eſt, quod Geneſ. 1. dicitur: *In principio creavit Deus cælum & terram.*

CONCLUSIO.

In principio temporis omnia à Deo creata ſunt; & in principio, id eſt, in filio, & in principio, id eſt, ante omnia.

RESPONDEO dicendum quòd illud verbum Geneſ. 1. *In principio creavit Deus cœlum & terram*, tripliciter exponitur ad excludendum tres errores. Quidam enim poſuerunt mundum ſemper fuiſſe, & tempus non habere principium. Et ad hoc excludendum exponitur: *In principio*, ſcilicet temporis. Quidam verò poſuerunt duo eſſe creationis principia, unum bonorum, aliud malorum. Et ad hoc excludendum exponitur, *in principio*, id eſt in Filio. Sicut enim principium effectivum appropriatur Patri propter potentiam; ita principium exemplare appropriatur Filio propter ſapientiam: ut ſicut dicitur. *Omnia in ſapientia feciſti*, ita intelligatur Deum omnia feciſſe in principio, id eſt in Filio, ſecundum illud Apoſt. ad Col. 1. *In ipſo*, ſcilicet Filio, *condita ſunt univerſa.* Alij verò dixerunt corporalia eſſe creata à Deo mediantibus creaturis ſpiritualibus. Et ad hoc excludendum exponitur *in principio creavit Deus cœlum & terram*, id eſt, ante omnia. Quatuor enim ponuntur ſimul creata, ſcilicet cœlum empyreum, materia corporalis quæ nomine terræ intelligitur, tempus, & natura angelica.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd non dicuntur, in principio temporis res eſſe creatæ, quaſi principium temporis ſit creationis menſura: ſed quia ſimul cum tempore cœlum & terra creata ſunt.

AD SECUNDUM dicendum, quòd verbum illud Philoſophi intelligitur de *fieri* quod eſt per motum, vel quod eſt terminus motus. Quia cum in quolibet motu ſit accipere prius & poſterius ante quodcumque ſignum in motu ſignato, dum ſcilicet aliquid eſt in *moveri*, & *fieri*, eſt accipere prius, etiam aliquid poſt ipſum, quia quod eſt in principio motus vel in termino, non eſt in *moveri*. Creatio autem neque eſt motus, neque terminus motus, ut ſuprà dictum * eſt. Unde ſic aliquid creatur quod non prius creabatur.

* q. præt. art. 2.

AD TERTIUM dicendum, quòd nihil fit niſi ſecundum quod eſt. Nihil autem eſt temporis niſi *nunc*. Unde non poteſt fieri niſi ſecundum aliquod nunc. Non quia in ipſo primo *nunc* ſit tempus ſed quia ab eo incipit tempus.

QUÆSTIO XLVII.

De diſtinctione rerum in communi, in tres articulos diviſa.

POſt productionem creaturarum in *eſſe*, conſiderandum eſt de diſtinctione earum.

Erit autem hæc conſideratio tripartita. Nam primò conſiderabimus de diſtinctione rerum in communi. Secundò, de diſtinctione boni & mali. Tertiò de diſtinctione ſpiritualis & corporalis creaturæ.

CIRCA primum quæruntur tria.

¶ Primò, de ipſa rerum multitudine, ſeu diſtinctione.
¶ Secundò, de earum inæqualitate.
¶ Tertiò, de unitate mundi.

ARTICULUS PRIMUS.

Vtrum rerum multitudo, & diſtinctio ſit à Deo.

2. cont. G. 39. uſque 45. incluſivè, & lib. 3. c. 97. & pot. q. 3. ar. 1. 9. & opuſc. 3. cap. 71. 72. 73. & 101. & 12. Met. lect. 2. in fin.
* q. 11. art. 4.
† qu. 44. art. 3.
† qu. 44. art 3.
* qu. 44. 11. art. 4. 101. &

AD PRIMUM ſic proceditur. Videtur quòd rerum multitudo & diſtinctio non ſit à Deo. Unum enim ſemper natum eſt unum facere; Sed Deus eſt maximè unus, ut ex præmiſſis patet *. Ergo non producit niſi unum effectum.

¶ 2. Præterea, Exemplatum aſſimilatur ſuo exemplari; ſed Deus eſt cauſa exemplaris ſui effectus, ut ſuprà dictum † eſt: Ergo cùm Deus ſit unus, effectus ejus eſt unus tantùm, & non diſtinctus.

¶ 3. Præterea, Ea quæ ſunt ad finem, proportionantur fini. Sed finis creaturæ eſt unus, ſcilicet, divina bonitas, ut ſuprà oſtenſum eſt *. Ergo effectus Dei non eſt niſi unus.

SED CONTRA eſt, quod dicitur Gen. 1. quòd Deus *diſtinxit lucem à tenebris & diviſit aquas ab aquis*. Ergo diſtinctio & multitudo rerum eſt à Deo.

CONCLUSIO.

Cùm propter bonitatem ſuam communicandam condiderit Deus creaturas, & per illas repræſentandam, non ex materia, vel ex agente & materia, aut ex ſecundis cauſis, ſed ex intentione primi agentis & Dei, multa & diverſa creaturæ proceſſerunt.

RESPONDEO dicendum, quòd cauſam diſtinctionis rerum multipliciter aliqui aſſignaverunt. Quidam enim attribuerunt eam materiæ, & hoc vel ſoli, vel ſimul cum agente: ſoli quidem materiæ, ſicut Democritus, & omnes antiqui naturales ponentes ſolam cauſam materialem: ſecundum quos diſtinctio rerum provenit à caſu ſecundum motum materiæ. Materiæ verò & agenti ſimul, diſtinctionem & multitudinem rerum attribuit Anaxag. qui poſuit intellectum diſtinguentem res, extrahendo quod erat permixtum in materia. Sed hoc non poteſt ſtare propter duo. Primò quidem, quia ſuprà oſtenſum * eſt (qu. 44. art. 2.) quòd etiam ipſa materia à Deo creata eſt, unde oportet etiam diſtinctionem, ſi qua eſt ex parte materiæ; in altiorem cauſam reducere. Secundò, quia materia eſt propter formam, & non econverſò, diſtinctio autem rerum eſt per formas proprias: non ergo diſtinctio eſt in rebus propter materiam, ſed potius econverſò in materia creata eſt difformitas, ut eſſet diverſis formis accommodata. Quidam verò attribuerunt diſtinctionem rerum ſecundis agentibus, ſicut Avicen. qui dixit quod Deus intelligendo ſe, produxit intelligentiam primam: in qua, quia non eſt ſuum *eſſe*, ex neceſſitate incidit compoſitio potentiæ & actus, ut infrà patebit (qu. 50.) †. Sic igitur prima intelligentia inquantum intelligit cauſam primam, produxit ſecundam intelligentiam: inquãtum autem intelligit ſe ſecundum quod in potentia, produxit corpus cœli quod movet; inquantum verò intelligit ſe ſecundum illud quod habet de actu, producit animam cœli. Sed hoc non poteſt ſtare, propter duo. Primò quidem, quia ſuprà oſtenſum eſt (qu. 45. art. 5.)*, quod creare ſolius Dei eſt; unde ea quæ non poſſunt cauſari niſi per creationem, à ſolo Deo producuntur. Et hæc ſunt omnia quæ non ſubjacent generationi & corruptioni. Secundò, quia ſecundùm hanc poſitionem non proveniret ex intentione primi agentis univerſitas rerum, ſed ex concurſu multarum cauſarum agentium, tale autem dicimus provenire à caſu. Sic igitur complementum univerſi, quod in diverſitate rerum conſiſtit, eſſet à caſu, quod eſt impoſſibile. Unde dicendum eſt, quòd diſtinctio rerum & multitudo eſt ex intentione primi agentis, quod eſt Deus. Produxit enim res in *eſſe* propter ſuam bonitatem communicandam creaturis, & per eas repræſentandam. Et quia per unam creaturam ſufficienter repræſentari non poteſt, produxit multas creaturas & diverſas; ut quod deeſt uni ad repræſentandam divinam bonitatem ſuppleatur ex alia: Nam bonitas quæ in Deo eſt ſimpliciter & uniformiter, in creaturis eſt multipliciter & diviſim. Unde perfectius participat divinam bonitatem & repræſentat eam, totum univerſum, quàm alia quæcunque creatura. Et quia ex divina ſapientia eſt cauſa diſtinctionis rerum, ideo Moyſes dicit res eſſe diſtinctas verbo Dei, quod eſt conceptio ſapientiæ. Et hoc eſt quod dicitur Gen. primo: *Dixit Deus, Fiat lux. Et diviſit lucem à tenebris.*

† qu. 50. a. 1. 2.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd agens per naturam, agit per formam per quam eſt, quæ unius tantùm eſt una, & ideo non agit niſi unum. Agens autem voluntarium, quale eſt Deus, ut ſuprà oſtenſum eſt (qu. 19. art. 4.) agit per formam intellectam. Cùm igitur Deum multa intelligere non repugnet unitati & ſimplicitati ipſius; ut ſuprà oſtenſum eſt (qu. 15. art. 2.) * relinquitur quod licèt ſit unus, poſſit multa facere.

† qu. 19. art. 4.
* qu. 15. art. 2.

AD SECUNDUM dicendum, quòd ratio illa teneret de exemplato quod perfectè repræſentat exemplar, quod non multiplicatur niſi materialiter. Unde imago increata, quæ eſt perfecta, eſt una tantùm. Sed nulla creatura repræſentat perfectè exemplar primum quod eſt divina eſſentia: & ideo poteſt per multa repræſentari. Et tamen ſecundum quod ideæ dicuntur exemplaria, pluralitati rerum correſpondet in mente divina pluralitas idearum.

AD TERTIUM dicendum, quòd in ſpeculativis, medium demonſtrationis, quod perfectè demõſtrat concluſionem, eſt unum tantũ: ſed media probabilia ſunt multa: Et ſimiliter in operativis, quando id quod eſt ad finem, adæquat (ut ita dixerim) finem; non

requiritur quòd ſit niſi unum tantùm. Sed creatura non ſic ſe habet ad finem qui eſt Deus. Unde oportuit creaturas multiplicari.

ARTICULUS II.

Vtrum inæqualitas rerum ſit à Deo.

1. d. cont. c. 39. uſque 45. incluſiue & l. 3. c. 97. & pot. qu. 3. ar. 16. & de anim. ar. 7. cor. * lib. 5. Metaph. text. 10. tom. 3.

AD SECUNDUM ſic proceditur. Videtur quòd inæqualitas rerum non ſit à Deo. *Optimi enim eſt optima adducere.* Sed inter optima unum non eſt majus altero. Ergo Dei, qui eſt optimus, eſt omnia æqualia facere.

¶ 2. Præterea, Æqualitas eſt effectus unitatis, ut dicitur in 5.* metaphyſ. (text. 20.) Sed Deus eſt unus. Ergo fecit omnia æqualia.

¶ 3. Præterea. Juſtitiæ eſt inæqualia inæqualibus dare. Sed Deus eſt *juſtus in omnibus operibus ſuis*. Cùm ergo operationi ejus qua *eſſe* rebus communicat, non præſupponatur aliqua inæqualitas rerum, videtur quòd fecerit omnia æqualia.

SED CONTRA eſt, quod dicitur Eccleſ. 33. cap. *Quare dies diem ſuperat, & iterum lux lucem, & annus annum, & ſol ſolem? à Domini ſcientia ſeparati ſunt.*

CONCLUSIO.

Sicut divina ſapientia multæ & diverſæ creaturæ in eſſe proceſſerunt, ita eadem ex cauſa rerum inæqualitas proceſſit, & non ex meritis ſeu demeritis creaturarum.

RESPONDEO dicendum, quòd Orig. volens excludere poſitionem ponentium diſtinctionem in rebus ex contrarietate principiorum boni & mali, poſuit à Deo, in principio omnia creata eſſe æqualia. Dicit enim quod Deus primo creavit creaturas rationales tantùm & omnes æquales; In quibus primo exorta eſt inæqualitas ex lib. arbitr. quibuſdam converſis in Deum, ſecundum magis & minus: quibuſdam, etiam ſecundum magis & minus, à Deo averſis. Illæ igitur rationales creaturæ, quæ ad Deum per liberum arbitrium converſæ ſunt, promotæ ſunt ad diverſos ordines Angelorum, pro diverſitate meritorum: Illæ autem quæ averſæ ſunt à Deo, ſunt corporibus alligatæ diverſis ſecundum diverſitatem peccati, & hanc cauſam dicit eſſe creationis & diverſitatis corporum. Sed ſecundum hoc univerſitas corporalium creaturarum non eſſet propter bonitatem Dei communicandam creaturis, ſed ad puniendum peccatum. Quod eſt contra illud quod dicitur Geneſ. primo; *Vidit Deus cuncta quæ fecerat, & erant valde bona.* Et ut Aug. dicit * 11. de Civit. Dei; (cap. 23.) *Quid ſtultius dici poteſt, quàm iſtum Solem ut in uno mundo unus eſſet, non decori pulchritudinis, vel ſaluti rerum corporalium conſuluiſſe artificem Deum, ſed hoc potius eveniſſe, quia una anima ſic peccaverat; ac per hoc, ſi centum animæ peccaſſent, centum ſoles haberet hic mundus?* Et ideo dicendum eſt, quòd ſicut ſapientia Dei eſt cauſa diſtinctionis rerum: ita & inæqualitatis. Quod ſic patet. Duplex enim diſtinctio invenitur in rebus. Una formalis, in his quæ differunt ſpecie: alia verò materialis, in his quæ differunt numero tantùm. Cùm autem materia ſit propter formam, diſtinctio materialis eſt propter formalem: unde videmus, quòd in rebus incorruptibilibus non eſt niſi unum individuum unius ſpeciei, quia ſpecies ſufficienter conſervatur in uno. In generabilibus autem & corruptibilibus ſunt multa individua unius ſpeciei, ad conſervationem ſpeciei. Ex quo patet quod principalior eſt diſtinctio formalis quàm materialis. Diſtinctio autem formalis ſemper requirit inæqualitatem: quia ut dicitur in * 8. metaph. (tex. 10. vel cap. 3.) formæ rerum ſunt ſicut numeri, in quibus ſpecies variantur per additionem vel ſubſtractionem unitatis: Unde in rebus naturalibus gradatim ſpecies ordinatæ eſſe videntur. Sicut mixta perfectiora ſunt elementis & plantæ corporibus mineralibus, & animalia plantis, & homines aliis animalibus, & in ſingulis horum una ſpecies perfectior aliis invenitur. Sicut ergo divina ſapientia cauſa eſt diſtinctionis rerum, propter perfectionem univerſi: ita & inæqualitatis. Non enim eſſet perfectum univerſum, ſi tantùm unus gradus bonitatis inveniretur in rebus.

* cap. 23. à medio tom. 5. Cyrill. Alexan. l. 1. com. in Ioan.

* tex. 10. tom. 3.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd optimi agentis eſt producere totum effectum ſuum optimum, non tamen quòd quamlibet partem totius faciat optimam ſimpliciter, ſed optimam ſecundum proportionem ad totum; tolleretur enim bonitas animalis, ſi quælibet pars ejus haberet oculi dignitatem. Sic igitur & Deus totum univerſum conſtituit optimum, ſecundum modũ creaturæ: non autem ſingulas creaturas, ſed unam alia meliorem. Et ideo de ſingulis creaturis dicitur Geneſ. 1. *Vidit Deus lucem quod eſſet bona:* Et ſimiliter de ſingulis. Sed de omnibus ſimul dicitur: *Vidit Deus cuncta quæ fecerat, & erant valdè bona.*

AD SECUNDUM dicendum, quod primum quod procedit ab unitate, eſt æqualitas, & deinde procedit multiplicitas: Et ideo à patre (cui ſecundum Auguſt. * appropriatur *unitas*) proceſſit Filius, cui appropriatur *æqualitas*; & deinde creatura, cui competit *inæqualitas*: ſed tamen etiam à creaturis participatur quædam æqualitas, ſcilicet proportionis.

* lib. 1. de doctr. Chriſt. c. 4. in fine tom. 1.

AD TERTIUM dicendum, quòd ratio illa eſt quæ movit Orig. † ſed non habet locum niſi in retributione præmiorum, quorum inæqualitas debetur inæqualibus meritis. Sed in conſtitutione rerum non eſt inæqualitas partium per quamcunque inæqualitatem præcedentem vel meritorum vel diſpoſitionis materiæ; ſed propter perfectionem totius, ut patet etiam in operibus artis; non enim propter hoc differt tectum à fundamento quia habet diverſam materiam; ſed ut ſit domus perfecta ex diverſis partibus, quærit artifex diverſam materiam; & faceret eam ſi poſſet.

† lib. 1. Periher. c. 7 circa med. t. 4.

ARTICULUS III.

Vtrum ſit unus mundus tantùm.

AD TERTIUM ſic proceditur. Videtur quòd non ſit unus mundus tantùm ſed plures. Quia ut Auguſt. dicit in † lib. 83. quæſt. 46. *inconveniens eſt dicere, quòd Deus ſine ratione res creavit;* Sed ea ratione qua creavit unum, potuit creare multos, cùm ejus potentia non ſit limitata ad unius mundi creationem, ſed eſt infinita; ut ſuprà oſtenſum * eſt (q. 7. & 25.) Ergo Deus plures mundos produxit.

Pot. q. 3. ar. 16. ad 1. & 12. Met. l. 4. col. 9. fin. & 1. cœli l. 16. uſque 22. † qu. 46. parum à med. * q. 7. a. 2. & q. 25. art. 2.

¶ 2. Præterea, Natura facit quod melius eſt, & multò magis Deus. Sed melius eſſet eſſe plures mundos, quam unum: quia plura bona paucioribus meliora ſunt. Ergo plures mundi facti ſunt.

¶ 3. Præterea, Omne quod habet formam in materia, poteſt multiplicari ſecundum numerum, manente eadem ſpecie: quia multiplicatio ſecundum numerum eſt ex materia. Sed mundus habet formam in materia: Sicut enim cùm dico, *homo*, ſignifico formam; cùm autem dico, *hic homo*, ſignifico formam in materia; ita cùm dicitur *mundus*, ſignificatur forma: cùm autem dicitur *hic mundus*, ſignificatur forma in materia. Ergo nihil prohibet eſſe plures mundos.

SED CONTRA eſt, quòd dicitur Joan. 1. *Mundus per ipſum factus eſt*, Ubi ſingulariter *mundum* nominavit, quaſi uno ſolo mundo exiſtente.

CONCLUSIO.

Cùm univerſas creaturas ad ſe, & invicem mirabili quodam ordine inſtituerit Deus, unum tantum mundum, & non plures ponere conveniens eſt.

RESPONDEO dicendum, quòd ipſe ordo in rebus à Deo creatis exiſtens, unitatem mundi manifeſtat. Mundus enim iſte unus dicitur unitate ordinis, ſecundum quod quædam ad alia ordinantur: Quæcunque autem ſunt à Deo, ordinem habent adinvicem & ad ipſum Deum, ut ſuprà oſtenſum eſt (qu. 11. & 21.) †: unde neceſſe eſt quòd omnia ad unum mundum pertineant. Et ideo, illi potuerunt ponere plures mundos, qui cauſam mundi non poſuerunt aliquam ſapientiam ordinantem, ſed caſum, ut Democ. qui dixit ex concurſu atomorum factum eſſe hunc mundum, & alios infinitos.

† q. 11. a. 3. & q. 21. a. 1. ad. 3.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd hæc eſt ratio quare mundus eſt unus, quia debent omnia eſſe ordinata uno ordine & ad unum. Propter quod Ariſt. in † 12. metaph. (tex. 52.) ex unitate ordinis in rebus exiſtentis, concludit unitatem Dei gubernantis. Et * Plato, ex unitate exemplaris probat unitatem mundi, quaſi exemplati.

† tex. 52. tom. 3. * Plato in Timæo in 3. fol. à princ. l. numer ad-do.

AD SECUNDUM dicendum, quòd nullum agens intendit pluralitatem materialem, ut finem, quia materialis multitudo non habet certum terminum, ſed de ſe tendit in infinitum: Infinitum autem repugnat rationi finis. Cùm autem dicitur, *plures mundos eſſe meliores quàm unum*; hoc dicitur ſecundum multitudinem materialem. Tale autem melius non eſt de intentione Dei agentis; quia eadem ratione dici poſſet, quòd ſi feciſſet duos, melius eſſet quòd eſſent tres. Et ſic in infinitum.

AD TERTIUM dicendum, quòd mundus conſtat ex ſua tota materia; non enim eſt poſſibile eſſe aliam terram, quàm iſtam; quia omnis terra ferretur naturaliter ad hoc medium ubicumque eſſet. Et eadem ratio eſt de aliis corporibus quæ ſunt partes mundi.

QUÆSTIO XLVIII.

De rerum diſtinctione in ſpeciali, in ſex articulos diviſa.

DEINDE conſiderandum eſt de diſtinctione rerum in ſpeciali. Et primo de diſtinctione boni & mali. Deinde de diſtinctione ſpiritualis & corporalis creaturæ.

Circa primum quærendum eſt de malo, & de cauſa mali.

Circa malum quæruntur ſex.

¶ Primò, utrum malum ſit natura aliqua.
¶ Secundò, an malum inveniatur in rebus.
¶ Tertiò, utrum bonum ſit ſubjectum mali.
¶ Quartò, utrum malum corrumpat totaliter bonum.
¶ Quintò, de diviſione mali per pœnam & culpam.
¶ Sextò, quid habeat plus de ratione mali, pœna vel culpa.

ARTICULUS PRIMUS.

Vtrum malum ſit natura quædam.

AD PRIMUM ſic proceditur. Videtur quòd malum ſit natura quædam. Quia omne genus eſt natura quædam. Sed malum eſt quoddam genus: Dicitur enim in prædicamentis, * quod *bonum & malum non ſunt in genere, ſed ſunt genera aliorum.* Ergo malum eſt natura quædam.

1. d. 46. 3. c. ar. & 4. & 2. d. 34. q. 1. a. 2. & 3. cont. c. 7. 8. 9. & 11. ratione 1. & pot. q. 3. ar 6. mal. qu. 1. ar. 1. pro & ap. 3. c. 115. * c. 3. de oppoſit. in fin. t. 1. † Ibid. Enchir. 10. in fin. & c. 11. in princ. tom. 3.

¶ 2. Præterea, omnis differentia conſtitutiva alicujus ſpeciei eſt natura quædam: Malum autem eſt differentia conſtitutiva in moralibus, differt enim ſpecie malus habitus à bono, ut liberalitas ab illiberalitate. Ergo malum ſignificat naturam quandam.

¶ 3. Præterea, Utrumque contrariorum eſt natura quædam. Sed malum & bonum non opponuntur ut privatio & habitus, ſed ut contraria, ut probat Philoſophus † in prædicamentis, per hoc quod inter bonum & malũ eſt aliquid medium, & à malo poteſt fieri reditus ad bonum: Ergo malum ſignificat naturã quandam.

¶ 4. Præterea, Quod non eſt, non agit. Sed malum agit, quia corrumpit bonum. Ergo malum eſt quoddam ens, & natura quædam,

¶. Præterea, Ad perfectionem univerſitatis rerum non pertinet niſi quod eſt ens & natura quædam: Sed malum pertinet ad perfectionem univerſitatis rerum. Dicit enim Aug. in * Ench. quòd ex omnibus

Digitized by Google

omnibus conſiſtit univerſitatis admirabilis pulchritudo, in qua etiam illud quod malum dicitur bene ordinatum & ſuo loco poſitum, eminentiùs commendat bona. Ergo malum eſt natura quædam.

[* cap. 4. parte 4. non multum remotè à princip.] SED CONTRA eſt, quòd Dion. dicit * 4. cap. de divin. nom. (art. 4.) *Malum non eſt exiſtens, neque bonum.*

CONCLUSIO.

Non exiſtens aliquid vel natura aliqua, ſed ipſa boni abſentia malum eſt.

RESPONDEO dicendum, quòd unum oppoſitorum cognoſcitur per alterum, ſicut per lucem tenebræ; unde & quid ſit malum, [* q. 5. ar. 1. & ſeq.] oportet ex ratione boni accipere. Diximus autem ſeprà *, quòd bonum eſt omne id, quod eſt appetibile, & ſic, cùm omnis natura appetat ſuum *eſſe* & ſuam perfectionem, neceſſe eſt dicere quòd *eſſe* & perfectio cujuſcumque naturæ rationem habeat bonitatis: unde non poteſt eſſe quòd malum ſignificet quoddam *eſſe*, aut quandam formam ſeu naturam: Relinquitur ergo quod nomine mali ſignificetur quædam abſentia boni, & pro tanto dicitur quòd *malum neque exiſtens, neque bonum*; quia cùm ens, inquantum hujuſmodi, ſit bonum, eadem eſt remotio utrorumque.

AD PRIMUM ergò dicendum, quòd Ariſtot. ibi loquitur ſecundum opin. Pythagoricorum; qui *malum* exiſtimabant eſſe naturam quandam, & ideo *bonum* & *malum* ponebant genera. Conſuevit enim Ariſtot. & præcipuè in libris logicalibus, ponere exempla, quæ probabilia erant ſuo tempore ſecundum opinionem aliquorum Philoſophorum. Vel dicendum ſicut dicit [* L. 4. tex. 4. & lib. 10. Met. Et lib. 5. text. 27. tom. 3.] Philoſophus in * 4. Metaphyſic. quòd *prima contrarietas eſt habitus & privatio*, quia ſcilicet in omnibus contrariis ſalvatur, cùm ſemper unum contrariorum ſit imperfectum reſpectu alterius: ut nigrum reſpectu albi, & amarum reſpectu dulcis. Et pro tanto bonum & malum dicuntur genera, non ſimpliciter, ſed contrariorum, quia ſicut omnis forma habet rationem boni, ita omnis privatio, inquantum hujuſmodi, habet rationem mali.

AD SECUNDUM dicendum, quòd bonum & malum non ſunt differentiæ conſtitutivæ, niſi in moralibus, & quæ recipiunt ſpeciem ex fine, qui eſt objectum voluntatis à quo moralia dependent. Et quia bonum habet rationem finis, ideo bonum & malum ſunt differentiæ ſpecificæ in moralibus: *bonum* per ſe, ſed *malum*, inquantum eſt remotio debiti finis. Nec tamen remotio debiti finis conſtituit ſpeciem in moralibus, niſi ſecundum quod adjungitur fini indebito: Sicut neque in naturalibus invenitur privatio formæ ſubſtantialis, niſi adjuncta alteri formæ. Sic igitur malum, quod eſt differentia conſtitutiva in moralibus, eſt quoddam bonum adjunctum privationi alterius boni. Sicut finis intemperati eſt non quidem carere bono rationis; ſed delectabile ſenſûs abſque ordine rationis. Unde malum, inquantum malum, non eſt differentia conſtitutiva, ſed ratione boni adjuncti.

¶ Et per hoc etiam patet reſponſio ad TERTIUM. Nam ibi Philoſophus loquitur de bono & malo, ſecundum quod inveniuntur in moral. Sic enim inter bonum & malum invenitur medium, prout bonum dicitur quod eſt ordinatum; malum autem quod non ſolum eſt deordinatum, ſed etiam nocivum alte- [* lib. 4. Eth. c. 1. à medio tom. 5.] ri. Unde dicit Philoſophus in * 4. Eth. (cap. 1.) quod *prodigus vanus quidem eſt, ſed non malus*. Ab hoc etiam malo quod eſt ſecundum morem, contingit fieri reditum ad bonum, non autem ex quocunque malo: non enim ex cæcitate fit reditus ad viſionem, cùm tamen cæcitas ſit malum quoddam.

AD QUARTUM dicendum, quòd aliquid agere dicitur tripliciter. Uno modo *formaliter*, eo modo loquendi, quo dicitur albedo facere album: & ſic malum, etiam ratione ipſius privationis dicitur corrumpere bonum; quia eſt ipſa corruptio; vel privatio boni. Alio modo dicitur aliquid agere *effectivè* ſicut pictor dicitur facere album parietem. Tertio modo per *modum cauſæ finalis*, ſicut finis dicitur efficere movendo efficientem. His autem duobus modis malum non agit aliquid per ſe, id eſt, ſecundum quod eſt privatio quædam, ſed ſecundum quod ei bonum adjungitur. Nam omnis actio eſt ab aliqua forma; [* cap. 4. parte 4. aliquantulum à princip.] & omne quod deſideratur ut finis, eſt perfectio aliqua. Et ideo, ut Dion. dicit * 4. cap. de. divin. nom. *malum non agit, neque deſideratur niſi virtute boni adjuncti. Per ſe autem eſt infinitum, & præter voluntatem & intentionem.*

[† qu. 21. a. 1. ad 3.] AD QUINTUM dicendum; quòd ſicut ſuprà dictum eſt †, partes univerſi habent ordinem adinvicem ſecundum quod una agit in alteram, & eſt finis alterius, & exemplar. Hæc autem, ut di- [* In ſolutio. ad 1. arg. 2. di. 14. ar. 1. & 1. diſt. 34. art. 1. & 3. contra cap 4.] ctum eſt *, non poſſunt convenire malo niſi ratione boni adjuncti. Unde malum neque ad perfectionem univerſi pertinet, neque ſub ordine univerſi concluditur, niſi per accidens, id eſt, ratione boni adjuncti.

ARTICULUS II.

Utrum malum inveniatur in rebus.

AD SECUNDUM ſic proceditur. Videtur quòd malum non inveniatur in rebus. Quicquid enim invenitur in rebus, vel eſt aliquid vel privatio alicujus, quod eſt *non ens*. Sed Dion. dicit [† cap. 4. par. 4. non multum remotè à princip.] † 4. cap. de divin. nom. quòd *malum diſtat ab exiſtente, & adhuc plus diſtat à non exiſtente*: ergo malum nullo modo invenitur in rebus.

[* Ar. præ.] ¶ 2. Præterea. *Ens* & *res* convertuntur. Si ergo malum eſt ens in rebus, ſequitur quod malum ſit res quædam. Quod eſt contra prædicta *.

[† lib. 3. cap. 4. non remotè à princip.] ¶ 3. Præterea, Albius eſt quod eſt nigro impermixtius: ut dicitur in † 3. lib. topicorum Ariſt. (cap. 4.) ergo & melius eſt quod eſt malo impermixtius. Sed Deus facit ſemper quod melius eſt multo magis quam natura. Ergo in rebus à Deo conditis nihil malum invenitur.

SED CONTRA eſt, quòd ſecundum hoc removerentur omnes prohibitiones & pœnæ, quæ non ſunt niſi malorum.

CONCLUSIO.

Sicut ad univerſi perfectionem oportuit non tantùm incorruptibilia & indefectibilia à bono eſſe, ita neceſſe eſt in rebus inveniri malum, ſicut defectus & corruptio boni, non quidem poſitivè, ſed formaliter remotivè.

RESPONDEO dicendum, quòd ſicut ſuprà dictum eſt (qu. 47. art. 1. & 2.) * perfectio univerſi requirit inæqualitatem eſſe in [* qu. 47. a. 1. & 2.] rebus, ut omnes bonitatis gradus impleantur. Eſt autem unus gradus bonitatis, ut aliquid ita bonum ſit quod nunquam deficere poſſit. Alius autem gradus bonitatis eſt, ut aliquid ita bonum ſit; quod à bono deficere poſſit; qui etiam gradus in ipſo eſſe inveniuntur: Quædam enim ſunt, quæ ſuum *eſſe* amittere non poſſunt, ut incorruptibilia, quædam verò ſunt, quæ amittere poſſunt, ut corruptibilia. Sicut igitur perfectio univerſitatis rerum requirit, ut non ſolùm ſint entia incorruptibilia, ſed etiam corruptibilia: ita perfectio univerſi requirit, ut ſint quædam quæ à bonitate deficere poſſint, ad quod ſequitur ea interdum deficere. In hoc autem conſiſtit ratio mali, ut ſcilicet aliquid deficiat à bono. Unde manifeſtum eſt quod in rebus malum invenitur, ſicut & corruptio, nam & ipſa corruptio malum quoddam eſt.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd malum diſtat ab ente ſimpliciter, & non ente ſimpliciter: quia neque eſt ſicut habitus, neque ſicut pura negatio, ſed ſicut privatio.

AD SECUNDUM dicendum, quòd ſicut dicitur in † quinto [† lib. 5. metaph. text. 14. tom. 3.] Metaphyſic. ens duplicitet dicitur. Uno modo ſecũdum quod ſignificat entitatem rei, prout dividitur per decem prædicamenta, & ſic convertitur cum re: Et hoc modo nulla privatio eſt ens, unde nec malum. Alio modo dicitur ens quod ſignificat veritatem propoſitionis, quæ in compoſitione conſiſtit: cujus nota eſt hoc verbum, *eſt*: Et hoc ens, quod reſpondetur ad quæſtionem, *an eſt*. Et ſic cæcitatem dicimus eſſe in oculo, vel quamcunque aliam privationem: Et hoc modo etiam malum dicitur ens. Propter hujus diſtinctionis ignorantiam, aliqui conſiderantes quod aliquæ res dicuntur malæ, vel quòd malum dicitur eſſe in rebus: crediderunt quòd malum eſſet res quædam.

AD TERTIUM dicendum, quòd Deus & natura, & quodcunque agens facit quod melius eſt in toto; ſed non quod melius eſt in unaquaque parte, niſi per ordinem ad totum, ut ſuprà di- [† qu. 47. art. 2.] ctum eſt (qu. 47.) † Ipſum autem totum, quod eſt univerſitas creaturarum, melius & perfectius eſt, ſi in eo ſint quædam quæ à bono deficere poſſunt: quæ interdum deficiunt, Deo hoc non impediente; tum quia providentiæ non eſt naturam de- [* Cap. 4. non multum remotè ante finem.] ſtruere, ſed ſalvare: ut Dion. dicit * 4. cap. de divin. nomin. ipſa autem natura rerum hoc habet, ut quæ deficere poſſunt, quandoque deficiant; tum quia, ut dicit Aug. in Enchir. † [† Ench. c. 11. circa princ. ex c. 100. in fine. tom. 3.] *Deus eſt adeò potens, quòd etiam bona poteſt facere de malis.* Unde multa bona tollerentur ſi Deus nullum malum permitteret eſſe; non enim generaretur ignis niſi corrumperetur aër: neque conſervaretur vita leonis, niſi occideretur aſinus, neque etiam laudaretur juſtitia vindicantis & potentia ſufferentis, ſi non eſſet iniquitas.

ARTICULUS III.

Utrum malum ſit in bono ſicut in ſubjecto.

[2. di. 34. q. 1. ar. 2. Et 3. cont. c. 11. & mal. q. 1. art. 2. & opuſ. 3. c. 118. & 176.] AD TERTIUM ſic proceditur. Videtur quod malum non ſit in bono ſicut in ſubjecto. Omnia enim bona ſunt exiſtentia. Sed Dionyſ. * dicit 4. de divin. nom. quod *malum non eſt exiſtens, neque in exiſtentibus.* Ergo malum non eſt in bono ſicut in ſubjecto.

[* Cap. 4. parte 4.] ¶ 2. Præterea, *Malum* non eſt ens: *bonum* verò eſt ens. Sed non ens non requirit ens; in quo ſit ſicut in ſubjecto. Ergo nec malum requirit bonum, in quo ſit ſicut in ſubjecto.

¶ 3. Præterea, Unum contrariorum non eſt ſubjectum alterius. Sed bonum & malum ſunt contraria. Ergo malum non eſt in bono ſicut in ſubjecto.

¶ 4 Præterea, Id in quo eſt albedo ſicut in ſubjecto, dicitur eſſe album: Ergo & id in quo eſt malum ſicut in ſubjecto, eſt malum. Si ergo malum ſit in bono ſicut in ſubjecto, ſequitur quod bonum ſit malum, contra id quod dicitur Iſa. 5. *Væ qui dicitis malum bonum, & bonum malum.*

[† Ench. c. 14. ante med. tom. 3.] SED CONTRA eſt, quod Aug. † dicit in Enchir. (cap. 14.) quòd *malum non eſt niſi in bono.*

CONCLUSIO.

Cùm malum ſit privatio boni, & in eodem ſubjecto ſint, malum in bono non negativè, ſed privativè eſt ut in ſuo ſubjecto.

[† Art. 1. hujus q.] RESPONDEO dicendum, quòd ſicut dictum eſt †, malum importat remotionem boni: Non autem quælibet remotio boni *malum* dicitur, poteſt enim accipi remotio boni & privativè & negativè. Remotio igitur boni negativè accepta mali rationem non habet: Alioquin ſequeretur quòd ea quæ nullo modo ſunt, mala eſſent; Et iterum, quod quælibet res eſſet mala, ex hoc quod non habet bonum alterius rei; utpote quod homo eſſet malus, quia non habet velocitatem capræ, vel fortitudinem leonis. Sed remotio boni privativè accepta malum dicitur ſicut privatio viſus cæcitas dicitur. Subjectum autem privationis & formæ eſt unum & idem, ſcilicet ens in potentia, ſive ſit ens in potentia ſimpliciter, ſicut materia prima, quæ eſt ſubjectũ formæ ſubſtantialis &

Digitized by Google

requiritur quòd ſit niſi unum tantùm. Sed creatura non ſic ſe habet ad finem qui eſt Deus. Unde oportuit creaturas multiplicari.

ARTICULUS II.

Vtrum inæqualitas rerum ſit à Deo.

2. d. cont. c. 39. uſque 45. incluſivè & l. 3. c. 97. & pot. qu. 3. ar. 16. & de anim. ar. 7. cor.

AD SECUNDUM ſic proceditur. Videtur quòd inæqualitas rerum non ſit à Deo. *Optimi enim eſt optima adducere.* Sed inter optima unum non eſt majus altero. Ergo Dei, qui eſt optimus, eſt omnia æqualia facere.

** lib. 5. Metaph. text. 20. tom. 3.*

¶ 2. Præterea, Æqualitas eſt effectus unitatis, ut dicitur in 5.*metaphyſ. (text. 20.) Sed Deus eſt unus. Ergo fecit omnia æqualia.

¶ 3. Præterea. Juſtitiæ eſt inæqualia inæqualibus dare. Sed Deus eſt *juſtus in omnibus operibus ſuis.* Cùm ergo operationi ejus qua *eſſe* rebus communicat, non præſupponatur aliqua inæqualitas rerum, videtur quòd fecerit omnia æqualia.

SED CONTRA eſt, quod dicitur Eccleſ. 33. cap. *Quare dies diem ſuperat, & iterum lux lucem, & annus annum, & ſol ſolem? à Domini ſcientia ſeparati ſunt.*

CONCLUSIO.

Sicut divina ſapientia multa & diverſa creaturæ in eſſe proceſſerunt, ita eadem ex cauſa rerum inæqualitas proceſſit, & non ex meritis ſeu demeritis creaturarum.

RESPONDEO dicendum, quòd Orig. volens excludere poſitionem ponentium diſtinctionem in rebus ex contrarietate principiorum boni & mali, poſuit à Deo, in principio omnia creata eſſe æqualia. Dicit enim quod Deus primo creavit creaturas rationales tantùm & omnes æquales; In quibus primo exorta eſt inæqualitas ex lib. arbitr. quibuſdam converſis in Deum, ſecundum magis & minus: quibuſdam, etiam ſecundum magis & minus, à Deo averſis. Illæ igitur rationales creaturæ, quæ ad Deum per liberum arbitrium converſæ ſunt, promotæ ſunt ad diverſos ordines Angelorum, pro diverſitate meritorum: Illæ autem quæ averſæ ſunt à Deo, ſunt corporibus alligatæ diverſis ſecundum diverſitatem peccati, & hanc cauſam dicit eſſe creationis & diverſitatis corporum. Sed ſecundum hoc univerſitas corporalium creaturarum non eſſet propter bonitatem Dei communicandam creaturis, ſed ad puniendum peccatum. Quod eſt contra illud quod dicitur Geneſ. primo; *Vidit Deus cuncta quæ fecerat, & erant valde bona.* Et ut Aug. dicit * 11. de Civit. Dei; (cap. 23.) *Quid ſtultius dici poteſt, quàm iſtum Solem ut in uno mundo unus eſſet, non decori pulchritudinis, vel ſaluti rerum corporalium conſuluiſſe artificem Deum, ſed hoc potius eveniſſe, quia una anima ſic peccaverat; ac per hoc, ſi centum animæ peccaſſent, centum ſoles haberet hic mundus?* Et ideo dicendum eſt, quòd ſicut ſapientia Dei eſt cauſa diſtinctionis rerum: ita & inæqualitatis. Quod ſic patet. Duplex enim diſtinctio invenitur in rebus. Una formalis, in his quæ differunt ſpecie: alia verò materialis, in his quæ differunt numero tantùm. Cùm autem materia ſit propter formam, diſtinctio materialis eſt propter formalem: unde videmus, quòd in rebus incorruptibilibus non eſt niſi unum individuum unius ſpeciei, quia ſpecies ſufficienter conſervatur in uno. In generabilibus autem & corruptibilibus ſunt multa individua unius ſpeciei, ad conſervationem ſpeciei. Ex quo patet quod principalior eſt diſtinctio formalis quàm materialis. Diſtinctio autem formalis ſemper requirit inæqualitatem: quia ut dicitur in * 8. metaph. (tex. 10. vel cap. 3.) formæ rerum ſunt ſicut numeri, in quibus ſpecies variantur per additionem vel ſubtractionem unitatis: Unde in rebus naturalibus gradatim ſpecies ordinatæ eſſe videntur. Sicut mixta perfectiora ſunt elementis & plantæ corporibus mineralibus, & animalia plantis, & homines aliis animalibus, & in ſingulis horum una ſpecies perfectior aliis invenitur. Sicut ergo divina ſapientia cauſa eſt diſtinctionis rerum, propter perfectionem univerſi: ita & inæqualitatis. Non enim eſſet perfectum univerſum, ſi tantùm unus gradus bonitatis inveniretur in rebus.

** cap. 23. à medio tom. 5. Cyrill. Alexan. l. 1. com. in Ioan.*

** tex. 10. tom. 3.*

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd optimi agentis eſt producere totum effectum ſuum optimum, non tamen quòd quamlibet partem totius faciat optimam ſimpliciter, ſed optimam ſecundum proportionem ad totum; tolleretur enim bonitas animalis, ſi quælibet pars ejus haberet oculi dignitatem. Sic igitur & Deus totum univerſum conſtituit optimum, ſecundum modũ creaturæ: non autem ſingulas creaturas, ſed unam alia meliorem. Et ideo de ſingulis creaturis dicitur Geneſ. 1. *Vidit Deus lucem quod eſſet bona:* Et ſimiliter de ſingulis. Sed de omnibus ſimul dicitur: *Vidit Deus cuncta quæ fecerat, & erant valdè bona.*

AD SECUNDUM dicendum, quod primum quod procedit ab unitate, eſt æqualitas, & deinde procedit multiplicitas: Et ideo à patre (cui ſecundum Auguſt. * appropriatur *unitas*) proceſſit Filius, cui appropriatur *æqualitas*, & deinde creatura, cui competit *inæqualitas*; ſed tamen etiam à creaturis participatur quædam æqualitas, ſcilicet proportionis.

** lib. 1. de doctr. Chriſt. c. 4. in fine tom. 3.*

AD TERTIUM dicendum, quòd ratio illa eſt quæ movit Orig. † ſed non habet locum niſi in retributione præmiorum, quorum inæqualitas debetur inæqualibus meritis. Sed in conſtitutione rerum non eſt inæqualitas partium per quamcunque inæqualitatem præcedentem vel meritorum vel diſpoſitionis materiæ; ſed propter perfectionem totius, ut patet etiam in operibus artis; non enim propter hoc differt tectum à fundamento quia habet diverſam materiam; ſed ut ſit domus perfecta ex diverſis partibus, quærit artifex diverſam materiam; & faceret eam ſi poſſet.

† lib. 1. Periher. c. 7 circa med. l. 4.

ARTICULUS III.

Vtrum ſit unus mundus tantùm.

AD TERTIUM ſic proceditur. Videtur quòd non ſit unus mundus tantùm ſed plures, Quia ut Auguſt. dicit in † lib. 83. quæſt. 46. *inconveniens eſt dicere, quòd Deus ſine ratione res creavit*; Sed ea ratione qua creavit unum, potuit creare multos, cùm ejus potentia non ſit limitata ad unius mundi creationem, ſed eſt infinita; ut ſuprà oſtenſum * eſt (q. 7. & 25.) Ergo Deus plures mundos produxit.

*Pot q. 3. ar 16. ad 1. & 12. Met. l. 4. col. 9. fin. & 1. cœli l. 16. uſque ad 21. † qu. 46. parum à med. * q. 7. a 8. & q. 25. art. 2.*

¶ 2. Præterea, Natura facit quod melius eſt, & multò magis Deus. Sed melius eſſet eſſe plures mundos, quam unum: quia plura bona paucioribus meliora ſunt. Ergo plures mundi facti ſunt.

¶ 3. Præterea, Omne quod habet formam in materia, poteſt multiplicari ſecundum numerum, manente eadem ſpecie: quia multiplicatio ſecundum numerum eſt ex materia. Sed mundus habet formam in materia: Sicut enim cùm dico, *homo*, ſignifico formam; cùm autem dico, *hic homo*, ſignifico formam in materia; ita cùm dicitur *mundus*, ſignificatur forma: cùm autem dicitur *hic mundus*, ſignificatur forma in materia. Ergo nihil prohibet eſſe plures mundos.

SED CONTRA eſt, quòd dicitur Joan. 1. *Mundus per ipſum factus eſt*, Ubi ſingulariter *mundum* nominavit, quaſi uno ſolo mundo exiſtente.

CONCLUSIO.

Cùm univerſas creaturas ad ſe, & invicem mirabili quodam ordine inſtituerit Deus, unum tantum mundum, & non plures ponere conveniens eſt.

RESPONDEO dicendum, quòd ipſe ordo in rebus à Deo creatis exiſtens, unitatem mundi manifeſtat. Mundus enim iſte unus dicitur unitate ordinis, ſecundum quod quædam ad alia ordinantur: Quæcunque autem ſunt à Deo, ordinem habent adinvicem & ad ipſum Deum, ut ſuprà oſtenſum eſt (qu. 11. & 21.) †: unde neceſſe eſt quòd omnia ad unum mundum pertineant. Et ideo, illi potuerunt ponere plures mundos, qui cauſam mundi non poſuerunt aliquam ſapientiam ordinantem, ſed caſum, ut Democ. qui dixit ex concurſu atomorum factum eſſe hunc mundum, & alios infinitos.

† q. 11. a. 3. & q. 21. a. 1. ad. 3.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd hæc eſt ratio quare mundus eſt unus, quia debent omnia eſſe ordinata uno ordine & ad unum. Propter quod Ariſt. in † 12. metaph. (tex. 52.) ex unitate ordinis in rebus exiſtentis, concludit unitatem Dei gubernantis. Et * Plato, ex unitate exemplaris probat unitatem mundi, quaſi exemplati.

*† tex. 52. tom. 3. * Plato in Timæo in 3. fol. à princ. l. numerando.*

AD SECUNDUM dicendum, quòd nullum agens intendit pluralitatem materialem, ut finem, quia materialis multitudo non habet certum terminum, ſed de ſe tendit in infinitum: Infinitum autem repugnat rationi finis. Cùm autem dicitur, *plures mundos eſſe meliores quàm unum*; hoc dicitur ſecundum multitudinem materialem. Tale autem melius non eſt de intentione Dei agentis; quia eadem ratione dici poſſet, quòd ſi feciſſet duos, melius eſſet quòd eſſent tres. Et ſic in infinitum.

AD TERTIUM dicendum, quòd mundus conſtat ex ſua tota materia; non enim eſt poſſibile eſſe aliam terram, quàm iſtam: quia omnis terra ferretur naturaliter ad hoc medium ubicumque eſſet. Et eadem ratio eſt de aliis corporibus quæ ſunt partes mundi.

QUÆSTIO XLVIII.

De rerum diſtinctione in ſpeciali, in ſex articulos diviſa.

DEINDE conſiderandum eſt de diſtinctione rerum in ſpeciali. Et primo de diſtinctione boni & mali. Deinde de diſtinctione ſpiritualis & corporalis creaturæ.

Circa primum quærendum eſt de malo, & de cauſa mali.

Circa malum quæruntur ſex.

¶ Primò, utrum malum ſit natura aliqua.
¶ Secundò, an malum inveniatur in rebus.
¶ Tertiò, utrum bonum ſit ſubjectum mali.
¶ Quartò, utrum malum corrumpat totaliter bonum.
¶ Quintò, de diviſione mali per pœnam & culpam.
¶ Sextò, quid habeat plus de ratione mali, pœna vel culpa.

ARTICULUS PRIMUS.

Vtrum malum ſit natura quædam.

AD PRIMUM ſic proceditur. Videtur quòd malum ſit natura quædam. Quia omne genus eſt natura quædam. Sed malum eſt quoddam genus: Dicitur enim in prædicamentis, * quod *bonum & malum non ſunt in genere, ſed ſunt genera aliorum.* Ergo malum eſt natura quædam.

*1. d. 46. a. 3. c. ar. & 4. & 2. d. 34. q 1. a. 2. & 1. con c. 7. 8. 9. & 11. ratione 1. Et pot. q. 3. ar 6. & mal. qu. 1. ar. 1. præ. & op. 3. c. 115. * c. 3. de oppoſit. in fin. c. 1. † Ibid. * Enchir. 10. in fin. & c 11. in princ. tom. 3.*

¶ 2. Præterea, omnis differentia conſtitutiva alicujus ſpeciei eſt natura quædam: Malum autem eſt differentia conſtitutiva in moralibus, differt enim ſpecie malus habitus à bono, ut liberalitas ab illiberalitate. Ergo malum ſignificat naturam quandam.

¶ 3. Præterea, Utrumque contrariorum eſt natura quædam. Sed malum & bonum non opponuntur ut privatio & habitus, ſed ut contraria, ut probat Philoſophus † in prædicamentis, per hoc quod inter bonum & malũ eſt aliquid medium, & à malo poteſt fieri reditus ad bonum: Ergo malum ſignificat naturã quandam.

¶ 4. Præterea, Quod non eſt, non agit. Sed malum agit, quia corrumpit bonum. Ergo malum eſt quoddam ens, & natura quædam.

¶ 5. Præterea, Ad perfectionem univerſitatis rerum non pertinet niſi quod eſt ens & natura quædam: Sed malum pertinet ad perfectionem univerſitatis rerum. Dicit enim Aug. in * Ench. quòd ex

omnibus

Digitized by Google

omnibus conſiſtit univerſitatis admirabilis pulchritudo, in qua etiam illud quod malum dicitur bene ordinatum & ſuo loco poſitum, eminentiùs commendat bona. Ergo malum eſt natura quædam.

* cap. 4. parte ai non multum remotè à princip.

SED CONTRA eſt, quòd Dion. dicit * 4. cap. de divin. nom. (art. 4.) *Malum non eſt exiſtens, neque bonum.*

CONCLUSIO.

Non exiſtens aliquid vel natura aliqua, ſed ipſa boni abſentia malum eſt.

* q. 5. ar. 1. & ſeq.

RESPONDEO dicendum, quòd unum oppoſitorum cognoſcitur per alterum, ſicut per lucem tenebræ: unde & quid ſit malum, oportet ex ratione boni accipere. Diximus autem ſæpè *, quòd bonum eſt omne id quod eſt appetibile, & ſic, cùm omnis natura appetat ſuum *eſſe* & ſuam perfectionem, neceſſe eſt dicere quòd *eſſe* & perfectio cujuſcumque naturæ rationem habeat bonitatis: unde non poteſt eſſe quòd malum ſignificet quoddam *eſſe*, aut quandam formam ſeu naturam: Relinquitur ergo quod nomine mali ſignificetur quædam abſentia boni, & pro tanto dicitur quòd *malum neque exiſtens, neque bonum*; quia cùm ens, inquantum hujuſmodi, ſit bonum, eadem eſt remotio utrorumque.

* l. 4. tex. 4. & lib. 10. Met. Et lib. 5. text. 17. tom. 3.

AD PRIMUM ergò dicendum, quòd Ariſtot. ibi loquitur ſecundum opin. Pythagoricorum; qui *malum* exiſtimabant eſſe naturam quandam, & ideo *bonum* & *malum* ponebant genera. Conſuevit enim Ariſtot. & præcipuè in libris logicalibus, ponere exempla, quæ probabilia erant ſuo tempore ſecundum opinionem aliquorum Philoſophorum. Vel dicendum ſicut dicit Philoſophus in * 4. Metaphyſic. quòd *prima contrarietas eſt habitus & privatio*, quia ſcilicet in omnibus contrariis ſalvatur, cùm ſemper unum contrariorum ſit imperfectum reſpectu alterius: ut nigrum reſpectu albi, & amarum reſpectu dulcis. Et pro tanto bonum & malum dicuntur genera, non ſimpliciter, ſed contrariorum, quia ſicut omnis forma habet rationem boni, ita omnis privatio, inquantum hujuſmodi, habet rationem mali.

AD SECUNDUM dicendum, quòd bonum & malum non ſunt differentiæ conſtitutivæ, niſi in moralibus, & quæ recipiunt ſpeciem ex fine, qui eſt objectum voluntatis à quo moralia dependent. Et quia bonum habet rationem finis, ideo bonum & malum ſunt differentiæ ſpecificæ in moralibus: *bonum* per ſe, ſed *malum*, inquantum eſt remotio debiti finis. Nec tamen remotio debiti finis conſtituit ſpeciem in moralibus, niſi ſecundum quod adjungitur fini indebito: Sicut neque in naturalibus invenitur privatio formæ ſubſtantialis, niſi adjuncta alteri formæ. Sic igitur malum, quod eſt differentia conſtitutiva in moralibus, eſt quoddam bonum adjunctum privationi alterius boni. Sicut finis intemperati eſt non quidem carere bono rationis; ſed delectabile ſenſûs abſque ordine rationis. Unde malum, inquantum malum, non eſt differentia conſtitutiva, ſed ratione boni adjuncti.

* lib. 4. Eth. c. 1. à medio tom. 5.

¶ Et per hoc etiam patet reſponſio ad TERTIUM. Nam ibi Philoſophus loquitur de bono & malo, ſecundum quod inveniuntur in moral. Sic enim inter bonum & malum invenitur medium, prout bonum dicitur quod eſt ordinatum; malum autem quod non ſolum eſt deordinatum, ſed etiam nocivum alteri. Unde dicit Philoſophus in * 4. Eth. (cap. 1.) quod *prodigus vanus quidem eſt, ſed non malus*. Ab hoc etiam malo quod eſt ſecundum morem, contingit fieri reditum ad bonum, non autem ex quocunque malo: non enim ex cæcitate fit reditus ad viſionem, cùm tamen cæcitas ſit malum quoddam.

*cap. 4. parte 4. aliquantulum à princip.

AD QUARTUM dicendum, quòd aliquid agere dicitur tripliciter. Uno modo *formaliter*, eo modo loquendi, quo dicitur albedo facere album: & ſic malum, etiam ratione ipſius privationis dicitur corrumpere bonum; quia eſt ipſa corruptio; vel privatio boni. Alio modo dicitur aliquid agere *effectivè* ſicut pictor dicitur facere album parietem. Tertio modo per *modum cauſæ finalis*, ſicut finis dicitur efficere movendo efficientem. His autem duobus modis malum non agit aliquid per ſe, id eſt, ſecundum quod eſt privatio quædam, ſed ſecundum quod ei bonum adjungitur. Nam omnis actio eſt ab aliqua forma; & omne quod deſideratur ut finis, eſt perfectio aliqua. Et ideo, ut Dion. dicit * 4. cap. de divin. nom. *malum non agit, neque deſideratur niſi virtute boni adjuncti. Per ſe autem eſt infinitum, & præter voluntatem & intentionem.*

† qu. 22. a. 1. ad 3.
* In ſolutio. ad 2. arg. 2. di. 34. ar. 1. & 1. diſt. 34. art. 1. & 3. contra cap 4.

AD QUINTUM dicendum, quòd ſicut ſuprà dictum eſt †, partes univerſi habent ordinem adinvicem ſecundum quod una agit in alteram, & eſt finis alterius, & exemplar. Hæc autem, ut dictum eſt *, non poſſunt convenire malo niſi ratione boni adjuncti. Unde malum neque ad perfectionem univerſi pertinet, neque ſub ordine univerſi concluditur, niſi per accidens, id eſt, ratione boni adjuncti.

ARTICULUS II.

Utrum malum inveniatur in rebus.

† cap. 4. par. 4. non multum remotè à princip.
* Ar. præc.
† lib. 3. cap. 4. non remotè à princip.

AD SECUNDUM ſic proceditur. Videtur quòd malum non inveniatur in rebus. Quicquid enim invenitur in rebus, vel eſt aliquid vel privatio alicujus, quod eſt *non ens*. Sed Dion. dicit † 4. cap. de divin. nom. quòd *malum diſtat ab exiſtente, & adhuc plus diſtat à non exiſtente*: ergo malum nullo modo invenitur in rebus.

¶ 2. Præterea. *Ens & res* convertuntur. Si ergo malum eſt ens in rebus, ſequitur quod malum ſit res quædam. Quod eſt contra prædicta *.

¶ 3. Præterea, Albius eſt quod eſt nigro impermixtius: ut dicitur in † 3. lib. topicorum Ariſt. (cap. 4.) ergo & melius eſt quod eſt malo impermixtius. Sed Deus facit ſemper quod melius eſt multo magis quam natura. Ergo in rebus à Deo conditis nihil malum invenitur.

SED CONTRA eſt, quòd ſecundum hoc removerentur omnes prohibitiones & pœnæ, quæ non ſunt niſi malorum.

CONCLUSIO.

Sicut ad univerſi perfectionem oportuit non tantùm incorruptibilia & indefectibilia à bono eſſe, ita neceſſe eſt in rebus inveniri malum, ſicut defectus & corruptio boni, non quidem poſitivè, ſed formaliter remotivè.

RESPONDEO dicendum, quòd ſicut ſuprà dictum eſt (qu. 47. art. 1. & 2.) * perfectio univerſi requirit inæqualitatem eſſe in rebus, ut omnes bonitatis gradus impleantur. Eſt autem unus gradus bonitatis, ut aliquid ita bonum ſit quod nunquam deficere poſſit. Alius autem gradus bonitatis eſt, ut aliquid ita bonum ſit; quod à bono deficere poſſit; qui etiam gradus in ipſo eſſe inveniuntur: Quædam enim ſunt, quæ ſuum *eſſe* amittere non poſſunt, ut incorruptibilia, quædam verò ſunt, quæ amittere poſſunt, ut corruptibilia. Sicut igitur perfectio univerſitatis rerum requirit, ut non ſolùm ſint entia incorruptibilia, ſed etiam corruptibilia: ita perfectio univerſi requirit, ut ſint quædam quæ à bonitate deficere poſſint, ad quod ſequitur ea interdum deficere. In hoc autem conſiſtit ratio mali, ut ſcilicet aliquid deficiat à bono. Unde manifeſtum eſt quod in rebus malum invenitur, ſicut & corruptio, nam & ipſa corruptio malum quoddam eſt. * qu. 47. a. 1. & 2.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd malum diſtat ab ente ſimpliciter, & non ente ſimpliciter: quia neque eſt ſicut habitus, neque ſicut pura negatio, ſed ſicut privatio.

AD SECUNDUM dicendum, quòd ſicut dicitur in † quinto Metaphyſic. ens dupliciter dicitur. Uno modo ſecundum quod ſignificat entitatem rei, prout dividitur per decem prædicamenta, & ſic convertitur cum re: Et hoc modo nulla privatio eſt ens, unde nec malum. Alio modo dicitur ens quod ſignificat veritatem propoſitionis, quæ in compoſitione conſiſtit: cujus nota eſt hoc verbum, *eſt*: Et hoc ens, quod reſpondetur ad quæſtionem, *an eſt*. Et ſic cæcitatem dicimus eſſe in oculo, vel quamcunque aliam privationem: Et hoc modo etiam malum dicitur ens. Propter hujus diſtinctionis ignorantiam, aliqui conſiderantes quod aliquæ res dicuntur malæ, vel quod malum dicitur eſſe in rebus: crediderunt quòd malum eſſet res quædam. † lib. 5. metaph. text. 14. tom. 3.

AD TERTIUM dicendum, quòd Deus & natura, & quodcunque agens facit quod melius eſt in toto; ſed non quod melius eſt in unaquaque parte, niſi per ordinem ad totum, ut ſuprà dictum eſt (qu. 47.) † Ipſum autem totum, quod eſt univerſitas creaturarum, melius & perfectius eſt, ſi in eo ſint quædam quæ à bono deficere poſſunt: quæ interdum deficiunt, Deo hoc non impediente; tum quia providentiæ non eſt naturam deſtruere, ſed ſalvare: ut Dion. dicit * 4. cap. de divin. nomin. ipſa autem natura rerum hoc habet, ut quæ deficere poſſunt, quandoque deficiant; tum quia, ut dicit Aug. in Enchir. † *Deus eſt adeò potens, quòd etiam bona poteſt facere de malis.* Unde multa bona tollerentur ſi Deus nullum malum permitteret eſſe; non enim generaretur ignis niſi corrumperetur aër: neque conſervaretur vita leonis, niſi occideretur aſinus, neque etiam laudaretur juſtitia vindicantis & patientia ſufferentis, ſi non eſſet iniquitas.

† qu. 47. art. 2.
* Cap. 4. non multum remotè ante finem.
† Ench. c. 11. circa princ. ex c. 100. in fine. tom. 3.

ARTICULUS III.

Utrum malum ſit in bono ſicut in ſubjecto.

AD TERTIUM ſic proceditur. Videtur quod malum non ſit in bono ſicut in ſubjecto. Omnia enim bona ſunt exiſtentia. Sed Dionyſ. * dicit 4. de divin. nom. quod *malum non eſt exiſtens, neque in exiſtentibus*. Ergo malum non eſt in bono ſicut in ſubjecto.

2. di. 34. q. 1. ar. 2. Et 3. cont. c. 11. & mal. q. 1. art. 2. & opuſc. 2. c. 118. & 136.
* Cap. 4. parte 4.

¶ 2. Præterea, *Malum* non eſt ens: *bonum* verò eſt ens. Sed non ens non requirit ens; in quo ſit ſicut in ſubjecto. Ergo nec malum requirit bonum, in quo ſit ſicut in ſubjecto.

¶ 3. Præterea, Unum contrariorum non eſt ſubjectum alterius. Sed bonum & malum ſunt contraria. Ergo malum non eſt in bono ſicut in ſubjecto.

¶ 4 Præterea, Id in quo eſt albedo ſicut in ſubjecto, dicitur eſſe album: Ergo & id in quo eſt malum ſicut in ſubjecto, eſt malum. Si ergo malum ſit in bono ſicut in ſubjecto, ſequitur quod bonum ſit malum, contra id quod dicitur Iſa. 5. *Væ qui dicitis malum bonum, & bonum malum.*

SED CONTRA eſt, quod Aug. † dicit in Enchir. (cap. 14.) quòd *malum non eſt niſi in bono.* † Ench. c. 14. ante med. tom. 3.

CONCLUSIO.

Cùm malum ſit privatio boni, & in eodem ſubjecto ſint, malum in bono non negativè, ſed privativè eſt ut in ſuo ſubjecto.

RESPONDEO dicendum, quòd ſicut dictum eſt †, malum importat remotionem boni: Non autem quælibet remotio boni *malum* dicitur, poteſt enim accipi remotio boni & privativè & negativè. Remotio igitur boni negativè accepta mali rationem non habet: Alioquin ſequeretur quòd ea quæ nullo modo ſunt, mala eſſent; Et iterum, quod quælibet res eſſet mala, ex hoc quod non habet bonum alterius rei; utpote quod homo eſſet malus, quia non habet velocitatem capreæ, vel fortitudinem leonis. Sed remotio boni privativè accepta malum dicitur ſicut privatio viſus cæcitas dicitur. Subjectum autem privationis & formæ eſt unum & idem, ſcilicet ens in potentia, ſive ſit ens in potentia ſimpliciter, ſicut materia prima, quæ eſt ſubjectũ formæ ſubſtantialis & † Art. 1. hujus q.

Digitized by Google

privationis oppoſitæ, ſive ſit ens in potentia ſecundum quid, & in actu ſimpliciter; ut corpus diaphanum, quod eſt ſubjectum tenebrarum & lucis. Manifeſtum eſt autem quòd forma per quam aliquid eſt actu perfectio quædam eſt, & bonum quoddam; & ſic omne ens in actu, bonum quoddam eſt: & ſimiliter omne ens in potentia, inquantum hujuſmodi bonum quoddam eſt ſecundum quod habet ordinem ad bonum. Sicut enim ens eſt in potentia, ita & bonum in potentia. Relinquitur ergo quòd ſubjectum mali ſit bonum.

Ad primum ergo dicendum, quòd Dion. intelligit malum non eſſe in exiſtentibus ſicut partem, aut ſicut proprietatem naturalem alicujus exiſtentis.

Ad secundum dicendum, quòd non ens, negativè acceptum, non requirit ſubjectum: ſed privatio eſt negatio in ſubjecto: ut dicitur in 4. Metaphyſicorum.* Et tale non ens eſt malum.

* lib. 4. met. tex. 4. & l. 5. te. 27. & l. 10. tex. 5. tom. 3.

Ad tertium dicendum, quod malum non eſt ſicut in ſubjecto in bono quod ei opponitur, ſed in quodam alio bono. Subjectum enim cæcitatis non eſt viſus, ſed animal. Videtur tamen (ut Auguſt. † dicit) hic fallere dialecticorum regula, quæ dicit contraria ſimul eſſe non poſſe. Hoc tamen intelligendum eſt ſecundum communem acceptionem boni & mali, non autem ſecundum quod ſpecialiter accipitur *hoc bonum*, & *hoc malum*. Album autem & nigrum, dulce & amarum, & hujuſmodi contraria non accipiuntur niſi ſpecialiter, quia ſunt in quibuſdam generibus determinatis ſed bonum circuit omnia genera. Unde unum bonum poteſt eſſe in privatione alterius boni.

† Ench. c. 13. in princip. tom. 3.

Ad quartum dicendum, quòd Propheta imprecatur væ illis qui dicunt id quod eſt bonum, ſecundum quod eſt bonum, eſſe malum: hoc autem non ſequitur ex præmiſſis, ut per prædicta patet *.

* In cor. ar.

Articulus IV.

Utrum malum corrumpat totum bonum.

12. q. 85. art. 1. 2. & 4. & 2. d. 34. a. 5. Et 3. con. c. 10. & 12. & mal. q. 2. a. 9. 11. & 12. & op. 3. cap. 117. & 118.

Ad quartum ſic proceditur. Videtur quòd malum corrumpat totum bonum. Unum enim contrariorum totaliter corrumpitur per aliud. Sed bonum & malum ſunt contraria. Ergo malum poteſt corrumpere totum bonum.

¶ 2. Præterea, Auguſt. † dicit in Enchir. (cap. 12.) quòd *malum nocet inquantum admittit bonum*. Sed bonum eſt ſibi ſimile, & uniforme. Ergo totaliter tollitur per malum.

† Cap. 12. circa medium.

¶ 3. Præterea, malum, quamdiu eſt, nocet, & aufert bonum; ſed illud à quo ſemper aliquid aufertur, quandoque conſumitur, niſi ſit infinitum: quod non poteſt dici de aliquo bono creato. Ergo malum conſumit totaliter bonum.

Sed contra eſt, quod Aug. * dicit in Enchir. quòd *malum non poteſt totaliter conſumere bonum.*

* Ench. c. 12. per totum tom. 3.

Conclusio.

Malum corrumpit totum ſibi oppoſitum bonum: nunquam autem bonum quod eſt ſubiectum, nec bonum totum quod eſt habilitas ſubiecti ad actum, corrumpere poteſt.

Respondeo dicendum, quod malum non poteſt totaliter conſumere bonum. Ad cujus evidentiam conſiderandum eſt, quòd eſt triplex bonum: quoddam quod per malum totaliter tollitur, & hoc eſt bonum oppoſitum malo: Sicut lumen totaliter per tenebras tollitur, & viſus per cæcitatem. Quoddam vero bonum eſt, quod nec totaliter tollitur per malum; nec diminuitur, ſcilicet bonum quod eſt ſubjectum mali: non enim per tenebras aliquid de ſubſtantia aëris diminuitur. Quoddam verò bonum eſt, quod diminuitur quidem per malum, ſed non totaliter tollitur: & hoc bonum eſt habilitas ſubiecti ad actum. Diminutio autem hujus boni non eſt accipienda per ſubtractionem, ſicut eſt diminutio in quantitatibus; ſed per remiſſionem, ſicut eſt diminutio in qualitatibus & formis. Remiſſio autem hujus habilitatis eſt accipienda è contrario intentioni ipſius: Intenditur enim hujuſmodi habilitas per diſpoſitiones quibus materia præparatur ad actum, quæ quantò magis multiplicantur in ſubjecto, tanto habilius eſt ad recipiendam perfectionem & formam: & econtrariò remittitur per diſpoſitiones contrarias, quæ quanto magis multiplicatæ ſunt in materia & magis intenſæ, tanto magis remittitur potentia ad actum. Si igitur contrariæ diſpoſitiones in infinitum multiplicari & intendi non poſſunt, ſed uſque ad certum terminum; neque habilitas prædicta in infinitum diminuitur vel remittitur, ſicut patet in qualitatibus activis & paſſivis elementorum. Frigiditas enim & humiditas, per quæ diminuitur ſive remittitur habilitas materiæ ad formam ignis, non poſſunt multiplicari in infinitum. Si verò diſpoſitiones contrariæ in infinitum multiplicari poſſunt, habilitas prædicta in infinitum diminuitur vel remittitur; non tamen totaliter tollitur, quia ſemper manet in ſua radice, quæ eſt ſubſtantia ſubjecti: ſicut ſi in infinitum interponantur corpora opaca inter Solem & aërem, in infinitum diminuitur habilitas aeris ad lumen; nunquam tamen totaliter tollitur manente aëre, qui ſecundum naturam ſuam eſt diaphanus. Similiter in infinitum poteſt fieri additio in peccatis, per quæ ſemper magis ac magis minuitur habilitas animæ ad gratiam: Quæ quidem peccata ſunt quaſi obſtacula interpoſita inter nos & Deum, & ſecundum illud Iſa. 59. cap. *peccata noſtra diviſerunt inter nos & Deum*; neque tamen tollitur totaliter ab anima prædicta habilitas, quia conſequitur naturam ipſius.

Ad primum ergo dicendum, quod bonum quod opponitur malo, totaliter tollitur; ſed alia bona non totaliter tolluntur, ut dictum eſt *.

* In cor. art.

Ad secundum dicendum, quòd habilitas prædicta eſt media inter ſubjectum & actum: Unde ex ea parte qua attingit actum, diminuitur per malum; ſed ex ea parte qua tenet ſe cum ſubiecto, remanet. Ergo licet bonum in ſe ſit ſimile: tamen propter comparationem eius ad diverſa, non totaliter tollitur, ſed in parte.

Ad tertium dicendum quòd quidam imaginantes diminutionem boni prædicti ad ſimilitudinem diminutionis quantitatis, dixerunt quòd ſicut continuum dividitur in infinitum facta diviſione ſecundum eandem proportionem, utputà quòd accipiatur medium medij, vel tertium tertij: ſic in propoſito accidit. Sed hæc ratio hic locum non habet, quia in diviſione; in qua ſervatur eadem proportio, ſemper ſubtrahitur minus, minus enim eſt medium medij, quàm medium totius: Sed ſecundum peccatum non de neceſſitate minus diminuit de habilitate prædicta, quàm præcedens, ſed fortè aut æqualiter, aut magis. Dicendum eſt ergo, quòd licèt iſta habilitas ſit quoddam finitum diminuitur tamen in infinitum, non per ſe, ſed per accidens, ſecundum quod contrariæ diſpoſitiones in infinitum augentur, ut dictum eſt *.

* In cor. art.

Articulus V.

Utrum malum ſufficienter dividatur per pœnam & culpam.

2. di. 35. a. 1. & 3. d. 34. q. 1. a. 3. q. 5. co. & Mal. q. 1. ar. 4.

Ad quintum ſic proceditur. Videtur quòd malum non ſufficienter dividatur per pœnam & culpam. Omnis enim defectus malum quoddam eſſe videtur. Sed in omnibus creaturis eſt quidam defectus quòd ſe in eſſe conſervare non poſſunt, qui tamen nec pœna, nec culpa eſt. Non ergo ſufficienter malum dividitur per pœnam & culpam.

¶ 2. Præterea, In rebus irrationalibus non invenitur culpa nec pœna, invenitur tamen in eis corruptio & defectus, quæ ad rationem mali pertinent. Ergo non omne malū eſt pœna vel culpa.

¶ 3. Præterea, Tentatio quoddam malum eſt. Nec tamen eſt culpa, quia *tentatio cui non conſentitur, non eſt peccatum, ſed materia exercendæ virtutis* ut dicitur in gloſ. † 2. Cor. 12. Nec etiam pœna, quia tentatio præcedit culpam, pœna autem ſubſequitur, inſufficienter ergo malum dividitur per pœnam & culpam.

† In glo. ordi. tho. ſuper id ne magnitudo revelationum.

Sed contra, Videtur quòd diviſio ſit ſuperflua. Ut enim Aug. * dicit in Ench (c. 12) *malū dicitur, quia nocet*: Quod autem nocet pœnale eſt. Omne ergo malum ſub pœna continetur.

* Ench. c. 12. t. 3.

Conclusio.

Quodvis malum, cùm bono oppoſitum ſit, in rebus voluntariis eſt pœna, vel culpa.

Respondeo dicendum, quòd malum (ſicut ſuprà dictum † eſt) eſt privatio boni, quod in perfectione & actu conſiſtit principaliter & per ſe. Actus autem eſt duplex, primus & ſecundus: Actus quidem primus eſt forma & integritas rei: Actus autem ſecundus eſt operatio. Contingit ergo malum eſſe dupliciter. Uno modo per ſubtractionem formæ, aut alicuius partis quæ requiritur ad integritatem rei, ſicut cæcitas malum eſt, & carere membro. Alio modo per ſubtractionem debitæ operationis, vel quia omnino non eſt, vel quia debitum modum & ordinem non habet. Quia verò bonum ſimpliciter eſt obiectum voluntatis, malum (quod eſt privatio boni) ſecundum ſpecialem rationem invenitur in creaturis rationalibus, habentibus voluntatem. Malum igitur quod eſt per ſubtractionem formæ & integritatis rei, habet rationem pœnæ: & præcipuè ſuppoſito quòd omnia divinæ providentiæ & juſtitiæ ſubdantur, ut ſuprà oſtenſum eſt (qu. 22. a. 2.) de ratione enim pœnæ eſt quod ſit contraria voluntati. Malum autem quòd conſiſtit in ſubtractione debitæ operationis in rebus voluntariis, habet rationem culpæ. Hoc enim imputatur alicui in culpam, cùm deficit à perfecta actione, cuius dominus eſt ſecundum voluntatem. Sic igitur omne malum in rebus voluntariis conſideratum, eſt vel pœna vel culpa.

† Art. 3. hujus q.

Ad primum ergo dicendum, quòd quia *malum* eſt privatio boni & non negatio pura, ut dictum eſt ſuprà †; non omnis defectus boni eſt malum, ſed defectus boni quod natum eſt & debet haberi: Defectus enim viſionis non eſt malum in lapide, ſed in animali: quia contra rationem lapidis eſt quod viſum habeat. Similiter etiam contra rationem creaturæ eſt quod in *eſſe* conſervetur à ſeipſa, quia idem dat *eſſe* & conſervat. Unde iſte defectus non eſt malum creaturæ.

† Art. 2. hujus q.

Ad secundum dicendum, quod pœna & culpa non dividunt malum ſimpliciter, ſed malum in rebus voluntariis.

Ad tertium dicendum, quòd tentatio prout importat provocationem ad malum, ſemper eſt malum culpæ in tentante: ſed in eo qui tentatur, non eſt propriè, niſi ſecundum quod aliqualiter immutatur: Sic enim actio agentis eſt in patiente: Secundum autem quod tentatus immutatur in malum à tentante, incidit in culpam.

Ad arg. in oppoſitum dicendum, quòd de ratione pœnæ eſt quod noceat agenti in ſeipſo: ſed de ratione culpæ eſt, quod noceat agenti in ſua actione. Et ſic utrumque ſub malo continetur ſecundum quod habet rationem nocumenti.

Articulus VI.

Utrum habeat plus de ratione mali pœna quàm culpa.

2. 2. q. 19. art. 1. co. & qu. 76. art. 4. cor. & 2. di. 37. qu. 5. art. 2. ca. & mal. q. 1. ar. 5.

Ad sextum ſic proceditur. Videtur quòd habeat plus de ratione mali pœna quàm culpa. Culpa enim ſe habet ad pœnam, ut meritum ad præmium. Sed præmium habet plus de ratione boni quàm meritum, cùm ſit finis ejus. Ergo pœna plus habet de ratione mali quàm culpa.

¶ 2. Præ

Digitized by Google

* Ar. præ. ¶ 2. Prætèrea, Illud eſt majus malum quod opponitur majori bono. Sed pœna, ſicut dictum eſt *, opponitur bono agentis, culpa autem bono actionis. Cùm ergo melius ſit agens quàm actio, videtur quod pejus ſit pœna, quam culpa.

¶ 3. Præterea, Ipſa privatio finis, pœna quædam eſt, quæ dicitur carentia viſionis divinæ: Malum autem culpæ eſt per privationem ordinis ad finem: ergo pœna eſt majus malum quàm culpa.

Sed contra, Sapiens artifex inducit minùs malum ad vitandum majus, ſicut medicus præcidit membrum ne corrumpatur corpus. Sed Dei ſapientia infert pœnam ad vitandam culpam. Ergo culpa eſt majus malum, quàm pœna.

Conclusio.

Cùm malum culpæ ſit hoc ipſum quo mali ſumus, cùmque à noſtra tantummodo voluntate proficiſcatur, non autem malum pœnæ: culpam, quàm pœnam, plus de ratione mali habere, certum eſt.

Respondeo dicendum, quòd culpa habet plus de ratione mali quàm pœna: & non ſolùm quàm pœna ſenſibilis, quæ conſiſtit in privatione corporalium bonorum, cujuſmodi pœnas plures attendunt; ſed etiam univerſaliter accipiendo pœnam, ſecundum quod privatio gratiæ, vel gloriæ, pœnæ quædam ſunt. Cujus eſt duplex ratio. Prima quidem eſt; quia ex malo culpæ fit aliquis malus, non autem ex malo pœnæ, ſecundum illud Dion.† 4. cap. de di. nom. *Puniri non eſt malum, ſed fieri pœna dignum.* Et hoc ideo eſt, quia cùm bonum ſimpliciter conſiſtat in actu & non in potentia, ultimus autem actus eſt operatio, vel uſus quarumcunque rerum habitarum: bonum hominis ſimpliciter conſideratur in bona operatione, vel bono uſu rerum habitarum. Utimur autem rebus omnibus per voluntatem; unde ex bona voluntate, quia homo bene utitur rebus habitis, dicitur homo *bonus*; & ex mala *malus*. Poteſt enim qui habet malam voluntatem, etiam bono quod habet malè uti, ſicut ſi grammaticus voluntariè incongruè loquatur. Quia ergo ipſa culpa conſiſtit in deordinato actu voluntatis, pœna verò in privatione alicujus eorum quibus utitur voluntas: perfectiùs habet rationem mali culpa, quàm pœna. Secunda ratio ſumi poteſt ex hoc quòd Deus eſt auctor mali pœnæ, non autem mali culpæ. Cujus ratio eſt; quia malum pœnæ privat bonum creaturæ; ſive accipiatur bonum creaturæ aliquid creatum, ſicut cæcitas privat viſum, ſive ſit bonum increatum, ſicut per carentiam viſionis divinæ tollitur creaturæ bonum increatum: Malum verò culpæ opponitur propriè bono increato, Contrariatur enim impletioni divinæ voluntatis; & divino amori, quo bonum divinum in ſeipſo amatur, & non ſolùm ſecundum quod participatur à creatura. Sic igitur patet quod culpa habet plus de ratione mali, quàm pœna.

† Cap. 4. parte 4. circa medium.

Ad primum ergo dicendum, quòd licèt culpa terminetur ad pœnam, ſicut meritum ad præmium: tamen culpa non intenditur propter pœnam, ſicut meritum propter præmium, ſed potiùs econverſò pœna inducitur ut vitetur culpa. Et ſic culpa eſt malum pejus quàm pœna.

Ad secundum dicendum, quod ordo actionis qui tollitur per culpam, eſt perfectius bonum agentis (cùm ſit perfectio ſecunda;) quàm bonum quod tollitur per pœnam, quod eſt perfectio prima.

Ad tertium dicendum, quòd non eſt comparatio culpæ ad pœnam, ſicut finis & ordinis ad finem: quia utrumque poteſt privari aliquo modo, & per culpam & per pœnam. Sed per pœnam quidem ſecundum quod ipſe homo removetur à fine & ab ordine ad finem: Per culpam verò, ſecundum quod iſta privatio pertinet ad actionem, quæ non ordinatur ad finem debitum.

QUÆSTIO XLIX.

De cauſa mali, in tres articulos diviſa.

Conſequenter quæritur de cauſa mali.

Et circa hoc quæruntur tria:

¶ Primò, utrum bonum poſſit eſſe cauſa mali.

¶ Secundò utrum ſumum bonum, quod eſt Deus, ſit cauſa mali.

¶ Tertiò, utrum ſit aliquod ſummum malum, quod ſit prima cauſa omnium malorum.

Articulus Primus.

Utrum bonum poſſit eſſe cauſa mali.

1. 2. qu. 75. ar. 1. & 2. di. 1. q. 1. ar. 1. 2. & d. 34. ar. 3. & 2. cont. c. 46. & l. 1. c. 9. & 10. & mal. qu. 1. art. 3.

Ad primum ſic proceditur. Videtur quod bonum non poſſit eſſe cauſa mali. Dicitur enim Matthæi 7. *Non poteſt arbor bona malos fructus facere.*

¶ 2. Præterea, Unum contrariorum non poteſt eſſe cauſa alterius. Malum autem eſt contrarium bono. Ergo bonum non poteſt eſſe cauſa mali.

¶ 3. Præterea, Effectus deficiens non procedit niſi à cauſa deficiente: ſed malum eſt effectus deficiens. Ergo ſi cauſam habeat habet deficientem. Sed omne deficiens, malum eſt. Ergo cauſa mali non eſt niſi malum.

* Cap. 4. parte 4. à medio.

¶ 4. Præterea, Dion.* dicit 4. cap. de div. nom. quòd *malum non habet cauſam.* Ergo bonum non eſt cauſa mali.

† l. 1. con. Iulia. c. 9 parum ante medium tom. 7.

Sed contra eſt, quòd Aug.† dicit contra Iulianum: (lib. 1. cap. 9.) *Non fuit omnino unde oriri poſſet malum, niſi ex bono.*

Conclusio.

Bonum non niſi materialiter, ut videlicet ſubiectum mali, & ut agens, ſed per accidens, eſt cauſa mali; non autem ut eſt forma, vel finis, vel per ſe agens.

Respondeo dicendum, quòd neceſſe eſt dicere quod omne malum aliqualiter cauſam habeat. Malum enim eſt defectus boni quod natum eſt & debet haberi: Quod autem aliquid deficiat à ſua naturali & debita diſpoſitione: non poteſt provenire niſi ex aliqua cauſa trahente rem extra ſuam diſpoſitionem; non enim grave movetur ſurſum, niſi ab aliquo impellente; nec agens deficit in ſua actione, niſi propter aliquod impedimentum. Eſſe autem cauſam non poteſt convenire niſi bono, quia nihil poteſt eſſe cauſa, niſi inquantum eſt ens, omne autem ens, inquantum hujuſmodi, bonum eſt. Et ſi conſideremus ſpeciales rationes cauſarum, agens & forma & finis perfectionem quandam important, quæ pertinent ad rationem boni: ſed & materia, inquantum eſt in potentia ad bonum, habet rationem boni. Et quidem quòd bonum ſit cauſa mali per modum cauſæ materialis, jam ex præmiſſis patet †: Oſtenſum eſt enim, quòd *bonum* eſt ſubjectum mali. Cauſam autem formalem *malum* non habet, ſed eſt magis privatio formæ. Et ſimiliter nec cauſam finalem, ſed magis eſt privatio ordinis ad finem debitum: Non ſolùm enim finis habet rationem boni, ſed etiam utile, quo ordinatur ad finem. Cauſam autem per modum agentis habet malum, non autem per ſe, ſed per accidens. Ad cujus evidentiam ſciendum eſt, quòd aliter cauſatur malum in actione, & aliter in effectu. In actione quidem cauſatur malum propter defectum alicujus principiorum actionis, vel principalis agentis: vel inſtrumentalis: Sicut defectus in motu animalis poteſt contingere vel propter debilitatem virtutis motivæ, ut in pueris: vel propter ſolam ineptitudinem inſtrumenti, ut in claudis. Cauſatur autem malum in re aliqua, quandoque ex virtute agentis (non tamen in proprio effectu agentis) quandoque autem ex defectu ipſius, vel materiæ. Ex virtute quidem vel perfectione agentis, quando ad formam intentam ab agente ſequitur ex neceſſitate alterius formæ privatio, ſicut ad formam ignis ſequitur privatio formæ aëris, vel aquæ. Sicut ergo quantò ignis fuerit perfectior in virtute, tantò perfectiùs imprimit formam ſuam, ita etiam tantò perfectiùs corrumpit contrarium. Unde malũ & corruptio aëris & aquæ eſt ex perfectione ignis, ſed hoc eſt per accidens; quia ignis non intendit privare formam aquæ, ſed inducere formam propriam: ſed hoc faciendo, cauſat & illud, per accidens. Sed ſi ſit defectus in effectu proprio ignis, puta quod deficiat à calefaciendo, hoc eſt vel propter defectum actionis, qui redundat in defectum alicujus principij, ut dictum eſt *: vel in diſpoſitione materiæ, quæ non recipit actionem ignis agentis. Sed & hoc ipſum quod eſt eſſe deficiens, accidit bono cui per ſe competit agere. Unde verum eſt, quòd malum ſecundum nullum modum habet cauſam niſi per accidens. Sic autem bonum eſt cauſa mali.

† q. præced. ar. 4.

* In iſto artic.

Ad primum ergo dicendum, quòd ſicut Aug.* dicit contra Julianum (lib. cap. 14.) *Arborem malam* appellat Dominus voluntatem malam; & *arborem bonam*, voluntatem bonam. Ex voluntate autem bona non producitur actus moralis malus, cùm ex ipſa voluntate bona judicetur actus moralis bonus: Sed tamen ipſe motus malæ voluntatis cauſatur à creatura rationali quæ bona eſt. Et ſic eſt cauſa mali.

* l. 1. cont. Iulian. c. 9 vel non multum à fine 3 tom. 7.

Ad secundum dicendum, quod bonum non cauſat illud malum quod eſt ſibi contrarium, ſed quoddam aliud. Sicut bonitas ignis cauſat malum aquæ, & homo bonus ſecundum ſuam naturam, cauſat malum actum ſecundum morem. Et hoc ipſum per accidens eſt, ut dictum eſt †. Invenitur autem quod etiam unum contrariorum cauſat aliud per accidens: Sicut frigidum exteriùs ambiens calefacit, inquantum calor retrahitur ad interiora.

† In corp. art. q. 19. art. 9.

Ad tertium dicendum, quòd malum habet cauſam deficientem aliter in rebus voluntariis & naturalibus: agens enim naturale producit effectum ſuum talem quale ipſum eſt, niſi impediatur ab aliquo extrinſeco: & hoc ipſum eſt quidam defectus eius. Unde nunquam ſequitur malum in effectu, niſi præexiſtat aliquod aliud malum in agente, vel materia, ſicut dictum * eſt. Sed in rebus voluntariis, defectus actionis à voluntate actu deficiente procedit, inquantum non ſubiicit ſe actu ſuæ regulæ. Qui tamen defectus non eſt culpa, ſed eum ſequitur culpa ex hoc quod cum tali defectu operatur.

* In corp. art.

Ad quartum dicendum, quòd malum non habet cauſam per ſe, ſed per accidens tantùm, ut dictum eſt.

Articulus II.

Utrum ſummum bonum, quod eſt Deus, ſit cauſa mali.

3 di. 32. qu. 1 a. 1. & d. 37. q. 3. ar. 1. & 2. cont. c. 40. co. 3. & l. 3. c. 71. & Ioan. 9. c. 2. & Ro. 1. lect. 7. co. 5 fin.

Ad secundum ſic proceditur. Videtur quòd ſummum bonum quod eſt Deus, ſit cauſa mali. Dicitur enim Eſa. 45. *Ego Dominus & non eſt alter Deus, formator lucis, & creator terræ, faciens pacem, & creans malum,* Et amos 3. *Si erit malum in civitate, quod Dominus non fecerit.*

* ar. præc. † qu. 6. a. 1. & 4.

¶ 2. Præterea, Effectus cauſæ ſecundæ reducitur in cauſam primam: Bonum autem eſt cauſa mali, ut dictum eſt *: Cùm igitur omnis boni cauſa ſit Deus (ut ſuprà oſtenſum eſt †) ſequitur quòd etiam omne malum ſit à Deo.

* lib. 2. phy. tex. 30 to. 2.

¶ 3. Præterea, Sicut dicitur in 2. Phyſ. * *idem eſt cauſa ſalutis navis & periculi.* Sed Deus eſt cauſa ſalutis omnium rerum. Ergo ipſe eſt cauſa omnis perditionis & mali.

† l. 83. qq. q. 21. in med. t. 4.

Sed contra eſt, quòd dicit Auguſt.† in lib. 83. quæſt. quòd Deus non eſt auctor mali, quia non eſt cauſa tendendi ad *non eſſe.*

Conclusio.

Cùm ſummum bonum perfectiſſimum ſit, mali cauſa eſſe non poteſt, niſi per accidens.

* Ar. præc.

Respondeo dicendum, quòd ſicut ex dictis patet *, malum quod in defectu actionis conſiſtit, ſemper cauſatur ex defectu

Digitized by Google

agentis. In Deo autem nullus defectus eſt, ſed ſumma perfectio, ut ſuprà oſtenſum eſt † (qu.4.) Unde malum quod in defectu actionis conſiſtit vel quod ex defectu agentis cauſatur, non reducitur in Deum ſicut in cauſam. Sed malum quod in corruptione rerum aliquarum conſiſtit, reducitur in Deum ſicut in cauſam: & hoc patet tàm in naturalibus, quàm in voluntariis. Dictum eſt enim †, quod aliquod agens inquantum ſua virtute producit aliquam formam ad quam ſequitur corruptio & defectus, cauſat ſua virtute illam corruptionem & defectum. Manifeſtum eſt autem, quòd forma quam principaliter Deus intendit in rebus creatis, eſt bonum ordinis univerſi: Ordo autem univerſi requirit, ut ſuprà dictum eſt (qu.48.a.2.& q.22. art.2.) quod quædam ſint quæ deficere poſſint, & interdum deficiant: Et ſic Deus in rebus cauſando bonum ordinis univerſi, ex conſequenti & quaſi per accidens cauſat corruptiones rerum, ſecundum illud quod dicitur 1. Reg.2. *Dominus mortificat, & vivificat.* Sed quod dicitur Sapient.1. quòd Deus *mortem non fecit*, intelligitur quaſi per ſe intentam. Ad ordinem autem univerſi pertinet etiam ordo iuſtitiæ, qui requirit ut peccatoribus pœna inferatur: Et ſecundum hoc Deus eſt auctor mali quod eſt pœna, non autem mali quod eſt culpa, ratione ſuprà dicta.

† q.4 per totam.
† ar. præ.

Ad primum ergo dicendum, quòd auctoritates illæ loquuntur de malo pœnæ, non autem de malo culpæ.

Ad secundum dicendum, quòd effectus cauſæ ſecundæ deficientis reducitur in cauſam primam non deficientem, quantum ad id quod habet entitatis & perfectionis, non autem quantum ad id quod habet de defectu. Sicut quicquid eſt motus in claudicatione, cauſatur à virtute motiva: ſed quod eſt obliquitatis in ea, non eſt ex virtute motiva, ſed ex curvitate cruris. Et ſimiliter quicquid eſt entitatis & actionis in actione mala, reducitur in Deum ſicut in cauſam: ſed quod eſt ibi defectûs, non cauſatur à Deo, ſed ex cauſa ſecunda deficiente.

Ad tertium dicendum, quòd ſubmerſio navis attribuitur nautæ ut cauſæ, ex eo quòd non agit, quod requiritur ad ſalutem navis: Sed Deus non deficit ab agendo quod eſt neceſſarium ad ſalutem. Unde non eſt ſimile.

Articulus III.

Utrum ſit unum ſummum malum, quod ſit cauſa omnis mali.

2.2. q. 172. a.6. co. & 2. di.1.q.1. a.1. ad 1. & di 34. ar.3.4 & a.2.co. & 3.cont.c. 13.& 15. 19.po.q. 3 art.6. & opuſc. 15.c 16.

Ad tertium ſic proceditur. Videtur quòd ſit unum ſummum malum quod ſit cauſa omnis mali. Cõtrariorum enim effectuum contrariæ ſunt cauſæ; (lib.5.Politic. lib.8.) Sed in rebus invenitur contrarietas ſecundum illud Eccleſ.33.c. *Contra malum bonum eſt, & contra vitam mors: Sic & contra virum iuſtum peccator.* Ergo ſunt contraria principia, unum boni & aliud mali.

¶ 2. Præterea, Si unum contrariorum eſt in rerum natura, & reliquum, ut dicitur * in 2. de cœlo & mundo. (text.18.) Sed ſummum bonum eſt in rerum natura, quod eſt cauſa omnis boni, ut ſuprà oſtenſum eſt (qu.6.) † Ergo eſt & ſummum malum ei oppoſitum, cauſa omnis mali.

* tex.18.
† q.6.a.3 2.& 4.

¶ 3. Præterea, Sicut in rebus invenitur *bonum & melius*, ita *malum & peius*, ſed bonum & melius dicuntur per reſpectum ad optimum. Ergo malum & peius dicuntur per reſpectum ad aliquod ſummum malum.

¶ 4. Præterea, Omne quod eſt per participationem, reducitur ad illud quod eſt per eſſentiam. Sed res quæ ſunt malæ apud nos, non ſunt malæ per eſſentiam, ſed per participationem: Ergo eſt invenire aliquod ſummum malum quod eſt cauſa omnis mali.

¶ 5. Præterea, Omne quod eſt per accidens, reducitur ad illud quod eſt per ſe: Sed bonum eſt cauſa mali per accidens: Ergo oportet ponere aliquod ſummum malum quod ſit cauſa malorum per ſe. Neque poteſt dici quòd malum non habeat cauſam per ſe, ſed per accidens tantùm; quia ſequeretur quod malum non eſſet ut in pluribus, ſed ut in paucioribus.

¶ 6. Præterea, Malum effectus reducitur ad malum cauſæ, quia effectus deficiens eſt à cauſa deficiente, ſicut ſuprà dictum eſt *: Sed hoc non eſt procedere in infinitum: Ergo oportet ponere unum primum malum quod ſit cauſa omnis alij.

* Art.1. & 2.præ.

Sed contra eſt, quod ſummum bonum eſt cauſa omnis entis: ut ſuprà oſtenſum eſt (qu.6.) * Ergo non poteſt eſſe aliquod principium ei oppoſitum quod ſit cauſa malorum.

* quæſt.6. art.4.

Conclusio.

Cùm nullum ſit per eſſentiam malum, non datur in rebus aliquod ſummum malum omnium malorum cauſa, ſicut datur ſummum bonum omnium bonorum cauſa.

Respondeo dicendum, quòd ex prædictis † patet, non eſſe unum primum principium malorum, ſicut eſt unum primum principium bonorum.

† q.14. art 1.

Primò quidem, quia primum principium bonorum eſt per eſſentiam bonum, ut ſuprà oſtenſum * eſt: Nihil autem poteſt eſſe per ſuam eſſentiam malum. Oſtenſum † eſt enim (qu.48.) quòd omne ens, inquantum eſt ens, bonum eſt; & quòd malum non eſt niſi in bono, ut in ſubiecto.

* q.6.ar. 3.& 4
† q.6.ar. 4 & q. præc art. 3 & 4.

Secundò, quia primum bonorum principium eſt ſummum & perfectum bonum, quod præhabet in ſe omnem bonitatem, ut ſuprà oſtenſum eſt (qu.6.) * Summum autem malum eſſe non poteſt, quia ſicut oſtenſum eſt, (qu.48.) etſi malum ſemper diminuat bonum, nunquam tamen illud poteſt totaliter conſumere: & ſic ſemper remanente bono, non poteſt eſſe aliquid integrè & perfectè malum. Propter quod Philoſophus dicit in 4. Eth. † quòd *ſi malum integrum ſit, ſeipſum deſtruet*; quia deſtructo omni bono (quod requiritur ad integritatem mali) ſubtrahitur etiam ipſum malum, cuius ſubiectum eſt bonum.

* q.præc.
† lib.4. Eth c.5. ante medium 1.5.

Tertiò, quia ratio mali repugnat rationi primi principij, tum quia malum cauſatur ex bono, ut ſuprà oſtenſum eſt (q.1.& 2.) †: tum quia malum non poteſt eſſe cauſa niſi per accidens: Et ſic non poteſt eſſe prima cauſa, quia *cauſa per accidens eſt poſterior ea quæ eſt per ſe*, ut patet in 2.Phyſ. (text.66.) * Qui autem poſuerunt duo prima principia, unum bonum, & alterum malum, ex eadem radice in hunc errorem inciderunt, ex qua & aliæ extraneæ poſitiones antiquorum ortum habuerunt, quia ſcilicet non conſideraverunt cauſam univerſalem totius entis, ſed particulares tantum cauſas particularium effectuum. Propter hoc enim, ſi aliquid invenerunt eſſe nocivum alicui rei, per virtutem ſuæ naturæ; æſtimaverunt naturam illius rei eſſe malam. Puta ſi quis dicat naturam ignis eſſe malam, quia combuſſit domum alicuius pauperis. Iudicium autem de bonitate alicuius rei non eſt accipiendum ſecundum ordinem ad aliquid particulare, ſed ſecundum ſeipſum, & ſecundum ordinem ad totum univerſum, in quo quælibet res ſuum locũ ordinatiſſimè tenet, ut ex dictis * patet. Similiter etiam qui invenerunt duorum particularium effectuum contrariorum duas cauſas particulares contrarias, neſciverunt reducere cauſas particulares contrarias in cauſam univerſalem communem; Et ideo uſque ad prima principia contrarietatem in cauſis eſſe indicaverunt. Sed cùm omnia contraria conveniant in uno communi, neceſſe eſt in eis, ſupra cauſas contrarias proprias inveniri unam cauſam communem. Sicut ſupra qualitates contrarias elementorum, invenitur virtus corporis cœleſtis; Et ſimiliter ſupra omnia quæ quocunque modo ſunt, invenitur unum primum principium eſſendi; ut ſuprà oſtenſum eſt †.

† Art.1. & 2. huju q.
* lib.2. phyſ.tex. 66.t.2.
* qu.12. ar.3.& 44.a.2.
† quæſt.2. art.3.

Ad primum ergo dicendum, quòd contraria conveniunt in genere uno, & etiam conveniunt in ratione eſſendi. Et ideo licèt habeant cauſas particulares contrarias, tamen oportet devenire ad unam primam cauſam communem.

Ad secundum dicendum quòd privatio & habitus nata ſunt fieri circa idem: Subiectum autem privationis eſt ens in potentia, ut dictum eſt (qu.48.a.3.) unde cùm malum ſit privatio boni, ut ex dictis patet †, illi bono opponitur, cui adiungitur potentia; non autem ſummo bono, quod eſt actus purus.

† q. præc. art.1.2. & 3.

Ad tertium dicendum, quòd unumquodque intenditur ſecundum propriam rationem. Sicut autem forma eſt perfectio quædam, ita privatio eſt quædã remotio. Unde omnis forma, & perfectio, & bonum, per acceſſum ad terminum perfectum attenditur, privatio autem & malum per receſſum à termino: Unde non dicitur *malum & peius* per acceſſum ad ſummum malum, ſicut dicitur *bonum & melius* per acceſſum ad ſummum bonum.

Ad quartum dicendum, quòd nullum ens dicitur malum per participationem, ſed per privationem participationis. Unde non oportet fieri reductionem ad aliquid quod ſit per eſſentiam malum.

Ad quintum dicendum, quòd malum non poteſt habere cauſam niſi per accidens, ut ſuprà oſtenſum eſt *: Unde impoſſibile eſt fieri reductionem ad aliquid quod ſit per ſe cauſa mali. Quòd autem dicitur quod *malum eſt ut in pluribus*, ſimpliciter falſum eſt: Nam generabilia & corruptibilia, in quibus ſolùm contingit eſſe malum naturæ, ſunt modica pars totius univerſi; Et iterum in unaquaque ſpecie defectus naturæ accidit, ut in paucioribus. In ſolis autem hominibus malum videtur eſſe, ut in pluribus: quia bonum hominis ſecundum ſenſum corporis, non eſt bonum hominis inquantum homo, id eſt, ſecundum rationem. Plures autem ſequuntur ſenſum quàm rationem.

* Art.1. huius q.

Ad sextum dicendum, quòd in cauſis mali non eſt procedere in infinitum, ſed eſt reducere omnia mala in aliquam cauſam bonam, ex qua ſequitur malum per accidens.

QUÆSTIO L.

De Subſtantia Angelorum abſolutè, in quinque articulos diviſa.

Post hæc conſiderandum eſt de diſtinctione corporalis & ſpiritualis creaturæ. Et primò de creatura purè ſpirituali, quæ in Scriptura ſacra *Angelus* nominatur. Secundo de creatura purè corporali. Tertiò de creatura compoſita ex corporali & ſpirituali, quæ eſt *homo*.

Circa Angelos verò conſiderandum eſt primò de his quæ pertinent ad eorum ſubſtantiam. Secundò de his quæ pertinent ad eorum intellectum. Tertiò, de his quæ pertinent ad eorum voluntatem. Quartò, de his quæ pertinent ad eorum creationem. De ſubſtantia autem eorum conſiderandum eſt & abſolutè, & per comparationem ad corporalia. Circa ſubſtantiam verò eorum abſolutè quinque quæruntur.

¶ Primò utrum ſit aliqua creatura omnino ſpiritualis, & penitus incorporea.

¶ Secundò, ſuppoſito quod Angelus ſit talis, quæritur utrum ſit compoſitus ex materia & forma.

¶ Tertiò, quæritur de multitudine eorum.

¶ Quartò de differentia ipſorum ab invicem.

¶ Quintò, de immortalitate, ſeu incorruptibilitate ipſorum.

Articulus Primus.

Utrum Angelus ſit omnino incorporeus.

2.cont c. 46.& 50.& po. q.6.art. 6.co & ſpiritu art.5.& opuſc.3.c. 74.& opuſc.15. c.1.

Ad primum ſic proceditur. Videtur quòd Angelus non ſit omnino incorporeus. Illud enim quod eſt incorporeum ſolum quoad nos, & non quoad Deum, non eſt incorporeum ſimpliciter. Sed Damaſc. * dicit in lib.2. quod *Angelus incorporeus & immaterialis dicitur quantum ad nos: ſed comparatus ad Deum corporeus*

* lib.2. orth.fid. c.3.non longè à princip.

Digitized by Google

corporeus & materialis invenitur. Non ergo eſt incorporeus ſimpliciter.

¶ 2. Præterea, Nihil movetur niſi corpus, ut probatur in 6. Phyſic. * Sed Damaſc. † dicit ibidem, quod *Angelus eſt ſubſtantia intellectualis ſemper mobilis.* Angelus ergo eſt ſubſtantia corporea.

* lib. 6. Phyſic. tex. 32. † Damaſ. l. 2. c. 3. * lib. 1. de Spiritu ſancto cap. 7. in princip. tom. 2.

¶ 3. Præterea, Ambroſ.* dicit in lib. de Spiritu ſancto. cap. 7. *Omnis creatura certis ſuæ naturæ circumſcripta eſt limitibus*: Circumſcribi autem proprium eſt corporum; Ergo omnis creatura eſt corporea: Angeli autem ſunt Dei creaturæ, ut patet in Pſal. 148. *Laudate Dominum omnes Angeli eius.* Et poſtea ſubditur: *Quoniam ipſe dixit, & facta ſunt: ipſe mandavit, & creata ſunt.* Ergo Angeli ſunt corporei.

Sed contra eſt, quod dicitur in Pſalm. 103. *Qui facit Angelos ſuos ſpiritus.*

Conclusio.

Cùm neceſſarium ſit univerſum aſſimilari Deo, qui eſt agens per intellectum & voluntatem, oportuit inter creaturas reperiri aliquas purè intellectuales & incorporeas.

Respondeo dicendum, quòd neceſſe eſt ponere aliquas creaturas incorporeas. Id enim, quod præcipuè in rebus creatis Deus intendit, eſt bonum quod conſiſtit in aſſimilatione ad Deum. Perfecta autem aſſimilatio effectus ad cauſam attenditur, quando effectus imitatur cauſam ſecundum illud per quod cauſa producit effectum, ſicut calidum facit calidum. Deus autem creaturam producit per intellectum & voluntatem, ut ſuprà oſtenſum eſt (14. 19.) * Unde ad perfectionem univerſi requiritur, quod ſint aliquæ creaturæ intellectuales. *Intelligere* autem non poteſt eſſe actus corporis, nec alicuius virtutis corporeæ, quia omne corpus determinatur ad *hic* & *nunc.* Unde neceſſe eſt ponere ad hoc quod univerſum ſit perfectum, quod ſit aliqua incorporea creatura. Antiqui autem ignorantes vim intelligendi, & non diſtinguentes inter ſenſum & intellectum, nihil eſſe exiſtimaverunt in mundo, niſi quod ſenſu & imaginatione apprehendi poteſt. Et quia ſub imaginatione non cadit niſi corpus, exiſtimaverunt quòd nullum ens eſſet niſi corpus, ut Philoſophus dicit in 4. Phyſ. (text. 52. & 57.* Et ex his proceſſit Sadducæorum error, dicentium non eſſe ſpiritum (Act. 23.) Sed hoc ipſum quòd intellectus eſt altior ſenſu, rationabiliter oſtendit eſſe aliquas res incorporeas à ſolo intellectu comprehenſibiles.

* q. 14. art. 8. & q. 19. art. 6.

* lib. 4. Phyſic. text. 52. & 57. tom. 2.

Ad primum ergo dicendum, quòd ſubſtantiæ incorporeæ medium ſunt inter Deum & creaturas corporeas. Medium autem comparatum ad unum extremum, videtur alterum extremum, ſicut tepidum comparatum calido, videtur frigidum: & hac ratione dicitur quòd Angeli Deo comparati, ſunt materiales & * corporei, non quòd in eis ſit aliquid de natura corporea.

Ad secundum dicendum, quòd motus ibi accipitur prout *intelligere* & *velle*, motus quidam dicuntur. Dicitur ergo Angelus *ſubſtantia ſemper mobilis*: quia ſemper eſt actu intelligens, non quandoque actu & quandoque potentiâ, ſicut nos. Unde patet quòd ratio procedit ex æquivoco.

Ad tertium dicendum, quòd circumſcribi terminis localibus eſt proprium corporum, ſed circumſcribi terminis eſſentialibus eſt commune cuilibet creaturæ tam corporali quàm ſpirituali. Unde dicit Ambroſ. † in lib. de Spiritu ſancto (ut ſup.) quòd *licet quædam locis corporalibus non contineantur, circumſcriptione tamen ſubſtantiæ non carent.*

* Tertull. lib. 1. de anima c. 2. Hilar. can. 5. ſuper Matth. Genna 1. de Eccl. dogmat. c. 11. † l. 1. de Spiritu ſancti c. 7. in princ. tom. 2.

Articulus II.

Vtrum Angelus ſit compoſitus ex materia & forma.

2. d. 3. q. 1. 3. ar. 1. & 2. cont. 49. & 50. & ſpirit. art. 1. & 9. 9. ar. 6. & opuſc. 3. c. 74. & 93. & opuſc. 15. c. 5. 6. 7. 8. & 18. & opuſc. 30. lib. 6. & 9. & opuſc. 42. c. 4. & 5.

Ad secundum ſic proceditur. Videtur quòd Angelus ſit compoſitus ex materia & forma. Omne enim quod continetur ſub aliquo genere, eſt compoſitum ex genere & differentia, quæ adveniens generi, conſtituit ſpeciem Sed genus ſumitur ex materia, differentia verò ex forma, ut patet in 8. Metaph. text. 6. * Ergo omne quod eſt in genere, eſt compoſitum ex materia & forma. Sed Angelus eſt in genere ſubſtantiæ. Ergo eſt compoſitus ex materia & forma.

¶ 2. Præterea, In quocunque inveniuntur proprietates materiæ, ibi invenitur materia. Proprietates autem materiæ ſunt recipere & ſubſtare. Unde dicit Boët. † in lib. de Trin. quod *forma ſimplex ſubiectum eſſe non poteſt.* Hoc autem invenitur in Angelo. Ergo Angelus eſt compoſitus ex materia & forma.

¶ 3. Præterea, Forma eſt actus. (lib. 2. de anima text. 2.) Quod ergo eſt forma tantum, eſt actus purus. Sed Angelus non eſt actus purus. Hoc enim ſolius Dei eſt. Ergo non eſt forma tantum, ſed habet formam in materia.

¶ 4. Præterea, Forma propriè limitatur & finitur per materiam. Forma ergo quæ non eſt in materia, eſt forma infinita. Sed forma Angeli non eſt infinita, quia omnis creatura finita eſt. Ergo forma Angeli eſt in materia.

* text. 1. tom. 3. † Ancius manlius lib. de Trinit. * c. 4. non remotè à princ. c.

Sed contra eſt, quod Dionyſ.* dicit 4. cap. de diu. nom. quòd *primæ creaturæ ſicut incorporales, ita & immateriales intelliguntur.*

Conclusio.

Errant qui Angelos ex materia & forma compoſitos eſſe affirmant.

Respondeo dicendum, quòd quidam ponunt Angelos eſſe compoſitos ex materia & forma: & hanc opinionem aſtruere nititur Avicebron, in lib. Fontis vitæ. Supponit enim quòd quæcumque diſtinguuntur ſecundum intellectum, ſint etiam in rebus diſtincta. In ſubſtantia autem incorporea intellectus apprehendit aliquid, per quod diſtinguitur à ſubſtantia corporea, & aliquid per quod cum ea convenit. Unde ex hoc vult concludere, quod illud per quod differt ſubſtantia incorporea à corporea, ſit ei quaſi forma: & illud quod ſubiicitur huic formæ diſtinguenti quaſi commune, ſit materia eius. Et propter hoc ponit, quod eadem eſt materia univerſalis ſpiritualium & corporalium, ut intelligatur, quod forma incorporeæ ſubſtantiæ, ſic ſit impreſſa in materia ſpiritualium, ſicut forma quantitatis eſt impreſſa in materia corporalium. Sed primo aſpectu apparet eſſe impoſſibile unam eſſe materiam ſpiritualium & corporalium. Non enim eſt poſſibile quod forma ſpiritualis & corporalis recipiatur in una parte materiæ, quia ſic una & eadem res numero eſſet corporalis & ſpiritualis. Unde relinquitur, quod alia pars materiæ ſit quæ recipit formam corporalem, & alia quæ recipit formam ſpiritualem. Materiam autem dividi in partes non contingit, niſi ſecundum quod intelligitur ſub quantitate: qua remota remanet ſubſtantia indiviſibilis, ut dicitur in Phyſ.* Sic igitur relinquitur, quod materia ſpiritualium ſit ſubſtantia ſubiecta quantitati, quod eſt impoſſibile. Impoſſibile eſt ergo, quod una ſit materia corporalium & ſpiritualium. Sed adhuc ulterius impoſſibile eſt quod ſubſtantia intellectualis habeat qualemcumque materiam. Operatio enim cuiuſlibet rei eſt ſecundum modum ſubſtantiæ eius. *Intelligere* autem eſt operatio penitus immaterialis; quod ex eius obiecto apparet; à quo actus quilibet recipit ſpeciem & rationem. Sic enim unumquodque intelligitur inquantum à materia abſtrahitur; quia formæ in materia ſunt individuales formæ, quas intellectus non apprehendit ſecundum quod huiuſmodi. Unde relinquitur, quod ſubſtantia intellectualis eſt omnino immaterialis. Non eſt autem neceſſarium, quod ea, quæ diſtinguuntur ſecundum intellectum, ſint diſtincta in rebus: quia intellectus non apprehendit res ſecundum modum rerum, ſed ſecundum modum ſuum. Unde res materiales, quæ ſunt infra intellectum noſtrum, ſimpliciori modo ſunt in intellectu noſtro, quàm ſint in ſeipſis. Subſtantiæ autem Angelicæ ſunt ſupra intellectum noſtrum. Unde intellectus noſter non poteſt attingere ad apprehendendum eas ſecundum quod ſunt in ſeipſis, ſed per modum ſuum ſecundum quod apprehendit res compoſitas. Et ſic etiam apprehendit Deum, ut ſupra dictum eſt (q. 3. art. 3. ad 1.)

* text. 15. videtur haberi tom. 2.

Ad primum ergo dicendum, quòd differentia eſt, quæ conſtituit ſpeciem. Unumquodque autem conſtituitur in ſpecie, ſecundum quod determinatur ad aliquem ſpecialem gradum in entibus: quia *ſpecies rerum ſunt ſicut numeri*, qui differunt per additionem & ſubtractionem unitatis, ut dicitur in 8. Met. * In rebus autem materialibus aliud eſt quod determinat ad ſpecialem gradum, ſcilicet forma; & aliud quod determinatur, ſcilicet materia. Vnde ab alio ſumitur genus, & ab alio differentia. Sed in rebus immaterialibus non eſt aliud determinans & determinatum, ſed unaquæque earum ſecundum ſeipſam tenet determinatum gradum in entibus. Et ideò genus & differentia in eis non accipitur ſecundum aliud & aliud, ſed ſecundum unum, & idem; quod tamen differt ſecundum conſiderationem noſtram. Inquantum enim intellectus noſter conſiderat illam rem ut indeterminatè, accipitur in eis ratio generis: inquantum verò conſiderat ut determinatè, accipitur ratio differentiæ.

* lib. 8. Metaph. text. 10. tom. 3.

Ad secundum dicendum, quòd ratio illa ponitur in libro Fontis vitæ: Et eſſet neceſſaria, ſi idem eſſet modus quo recipit intellectus, & quo recipit materia. Sed hoc patet eſſe falſum. Materia enim recipit formam, ut ſecundum ipſam conſtituatur in *eſſe* alicuius ſpeciei, vel aëris, vel ignis, vel cuiuſcumque alterius. Sic autem intellectus non recipit formam; alioquin verificaretur opinio Empedocl.* qui poſuit quod *terram terrâ cognoſcimus, & ignem igne.* Sed forma intelligibilis eſt in intellectu ſecundum ipſam rationem formæ, ſic enim cognoſcitur ab intellectu: Vnde talis receptio non eſt receptio materiæ, ſed eſt receptio ſubſtantiæ immaterialis.

* lib. 1. de anima apud Ariſtot. text. 25. tom. 2.

Ad tertium dicendum, quod licèt in Angelo non ſit compoſitio formæ & materiæ, eſt tamen in eo actus & potentia. Quod quidem manifeſtum poteſt eſſe ex conſideratione rerum materialium, in quibus invenitur duplex compoſitio: Prima quidem formæ & materiæ, ex quibus conſtituitur natura aliqua: Natura autem ſic compoſita non eſt ſuum *eſſe*, ſed *eſſe* eſt actus eius: unde ipſa natura comparatur ad ſuum *eſſe*, ſicut potentia ad actum. Subtracta ergo materia, & poſito quod ipſa forma ſubſiſtat non in materia, adhuc remanet comparatio formæ ad ipſum *eſſe*, ut potentiæ ad actum. Et talis compoſitio intelligenda eſt in Angelis. Et hoc eſt quod à quibuſdam dicitur, quod Angelus eſt compoſitus ex *quo eſt* & *quod eſt*, vel ex *eſſe* & quod *eſt*, ut Boët. dicit: Nam *quod eſt*, eſt ipſa forma ſubſiſtens: Ipſum autem *eſſe*, eſt quo ſubſtantia eſt, ſicut curſus eſt quo currens currit. Sed in Deo non eſt aliud *eſſe* & *quod eſt*, ut ſuprà oſtenſum eſt (q. 3. art. 4.) Vnde ſolus Deus eſt actus purus.

Ad quartum dicendum, quòd omnis creatura eſt finita ſimpliciter, inquantum *eſſe* eius non eſt abſolutè ſubſiſtens, ſed limitatur ad naturam aliquam cui advenit: ſed nihil prohibet aliquam creaturarum eſſe ſecundum quid infinitam. Creaturæ autem materiales habent infinitatem ex parte materiæ, ſed finitatem ex parte formæ, quæ limitatur per materiam in qua recipitur. Subſtantiæ autem immateriales creatæ, ſunt finitæ ſecundum ſuum *eſſe*, ſed infinitæ ſecundum quod eorum formæ non ſunt receptæ in alio: ſicut ſi diceremus albedinem ſeparatam exiſtentem eſſe infinitam quantum ad rationem albedinis, quia non contrahitur ad aliquod ſubiectum; *eſſe* tamen eius

Digitized by Google

eſſet finitum, quia determinatur ad aliquam naturam ſpecialem. Et propter hoc dicitur in libro de cauſis, quod *intelligentia eſt finita ſuperiùs*, inquantum ſcilicet recipit *eſſe* à ſuo ſuperiori: ſed eſt *infinita inferiùs*, inquantum non recipitur in aliqua materia.

Articulus III.

Vtrum Angeli ſint in aliquo magno numero.

*2.d.3.q. 1 art.3. & 2. cont. c.91.& 92.& po. q.6.ar.6. cor.fin.& opuſc.15. cap.2.3. & 4. * Art.1. hujus q.*

AD TERTIUM ſic proceditur. Videtur quod Angeli non ſint in aliquo magno numero. Numerus enim eſt ſpecies quantitatis, & ſequitur diviſionem continui. Hoc autem non poteſt eſſe in Angelis, cum ſint incorporei, ut ſuprà oſtenſum eſt * Ergo Angeli non poſſunt eſſe in aliquo magno numero.

¶ 2. Præterea, Quanto aliquid eſt magis propinquum uni, tanto minus eſt multiplicatum, ut in numeris apparet: Natura autem Angelica inter alias naturas creatas eſt Deo propinquior. Cùm ergo Deus ſit maximè unus, videtur quod in natura Angelica inveniatur minimum de multitudine.

¶ 3. Præterea, Proprius effectus ſeparatarum ſubſtantiarum videtur eſſe motus corporum cœleſtium. Sed motus corporum cœleſtiū ſunt ſecundum aliquem determinatum numerum paucum, qui à nobis apprehendi poteſt. Ergo Angeli non ſunt in majori multitudine, quam motus corporum cœleſtium.

** cap.4. aliquantulum à princ.*

¶ 4. Præterea, Dionyſ. dicit * 4. cap. de div. nom. quod *propter radios divinæ bonitatis ſubſiſtunt intelligibiles & intellectuales ſubſtantiæ* Sed radius non multiplicatur, niſi ſecundum diverſitatem recipientium: Non autem poteſt dici quòd materia ſit receptiva intelligibilis radii, cùm ſubſtantiæ intellectuales ſint immateriales, ut ſuprà oſtenſum * eſt. Ergo videtur quod multiplicatio ſubſtantiarum intellectualium non poſſit eſſe niſi ſecundum exigentiam primorum corporum, ſcilicet cœleſtium, ut ad ea quodammodo proceſſus prædictorum radiorum terminetur. Et ſic idem quod prius.

** Art.2. q.*

SED CONTRA eſt, quòd dicitur Dan.7. *Millia millium miniſtrabant ei, & decies centena millia aſſiſtebant ei.*

Concluſio.

Angeli, cùm longè perfectiores ſint corporalibus creaturis, in quadam maxima multitudine ſunt omnem materialem multitudinem excedente.

** Ita refert Ariſtot.1. Metaph. tex.6. † lib.1. Metaph. text.31. per multos textus. tom.3. * lib.12. Metaph. text.43. tom 3. † lib.2. perplexorum.c.4. & 6. * lib.12. Metaph. text.43. tom.3.*

RESPONDEO dicendum, quòd circa numerum ſubſtantiarum ſeparatarum diverſi diverſis viis proceſſerunt. Plato enim poſuit * ſubſtantias ſeparatas eſſe ſpecies rerum ſenſibilium; utpotè ſi poneremus ipſam naturam humanam eſſe ſeparatam: & ſecundum hoc oportebat dicere, quod ſubſtantiæ ſeparatæ ſint ſecundum numerum ſpecierum ſenſibilium. Sed hanc poſitionem improbat Ariſtot. (1. Met.) † ex eo quod materia eſt de ratione ſpecierum ſenſibilium, unde ſubſtantiæ ſeparatæ non poſſunt eſſe ſpecies exemplares horum ſenſibilium, ſed habent quaſdam naturas altiores naturis rerum ſenſibilium. Poſuit tamen Ariſtot. (12. Met. text.43.) * quod illæ naturæ perfectiores habent ordinem ad ſenſibilia iſta ſecundùm rationem moventis & finis. Et ideò ſecundum numerum primorum motuum conatus eſt adinvenire numerum ſubſtantiarum ſeparatarum. Sed quia hoc videtur repugnare documentis ſacræ Scripturæ: Rabbi Moyſ. Iudæus * volens utrumque concordare, poſuit quod Angeli ſecundum quod dicuntur ſubſtantiæ immateriales, multiplicantur ſecundum numerum motuum, vel corporum cœleſtium, ſecundum Ariſtot. * ſed poſuit ad ſalvandam ſcripturam quod *Angeli* in ſcripturis dicuntur etiam homines divina annuntiantes: Et iterum, virtutes rerum naturalium, quæ Dei omnipotentiam manifeſtant. Sed hoc eſt alienum à conſuetudine ſcripturæ, quod virtutes rerum irrationabilium Angeli nominentur. Unde dicendum eſt, quod etiam Angeli, ſecundum quod ſunt immateriales ſubſtantiæ, in quadam multitudine maxima ſunt omnem materialem multitudinem excedentes: Et hoc eſt, quod dicit Dionyſ. 14. † cap. cœleſt. hierarch. *Multi ſunt beati exercitus ſupernarum mentium, infirmam & conſtrictam excedentes noſtrorum materialium numerorum commenſurationem.* Et huius ratio eſt; quia cum perfectio univerſi ſit illud quod præcipuè Deus intendit in creatione rerum: quantò aliqua ſunt magis perfecta, tanto in majori exceſſu ſunt creata a Deo: ſicut autem in corporibus attenditur exceſſus ſecundum magnitudinem: ita in rebus incorporeis poteſt attendi exceſſus ſecundum multitudinem. Videmus autem quod corpora incorruptibilia, quæ ſunt perfectiora inter corpora, excedunt quaſi incomparabiliter ſecundum magnitudinem corpora corruptibilia, nam tota ſphæra activorum & paſſivorum eſt aliquid modicum reſpectu corporum cœleſtium. Unde rationabile eſt quod ſubſtantiæ immateriales excedant ſecundum multitudinem ſubſtantias materiales, quaſi incomparabiliter.

† cap.14. in medio.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd in Angelis non eſt numerus qui eſt quantitas diſcreta, cauſatus ex diviſione continui; ſed cauſatus eſt diſtinctione formarum, prout multitudo eſt de tranſcendentibus, ut ſuprà dictum eſt (qu.11.)

AD SECUNDUM dicendum, quòd ex hoc quod natura Angelica eſt Deo propinqua, oportet quod habeat minimum de multitudine in ſui compoſitione: non autem ita quod in paucis ſalvetur.

AD TERTIUM dicendum, quòd ratio illa eſt Ariſtot. in 12. Metaphyſ. ubi ſuprà. Et ex neceſſitate concluderet, ſi ſubſtantiæ ſeparatæ eſſent propter ſubſtantias corporales: Sic enim fruſtra eſſent immateriales ſubſtantiæ, niſi ex eis aliquis motus in rebus corporalibus appareret. Non eſt autem hoc verum, quòd ſubſtantiæ immateriales ſunt propter corporales, quia finis nobilior eſt his quæ ſunt ad finem. Unde etiam Ariſtot. dicit ibidem, quòd hæc ratio non eſt neceſſaria, ſed probabilis. Coactus autem fuit hac ratione uti quia ad cognoſcendum intelligibilia non poſſumus pervenire, niſi per ſenſibilia.

AD QUARTUM dicendum, quòd ratio illa procedit ſecundum opinionem eorum, qui cauſam diſtinctionis rerum ponebant eſſe materiam. Hoc autem improbatum eſt. (qu.47.a.7.) Unde multiplicatio Angelorum, neque ſecundum materiam, neque ſecundum corpora eſt accipienda; ſed ſecundum divinam ſapientiam diverſos ordines immaterialium ſubſtantiarum excogitantem.

Articulus IV.

Vtrum Angeli differant ſpecie.

AD QUARTUM ſic proceditur. Videtur quòd Angeli non differant ſpecie. Cùm enim differentia ſit nobilior genere; quæcumque conveniunt ſecundum id quod eſt nobiliſſimum in eis, conveniunt in ultima differentia conſtitutiva; & ita ſunt eadem ſecundum ſpeciem. Sed omnes Angeli conveniunt in eo quod eſt nobiliſſimum in eis, ſcilicet in intellectualitate. Ergo omnes Angeli ſunt unius ſpeciei.

2.d.3 q.1.art.4. & 2.cont. c.91.92. & 93. ratione 4.& ſp. art.9.& opuſc.3. lect.6.& lect.9. princ.& opuſc.12. cap.16.

¶ 2. Præterea, *Magis* & *minus* non diverſificant ſpeciem. Sed Angeli non videntur differre ab invicem niſi ſecundum *magis & minus*: prout ſcilicet unus alio eſt ſimplicior, & perſpicacioris intellectus. Ergo Angeli non differunt ſpecie.

¶ 3. Præterea, Anima & Angelus ex oppoſito dividuntur: ſed omnes animæ ſunt unius ſpeciei. Ergo & Angeli.

¶ 4. Præterea; Quanto aliquid eſt perfectius in natura, tanto magis debet multiplicari. Hoc autem non eſſet, ſi in una ſpecie eſſet unum tantum individuum. Ergo multi Angeli ſunt unius ſpeciei.

SED CONTRA eſt, quòd in his quæ ſunt unius ſpeciei, non eſt invenire prius & poſterius, ut dicitur in 3. Metaphyſ.* Sed in Angelis etiam unius ordinis ſunt primi, & medii, & ultimi, ut dicit Dionyſ. † 10. cap. Angelicæ hierarch. Ergo Angeli non ſunt eiuſdem ſpeciei.

** lib.3. Metaph. text 11. tom.3. † c.5 & 10. Cal. Hierarc. a medio.*

Concluſio.

Cùm omnes ſpirituales ſubſtantiæ ex materia & forma compoſitæ non ſint, eiuſdem non ſunt ſpeciei.

RESPONDEO dicendum, quòd quidam dixerunt omnes ſubſtantias ſpirituales eſſe unius ſpeciei, etiam animas. Alii vero, quòd omnes Angeli ſunt unius ſpeciei, ſed non animæ. Quidam vero, quòd omnes Angeli unius hierarchiæ, aut etiam unius ordinis. Sed hoc eſt impoſſibile. Ea enim quæ conveniunt ſpecie, & differunt numero; conveniunt in forma, ſed diſtinguuntur materialiter. Si ergo Angeli non ſunt compoſiti ex materia & forma, ut dictum eſt ſupra, * ſequitur quod impoſſibile ſit eſſe duos Angelos unius ſpeciei; ſicut etiam impoſſibile eſſet dicere, quòd eſſent plures albedines ſeparatæ aut plures humanitates; cum albedines non ſint plures, niſi ſecundum quod ſunt in pluribus ſubſtantiis. Si autem Angeli haberent materiam, nec ſic poſſent eſſe plures Angeli unius ſpeciei: Sic enim, oporteret quod principium diſtinctionis unius ab alio, eſſet materia; non quidem ſecundum diviſionem quantitatis, cùm ſint incorporei, ſed ſecundum diverſitatem potentiarum: quæ quidem diverſitas materiæ cauſat diverſitatem, non ſolum ſpeciei, ſed etiam generis.

** Art.2. huius q.*

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd differentia eſt nobilior genere, ſicut determinatum indeterminato, & proprium communi; non autem ſicut alia & alia natura: Alioquin oporteret quòd omnia animalia irrationalia eſſent unius ſpeciei, vel quòd eſſet in eis aliqua alia perfectior forma, quàm anima ſenſibilis. Differunt ergo ſpecie animalia irrationalia ſecundum diverſos gradus determinatos naturæ ſenſitivæ. Et ſimiliter omnes Angeli differunt ſpecie ſecundum diverſos gradus naturæ intellectivæ.

AD SECUNDUM dicendum, quòd *magis & minus* ſecundum quod cauſantur ex intenſione & remiſſione unius formæ, non diverſificant ſpeciem, ſed ſecundum quod cauſantur ex formis diverſorum graduum ſic diverſificant ſpeciem; ſicut ſi dicamus quod ignis eſt perfectior aëre. Et hoc modo Angeli diverſificantur ſecundum *magis & minus*.

† qu.47. art.1. 2.d.3.q.1.art.1. ad 6. & d.7. q.1 ar.5. co.& 2. cont.c.54. & 91.3. & po.q.5. a.3.& 4. & opuſc.3 c.74. & opuſc.9.c.74.

AD TERTIUM dicendum, quòd bonum ſpeciei præponderat bono individui: Unde multo melius eſt quod multiplicentur ſpecies in Angelis, quàm quòd multiplicentur individua in una ſpecie.

AD QUARTUM dicendum eſt, quòd multiplicatio ſecundum numerum, cùm in infinitum protendi poſſit, non intenditur ab agente, ſed ſola multiplicatio ſecundum ſpeciem, ut ſuprà dictum eſt. † Unde perfectio naturæ Angelicæ requirit multiplicationem ſpecierum, non autem multiplicationem individuorum in una ſpecie.

Articulus V.

Vtrum Angeli ſint incorruptibiles.

AD QUINTUM ſic proceditur. Videtur quòd Angeli non ſint incorruptibiles. Dicit enim Damaſc. (lib.2. cap.3.) * de Angelo, quod eſt *ſubſtantia intellectualis, gratia & non natura immortalitatem ſuſcipiens.*

** lib 2. orth. fid. c 3. † circ. fin. 5 fol. a princ. lib. numerando.*

¶ 2. Præterea, Plato dicit in † Timeo, O *Dii deorum, quorum opifex idem paterque ego; Opera ſiquidem vos mea, diſſolubilia natura, me tamen volente indiſſolubilia.* Hos autem Deos non aliud

quam

Digitized by Google

quàm Angelos intelligere poteſt. Ergo Angeli natura ſua ſunt corruptibiles.

* lib. 16. mor. c. 18. nō procul à princ. † cap. 4. parum à princip.

¶ 3. Præterea, Secundum Gregor.* *omnia in nihilum tenderent, niſi ea manus omnipotentis conſervaret.* Sed quod in nihilum redigi poteſt, eſt corruptibile; Ergo cùm Angeli ſint à Deo facti, videtur quòd ſint corruptibiles ſecundum ſuam naturam.

Sed contra eſt, quod Dion. † dicit 4. c. de div. nom. quòd *intellectuales ſubſtantiæ vitam habent indeficientem ab univerſa corruptione, morte, & materia, & generatione, munda exiſtentes.*

Conclusio.

Quævis ſubſtantia intellectualis & Angeli, cùm ſimplices ſint, incorruptibiles ſunt ſecundum ſuam naturam.

Respondeo dicendum, quòd neceſſe eſt dicere Angelos ſecundum ſuam naturam eſſe incorruptibiles. Cujus ratio eſt, quia nihil corrumpitur niſi per hoc quod forma ejus à materia ſeparatur: unde cùm Angelus ſit ipſa forma ſubſiſtens, ut ex dictis patet*: impoſſibile eſt quod ejus ſubſtantia ſit corruptibilis. Quod enim convenit alicui ſecundum ſe, nunquam ab eo ſeparari poteſt; Ab eo autem cui convenit per aliud, poteſt ſeparari, ſeparato eo ſecundum quod ei conveniebat: Rotunditas enim à circulo ſeparari non poteſt, quia convenit ei ſecundum ſeipſum: ſed æneus circulus poteſt amittere rotunditatem, per hoc quod circularis figura ſeparatur ab ære. *Eſſe* autem ſecundum ſe, competit formæ: Unumquodque enim eſt ens actu ſecundum quod habet formam; Materia verò eſt ens actu per formam. Compoſitum igitur ex materia & forma deſinit eſſe actu, per hoc quod forma ſeparatur à materia. Sed ſi ipſa forma ſubſiſtat in ſuo *eſſe*, ſicut in Angelis, ut dictum eſt*, non poteſt amittere *eſſe*: ipſa igitur immaterialitas Angeli eſt ratio quare Angelus eſt incorruptibilis ſecundum ſuam naturam. Et hujus incorruptibilitatis ſignum accipi poteſt ex ejus intellectuali operatione. Quia enim unumquodque operatur ſecundum quod eſt actu; operatio rei indicat modum eſſe ipſius. Species autem & ratio operationis ex objecto comprehenditur: Objectum autem intelligibile cùm ſit ſupra tempus, eſt ſempiternum: Unde omnis ſubſtantia intellectualis eſt incorruptibilis ſecundum ſuam naturam.

* Art. 2. & 2. hujus q.

* Art. 2. hujus q.

Ad primum ergo dicendum, quòd Damaſc. accipit immortalitatem perfectam, quæ includit omnimodam immutabilitatem, quia *omnis mutatio eſt quædam mors*, ut Auguſt.* dicit (lib. 3. cont. Maxim. cap. 2.) Perfectam autem immutabilitatem Angeli non niſi per gratiam aſſequuntur: ut infra patebit †.

* lib. 3. cont. Maximinum, cap. 12. à medio, tom. 6. & in epiſt. ad Dioſc. ferè circa med. † qu. 62. * q. 44. art. 1.

Ad secundum dicendum, quòd Plato per Deos intelligit corpora cœleſtia quæ exiſtimabat eſſe ex elementis compoſita. Et ideò ſecundum ſuam naturam erant diſſolubilia, ſed ſecundum voluntatem divinam ſemper conſervantur in eſſe.

Ad tertium dicendum, quòd ſicut ſuprà dictum eſt*, quoddam neceſſarium eſt, quod habet cauſam ſuæ neceſſitatis; Unde non repugnat neceſſario nec incorruptibili, quod eſſe ejus dependeat ab alio, ſicut à cauſa. Per hoc ergo quod dicitur, quod *omnia deciderent in nihilum, niſi continerentur à Deo*, & etiam Angeli, non datur intelligi quod in Angelis ſit aliquod corruptionis principium, ſed quod eſſe Angeli dependeat à Deo ſicut à cauſa. Non autem dicitur aliquid eſſe corruptibile, per hoc quod Deus poſſit illud in *non eſſe* redigere, ſubtrahendo ſuam conſervationem; ſed per hoc quod in ſeipſo aliquod principium corruptionis habet, vel contrarietatem, vel ſaltem potentiam materiæ.

1 d. 8. ar. 5. Et 2. cōt. c. 48. 89 & 90. Et per. q. 6. art. 6. Et mal. q. 16. a. 1. Et ſpiri. tu art. 5. Et opuſc. 21. c. 3. Et op. 15. cap. 18.

QUÆSTIO LI.

De comparatione Angelorum ad corpora, in tres articulos diviſa.

Deinde quæritur de Angelis per comparationem ad corporalia. Et primò de comparatione Angelorum ad corpora. Secundò, de comparatione Angelorum ad loca corporalia. Tertiò, de comparatione Angelorum ad motum localem.

Circa primum quæruntur tria.

¶ Primò, utrum Angeli habeant corpora naturaliter ſibi unita.
¶ Secundò, utrum aſſumant corpora.
¶ Tertiò utrum in corporibus aſſumptis exerceant opera vitæ.

Articulus Primus.

Utrum Angeli habeant corpora naturaliter ſibi unita.

* lib. 1. c. 6. in fine, tom. 4. † Serm. 6 circa princ. & ſerm. 5. * lib. 2. c. 17. & lib. 3. ſuper Gen. c. 10. in princip. * Homil. 10. in Evang. circa princ. * Concil. Nicen. 2. act. 5 & de ſum. Trin. & fide cath. cap. firmiter. † cap. 4.

Ad primum ſic proceditur. Videtur quòd Angeli habeant corpora naturaliter ſibi unita. Dicit enim Origen. in lib. ... (cap. 6.)* *Solius Dei, id eſt, Patris, & Filij, & Spiritus ſancti natura illud proprium eſt, ut ſine materiali ſubſtantia & abſque ulla corporeæ adjectionis ſocietate intelligatur exiſtere.* Bernardus etiam dicit in 6. Homil. † ſuper Cant. *Demus Deo ſoli, ſicut immortalitatem, ſic incorporeitatem: cujus natura ſola neque propter ſe, neque propter aliud, ſolatio indiget inſtrumenti corporei. Liquet autem omnem ſpiritum creatum corporeo indigere ſolatio.* Auguſt.* etiam dicit ſuper Gen. ad lit. *Dæmones aerea dicuntur animalia, quia corporum aëreorum natura vigent.* Eadem autem eſt natura dæmonis & Angeli. Ergo Angeli habent corpora naturaliter ſibi unita.

¶ 2. Præterea, Greg. † in Hom. Epiphaniæ, nominat Angelum *rationale animal.* Omne autem animal componitur ex corpore & anima. Ergo Angeli habent corpora naturaliter ſibi unita.*

¶ 3. Præterea, Perfectior eſt vita in Angelis,* quàm in animabus. Sed anima non ſolum vivit, ſed etiam vivificat corpus. Ergo Angeli vivificant corpora naturaliter ſibi unita.

Sed contra eſt, quod dicit Dion.* 4. c. de div. nom. quod *Angeli ſicut incorporales intelliguntur, ita & immateriales.* parum à princ.

Conclusio.

Subſtantiæ intellectuales & Angeli, cùm non ſuſcipiant ſcientiam à ſenſibilibus, non habent corpora ſibi naturaliter unita.

Respondeo dicendum, quòd Angeli non habent corpora ſibi naturaliter unita. Quod enim accidit alicui naturæ non invenitur univerſaliter in natura illa; ſicut habere alas, quia non eſt de ratione animalis, non convenit omni animali. Cùm autem *intelligere* non ſit actus corporis, nec alicujus virtutis corporeæ, ut infra patebit (qu. 75.)* habere corpus unitum non eſt de ratione ſubſtantiæ intellectualis inquantum hujuſmodi; ſed accidit alicui ſubſtantiæ intellectuali, propter aliquid aliud; ſicut humanæ animæ competit uniri corpori, quia eſt imperfecta & in potentia exiſtens, in genere intellectualium ſubſtantiarum; non habens in ſua natura plenitudinem ſcientiæ, ſed acquirens eam per ſenſus corporeos à ſenſibilibus rebus, ut infrà dicetur (qu. 84. & 89.)* In quocumque autem genere invenitur aliquid imperfectum & oportet præexiſtere aliquid perfectum in genere illo. Sunt igitur aliquæ ſubſtantiæ perfectè intellectuales in natura intellectuali, non indigentes acquirere ſcientiam à ſenſibilibus rebus. Non igitur omnes ſubſtantiæ intellectuales ſunt unitæ corporibus, ſed aliquæ ſunt à corporibus ſeparatæ. Et has dicimus *Angelos.*

* qu. 75. art. 2. * qu. 84. art. 6. & 86. art. 1.

Ad primum ergo dicendum, quod ſicut ſuprà dictum eſt*, quorundam opinio fuit, quod omne ens eſſet corpus. Et ex hac exiſtimatione derivatum videtur, quod aliqui exiſtimaverunt nullas ſubſtantias incorporeas eſſe niſi corporibus unitas: adeò quod quidam etiam poſuerunt Deum eſſe animam mundi; ut Auguſt.* narrat in 7. de civit. Dei. (cap. 6.) Sed quia hoc fidei Catholicæ repugnat, quæ ponit Deum ſuper omnia exaltatum; ſecundum illud Pſalm. 8. *Elevata eſt magnificentia tua ſuper cœlos.* Orig. hoc de Deo dicere recuſans: de aliis ſubſtantiis ſecutus eſt aliorum opinionem; ſicut & in multis aliis deceptus, fuit ſequens antiquorum Philoſophorum opiniones. Verbum autem Bern. poteſt exponi quod Spiritus creati indigeant corporali inſtrumento, non naturaliter unito, ſed ad aliquid aſſumpto, ut infra dicetur Aug.* autem loquitur non aſſerendo, ſed opinione Platonicorum utens, qui ponebant eſſe quædam animalia aërea, quæ *dæmones* nominabant.

* qu. 50. art. 1. * lib. 7. de civit. Dei, c. 6. tom. 5. * art. ſeq. quentis

Ad secundum dicendum, quod Greg. nominat Angelum *rationale animal* metaphoricè, propter ſimilitudinem rationis.

Ad tertium dicendum, quòd vivificare effectivè, ſimpliciter perfectionis eſt; unde & Deo convenit, ſecundum illud 1. Reg. 2. *Dominus mortificat & vivificat*: ſed vivificare formaliter, eſt ſubſtantiæ quæ eſt pars alicujus naturæ, & non habentis in ſe integram naturam ſpeciei. Unde ſubſtantia intellectualis quæ non eſt unita corpori, eſt perfectior quàm ea quæ eſt corpori unita.

Articulus II.

Utrum Angeli aſſumant corpora.

2. d. 8. a. 2. Et po. q. 6. a. 7.

Ad secundum ſic proceditur. Videtur quòd Angeli non aſſumant corpora. In opere enim Angeli nihil eſt ſuperfluum, ſicut neque in opere naturæ. Sed ſuperfluum eſſet quod Angeli corpora aſſumerent. Angelus enim non indiget corpore, cùm ejus virtus omnem virtutem corporis excedat. Ergo Angelus non aſſumit corpus.

¶ 2. Præterea, Omnis aſſumptio ad aliquam unionem terminatur: quia aſſumere dicitur quaſi ad ſe ſumere. Sed corpus non unitur Angelo ut formæ, ſicut dictum eſt*. Ex eo autem quod unitur ſibi ut motori, non dicitur aſſumi, alioquin ſequeretur quod omnia corpora mota ab Angelis eſſent ab eis aſſumpta; Ergo Angeli non aſſumunt corpora. * ar. præced.

¶ 3. Præterea, Angeli non aſſumunt corpora de terra, vel aqua, quia non ſubitò diſparerent; Neque iterum de igne, quia comburerent ea quæ contingerent; Neque iterum ex aëre, quia aër infigurabilis eſt, & incoloratibilis. Ergo Angeli corpora non aſſumunt.

Sed contra eſt, quòd Auguſt.* dicit 15. de civit. quod Angeli in aſſumptis corporibus Abrahæ apparuerunt. * lib. 15. de civit. Dei, c. 23. circa princ. & lib. 16. cap. 29. tom. 5.

Conclusio.

Cùm Angeli corpora non ſint, nec ea naturaliter unita habeant & interdum in corporibus viſi ſint, nonnunquam corpora aſſumere illos non dedecet.

Respondeo dicendum, quòd quidam dixerunt Angelos numquam corpora aſſumere, ſed omnia quæ in ſcripturis divinis leguntur de apparitionibus Angelorum, contigiſſe in viſione prophetiæ, hoc eſt ſecundum imaginationem. Sed hoc repugnat intentioni ſcripturæ. Illud enim quod imaginaria viſione videtur, eſt in ſola imaginatione videntis; unde non videtur indifferenter ab omnibus: Scriptura autem divina ſic introducit interdum Angelos apparentes, ut communiter ab omnibus viderentur: ſicut Angeli apparentes Abrahæ viſi ſunt ab eo, & à tota familia ejus, & à Loth, & à civibus Sodomorum. Similiter Angelus qui apparuit Tobiæ, ab omnibus videbatur. Ex quo manifeſtum fit hujuſmodi contigiſſe ſecundum corpoream viſionem, qua videtur id quod poſitum eſt extra videntem; unde ab omnibus videri poteſt. Tali autem viſione non videtur niſi corpus. Cùm igitur Angeli neque corpora ſint, neque habeant corpora naturaliter ſibi unita, ut ex dictis patet;* relinquitur quod interdum corpora aſſumant. * ar. præced. & art. 1. qu. 50.

Ad primum ergo dicendum, quòd Angeli non indigent corpore

Digitized by Google

pore aſſumpto propter ſeipſos, ſed propter nos: ut familiariter cum hominibus converſando, demonſtrent intelligibilem ſocietatem quam homines expectant cum eis habendam in futura vita. Hoc autem quod Angeli còrpora aſſumpſerunt in veteri Teſtamento, fuit quoddam figurale indicium, quod Verbum Dei aſſumpturum eſſet corpus humanum. Omnes enim apparitiones veteris Teſtamenti ad illam apparitionem ordinatæ fuerunt, qua Filius Dei apparuit in carne.

Ad secundum dicendum, quòd corpus aſſumptum unitur Angelo, non quidem ut formæ, neque ſolùm ut motori, ſed ſicut motori repræſentato per corpus mobile aſſumptum. Sicut enim in ſacra Scriptura proprietates rerum intelligibilium ſub ſimilitudinibus rerum ſenſibilium deſcribuntur: ita corpora ſenſibilia divina virtute ſic formantur ab Angelis, ut congruant ad repræſentandum Angeli intelligibiles proprietates. Et hoc eſt Angelum aſſumere corpus.

Ad tertium dicendum, quòd licet aër in ſua raritate manens non retineat figuram neque colorem: quando tamen condenſatur, & figurari, & colorari poteſt, ſicut patet in nubibus. Et ſic Angeli aſſumunt corpora ex aëre, condenſando ipſum virtute divina, quantum neceſſe eſt ad corporis aſſumendi formationem.

Articulus III.

Utrum Angeli in corporibus aſſumptis opera vitæ exerceant.

[2. d. 8. a. 4. Et p. 1. q. 6. a. 8. Et quodl. 3. a. 5.] Ad tertium ſic proceditur. Videtur quod Angeli in corporibus aſſumptis opera vitæ exerceant; Angelos enim veritatis non decet aliqua fictio. Eſſet autem fictio, ſi corpus ab eis aſſumptum, quod vivum videtur, & opera vitæ habens, non haberet huiuſmodi. Ergo Angeli in aſſumpto corpore opera vitæ exercent.

¶ 2. Præterea, In operibus Angeli non ſunt aliqua fruſtra: fruſtra autem in corpore aſſumpto per Angelum formarentur oculi & nares, & alia ſenſuum inſtrumenta, niſi per ea Angelus ſentiret. Ergo Angelus ſentit per corpus aſſumptum. Quod eſt propriiſſimum opus vitæ.

¶ 3. Præterea, Moveri motu progreſſivo eſt unum de operibus vitæ, ut patet in 2. de anima (text. 13. vel cap. 2.)*, manifeſtè autem Angeli apparent in aſſumptis corporibus moveri. Dicitur enim Gen. 18. quod *Abraham ſimul gradiebatur deducens Angelos qui ei apparuerant*. Et Angelus Tobiæ quærenti: *Noviſti viam quæ ducit in civitatem Medorum?* reſpondit: *Novi, & omnia itinera ejus frequenter ambulavi*. Ergo Angeli in corporibus aſſumptis frequenter exercent opera vitæ. [* lib. 2. de anim. text. 13. tom. 2.]

¶ 4. Præterea, Locutio eſt opus viventis; Fit enim per vocem quæ eſt *ſonus ab ore animalis prolatus*, ut dicitur in 2. de anima, (tex. 90.)* Manifeſtum eſt autem ex multis locis ſcripturæ, Angelos in aſſumptis corporibus locutos fuiſſe. Ergo in corporibus aſſumptis exercent opera vitæ. [* lib. 2. de anim. text. 90. tom. 2.]

¶ 5. Præterea, Comedere eſt proprium opus animalis. Unde Dominus poſt reſurrectionem in argumentum reſumptæ vitæ cum diſcipulis manducavit, ut habetur Lucæ ult. Sed Angeli in aſſumptis corporibus apparentes comederunt; & Abraham eis cibos obtulit, quos tamen prius adoraverat, ut habetur Gen. 18. Ergo Angeli in aſſumptis corporibus exercent opera vitæ.

¶ 6. Præterea, Generare hominem eſt actus vitæ. Sed hoc competit Angelis in aſſumptis corporibus, Dicitur enim Gen. 6. *Poſtquam ingreſſi ſunt Filij Dei ad filias hominum, illæque genuerunt, iſti ſunt potentes à ſæculo, viri famoſi*. Ergo Angeli exercent opera vitæ in corporibus aſſumptis.

Sed contra, Corpora aſſumpta ab Angelis, non vivunt, ut ſuprà dictum eſt*. Ergo nec opera vitæ per ea exerceri poſſunt. [* artic. præced. arg. 3. prat. pud.]

Conclusio.

Angeli in corporibus aſſumptis opera quædam vitæ exercere valent: quoad id in quo communicant cum corporibus non vitalibus, non autem quoad illud quod proprium viventium eſt.

Respondeo dicendum, quod quædam opera viventium habent aliquid commune cum aliis operibus: Ut locutio, quæ eſt opus viventis; convenit cum aliis ſonis inanimatorum, inquantum eſt ſonus: & progreſſio, cùm aliis motibus, inquantum eſt motus. Quantum ergo ad id quod eſt commune utriſque operibus, poſſunt opera vitæ fieri ab Angelis per corpora aſſumpta; non autem quantum ad id quod eſt proprium viventium: quia ſecundum Philoſophum in lib. de ſom.* & vig. *cuius eſt potentia, eius eſt actio*; unde nihil poteſt habere opus vitæ quod non habeat vitam, quæ eſt potentiale principium talis actionis. [* cap. 1. ante med. tom. 1.]

Ad primum ergo dicendum, quòd ſicut non eſt contra veritatem quod in ſcriptura intelligibilia ſub figuris ſenſibilibus deſcribuntur, quia hoc non dicitur ad aſtruendum quod intelligibilia ſint ſenſibilia: ſed per figuras ſenſibilium proprietates intelligibilium ſecundum ſimilitudinem quandam dantur intelligi: ita non repugnat veritati ſanctorum Angelorum, quod per corpora ab eis aſſumpta videntur homines viventes, licet non ſint; non enim aſſumuntur, niſi ut per proprietates hominis & opera hominis, ſpirituales proprietates Angelorum, & eorum ſpiritualia opera deſignentur. Quod non ita congruè fieret, ſi veros homines aſſumerent, quia proprietates eorum ducerent in ipſos homines, non in Angelos.

Ad secundum dicendum, quòd *ſentire* eſt totaliter opus vitæ; unde nullo modo eſt dicendum, quod Angeli per organa aſſumptorum corporum ſentiant: nec tamen ſuperfluè ſunt formata; non enim ad hoc ſunt formata, ut per ea ſentiatur; ſed ad hoc ut per hujuſmodi organa virtutes ſpirituales Angelorum deſignentur; ſicut per oculum deſignatur virtus cognitiva Angeli, & per alia membra aliæ ejus virtutes, ut Dion.* dicit ult. cœl. Hierarch. [* cap. 15. inter principiū & medium.]

Ad tertium dicendum, quod motus qui eſt à motore conjuncto, eſt proprium opus vitæ; ſic autem non moventur corpora aſſumpta ab eis, quia Angeli non ſunt eorum formæ. Moventur tamen Angeli per accidens, motis huiuſmodi corporibus, cum ſint in eis ſicut motores in mobilibus, & ita ſunt hìc, quod non alibi. Quod de Deo dici non poteſt: Unde licet Deus non moveatur motis his in quibus eſt, quia ubique eſt: Angeli tamen moventur per accidens ad motum corporum aſſumptorum; non autem ad motum corporum cœleſtium, etiamſi ſint in eis ſicut motores in mobilibus, quia corpora cœleſtia non recedunt de loco ſecundum totum; nec determinatur ſpiritui moventi orbem locus ſecundum aliquam determinatam partem ſubſtantiæ orbis, quæ nunc eſt in oriente, nunc in occidente, ſed ſecundum determinatum ſitum: quia *ſemper eſt in oriente virtus movens*, ut dicitur in 8. Phyſic.* [* lib. 8. text. 8. tom. 2.]

Ad quartum dicendum, quòd Angeli propriè non loquuntur per corpora aſſumpta, ſed eſt aliquid ſimile locutioni, inquantum formant ſonos in aëre ſimiles vocibus humanis.

Ad quintum dicendum, quod nec etiam comedere, propriè loquendo, Angelis convenit, quia comeſtio importat ſumptionem cibi convertibilis in ſubſtantiam comedentis. Et quamvis in corpus Chriſti poſt reſurrectionem cibus non converteretur, ſed reſolveretur in præjacentem materiam: tamen Chriſtus habebat corpus talis naturæ, in quod poſſet cibus converti: Unde fuit vera comeſtio. Sed cibus aſſumptus ab Angelis neque convertebatur in corpus aſſumptum, neque corpus illud talis erat naturæ in quod poſſet alimentum converti. Unde non fuit vera comeſtio, ſed figurativa ſpiritualis comeſtionis. Et hoc eſt quod Angelus dicit Tobiæ 12. *Cùm eſſem vobiſcum, videbar quidem manducare & bibere; ſed ego potu inviſibili, & cibo utor*. Abraham autem obtulit eis cibos, exiſtimans eos homines eſſe; in quibus tamen Deum venerabatur, ſicut ſolet Deus eſſe in Prophetis, ut Auguſt.* dicit 16. de civitate Dei. (cap. 29.) [* l. 16. de civ. Dei cap. 29. à medio tom. 5.]

Ad sextum ergo dicendum, quòd ſicut Aug.† dicit 15. de civit. Dei (cap. 23.) *multi ſe expertos, vel ab expertis audiſſe confirmant Sylvanos & Faunos (quos vulgus incubos vocat) improbos ſæpe extitiſſe mulieribus, & earum expetiſſe atque peregiſſe concubitum. Unde hoc negare impudentia videtur*, Sed Angeli Dei ſancti nullo modo ſic labi ante diluvium potuerunt. Unde per filios Dei intelliguntur filii Seth, qui boni erant: Filias autem hominum nominat ſcriptura eas quæ natæ erant de ſtirpe Cain. Neque mirandum eſt quod de eis gigantes naſci potuerunt; neque enim omnes gigantes fuerunt, ſed multo plures ante diluvium quàm poſt. Si tamen ex coitu dæmonum aliqui interdum naſcuntur, hoc non eſt per ſemen ab eis deciſum, aut à corporibus aſſumptis; ſed per ſemen alicuius hominis ad hoc acceptum, utpote quod idem dæmon, qui eſt ſuccubus ad virum, fiat incubus ad mulierem, ſicut & aliarum rerum ſemina aſſumunt ad aliquarum rerum generationem (ut Auguſt.† dicit 3. de Trinit.) ut ſic ille qui naſcitur, non ſit filius dæmonis, ſed illius hominis cuius eſt ſemen acceptum. [† l. 15. de civ. Dei. c. 23. parum à principio tom. 5.] [* l. 3. de Trin. c. 8. & 9. a. 3.]

Quæstio LII.

De comparatione Angelorum ad loca, in tres articulos diviſa.

[1. d. 37. q. 3. a. 1. & 2. & 3. d. 6. a. 3. Et po q. 1. a. 19. & quodl. 1. q. 1.] Deinde quæritur de loco Angeli.

Et circa hoc quæruntur tria:

¶ Primò, utrum Angelus ſit in loco.

¶ Secundò, utrum poſſit eſſe in pluribus locis ſimul.

¶ Tertiò, utrum plures Angeli poſſint eſſe in eodem loco.

Articulus Primus.

Utrum Angelus ſit in loco.

Ad primum ſic proceditur. Videtur quòd Angelus non ſit in loco. Dicit enim * Boët. in lib. de Hebd. *communis animi conceptio apud ſapientes eſt, incorporalia in loco non eſſe*. Et Ariſt. in 4. Phyſic. † dicit. quòd *non omne quod eſt, eſt in loco: ſed mobile corpus*. Sed Angelus non eſt corpus (ut ſuprà oſtenſum eſt *.) Ergo Angelus non eſt in loco. [* Boet. in l. An omne quod eſt bonū ſit, circa princip.] [† lib. 4. Phyſic. text 45. & 57. tom. 2.] [* Q. 50. art. 2.]

¶ 2. Præterea, Locus eſt quantitas *poſitionem habens*: Omne ergo quod eſt in loco, habet aliquem ſitum: ſed habere ſitum non poteſt convenire Angelo; cùm ſubſtantia ſua ſit immunis à quantitate, cuius propria differentia eſt poſitionem habere. Ergo Angelus non eſt in loco.

¶ 3. Præterea, Eſſe in loco eſt menſurari loco, & contineri à loco, ut patet per Philoſophum in 4. Phyſ. (text. 110.) Sed Angelus non poteſt menſurari neque contineri à loco: quia continens eſt formalius contento, ſicut aër aqua: ut dicitur in 4. Phyſ. (text. 33. & 49.)* Ergo Angelus non eſt in loco. [† l. 4. text. 119.] [* l. b. 4. Phyſic. text. 35. & 49. tom. 2.]

Sed contra eſt, quòd in collecta dicitur †, *Angeli tui ſancti habitent in ea, qui nos in pace cuſtodiant*. [† In collecta quæ ſolet cantari in completorio.]

Conclusio.

Angelus non eſt in loco niſi ſecundum contactum virtualem, nec commenſuratur, nec continetur à loco.

Respondeo dicendum, quòd Angelo convenit eſſe in loco. Æquivocè tamen dicitur Angelus eſſe in loco & corpus: Corpus enim eſt in loco, per hoc quod applicatur loco ſecundum contactum dimenſivæ quantitatis, quæ quidem in Angelis non eſt,

Digitized by Google

eſt, ſed eſt in eis quantitas virtualis. Per applicationem igitur virtutis Angelicæ ad aliquem locum qualitercumque, dicitur Angelus eſſe in loco corporeo. Et ſecundum hoc patet quòd non oportet dicere quod Angelus commenſuretur loco, vel quod habeat ſitum in continuo; hoc enim convenit corpori locato, prout eſt quantum quantitate dimenſiva. Similiter etiam non oportet propter hoc, quòd contineatur à loco: nam ſubſtantia incorporea ſua virtute contingens rem corpoream, continet ipſam, & non continetur ab ea. Anima enim eſt in corpore ut continens, & non ut contenta. Et ſimiliter Angelus dicitur eſſe in loco corporeo, non ut contentum, ſed ut continens aliquo modo.

Et per hoc patet reſponſio ad object.

ARTICULUS II.

Vtrum Angelus poſſit eſſe in pluribus locis ſimul.

1.d.17. q.1 a.2. & 1 q.8 4. a 1.cor. & 4.d. 44.q.8 2. ar.1. q 2. 1.& po. q.1 ar. 29.1. AD SECUNDUM ſic proceditur. Videtur quòd Angelus poſſit eſſe in pluribus locis ſimul, Angelus enim non eſt minoris virtutis quàm anima: ſed anima eſt ſimul in pluribus locis, quia eſt tota in qualibet parte corporis, ut Auguſt. * dicit: Ergo Angelus poteſt eſſe in pluribus locis ſimul.

* l.6.de Trin. c.6. tom.3. ¶ 2. Præterea, Angelus eſt in corpore aſſumpto: & cum aſſumat corpus continuum, videtur quòd ſit in qualibet ejus parte. Sed ſecundum partes ejus conſiderantur diverſa loca. Ergo Angelus eſt ſimul in pluribus locis.

† lib.2. orthod. fid.c.3. ¶ 3. Præterea, Damaſc. † dicit, (lib.2.fid.orth.cap.3.) quòd *ubi Angelus operatur, ibi eſt*. Sed aliquando operatur ſimul in pluribus locis, ut patet de Angelo ſubvertente Sodomam. Ergo Angelus poſſet eſſe in pluribus locis ſimul.

Et l.1. cap.19. * lib.3. c.3.circa medium. SED CONTRA eſt, quod Damaſc. (ubi ſup.) * dicit quod Angeli *dum ſunt in cælo, non ſunt in terra.*

CONCLUSIO.

Cùm virtus Angeli finita ſit & particularis, Dei verò infinita: non ubique Angelus eſt, ſicut Deus, ſed in uno particulari loco diffinitivè.

RESPONDEO dicendum, quòd Angelus eſt virtutis & eſſentiæ finitæ. Divina autem virtus & eſſentia infinita eſt, & eſt univerſalis cauſa omnium; & ideo ſua virtute omnia contingit; & non ſolùm in pluribus locis eſt, ſed ubique. Virtus autem Angeli, quia finita eſt, non ſe extendit ad omnia, ſed ad aliquid unum determinatum. Oportet enim quicquid comparatur ad unam virtutem, ut unum aliquid comparari ad ipſam. Sicut igitur univerſum ens comparatur ut unum aliquid ad univerſalem Dei virtutem; ita & aliquod particulare ens comparatur ut aliquid unum ad Angeli virtutem. Unde cum Angelus ſit in loco per applicationem virtutis ſuæ ad locum: ſequitur quòd non ſit ubique, nec in pluribus locis, ſed in uno loco tantùm. Circa hoc tamen aliqui decepti ſunt. Quidam enim imaginationem tranſcendere non valentes, cogitaverunt indiviſibilitatem Angeli ad modum indiviſibilitatis puncti: Et ideo crediderunt quòd Angelus non poſſet eſſe niſi in loco punctali. Sed manifeſtè decepti ſunt: Nam punctum eſt *indiviſibile habens ſitum*; ſed Angelus eſt *indiviſibile*, extra genus quantitatis & ſitus exiſtens; unde non eſt neceſſe quod determinetur ei unus locus indiviſibilis ſecundum ſitum: ſed vel diviſibilis vel indiviſibilis, vel maior vel minor, ſecundum quod voluntariè applicat ſuam virtutem ad corpus maius, vel minus: Et ſic totum corpus, cui per ſuam virtutem applicatur, correſpondet eius unus locus. Nec tamen oportet quod ſi aliquis Angelus movet cœlum, quod ſit ubique. Primo quidem, quia non applicatur virtus ejus niſi ad id quod primò ab ipſo movetur: Una autem pars cæli eſt in qua primò eſt motus, ſcilicet pars Orientis. Unde etiam Philoſophus in Octavo Phyſicor. (ut ſup. qu.51.art.3.ad 3.) * virtutem motoris cælorum attribuit parti Orientis. Secundo, quia non ponitur à Philoſophis, quod una ſubſtantia ſeparata moveat omnes orbes immediatè; unde non oportet quod ſit ubique. Sic igitur patet quod eſſe in loco diverſimodè convenit corpori, & Angelo, & Deo. Nam corpus eſt in loco circumſcriptivè, quia commenſuratur loco: Angelus autem non circumſcriptivè, cùm non commenſuretur loco: ſed diffinitivè: quia ita eſt in uno loco, quod non in alio: Deus autem neque circumſcriptivè, neque diffinitivè: quia eſt ubique.

* lib.8. text.84. tom.3.

Et per hoc patet de facili reſponſio ad objecta, quia totum illud, cui immediatè applicatur virtus Angeli, reputatur ut unus locus eius, licèt non ſit continuum.

ARTICULUS III.

Vtrum plures Angeli poſſint ſimul eſſe in eodem loco.

1.d.17. q.3.ar.1. Et po. 3.ar.7. 11.& 4. 29.1. AD TERTIUM ſic proceditur. Videtur quòd plures Angeli poſſint ſimul eſſe in eodem loco. Plura enim corpora non poſſunt eſſe ſimul in eodem loco, quia replent locum: Sed Angeli non replent locum, quia ſolum corpus replet locum, ut non ſit vacuum; ut patet per Philoſophum in 4. Phyſic. (tex. 52.) † Ergo plures Angeli poſſunt eſſe in uno loco.

† lib.4. Phy.tex. 52.& 58.10.2 ¶ 2. Præterea, plus differt Angelus & corpus, quàm duo Angeli. Sed Angelus & corpus ſunt ſimul in eodem loco: quia nullus locus eſt, qui non ſit plenus ſenſibili corpore: ut probatur in 4. Phyſic. (tex. 58.) * Ergo multo magis duo Angeli poſſunt eſſe in eodem loco.

* lib.4. Phy. text. 58.10.2. † Aug. lib.6.de Tri.c.6. ¶ 3. Præterea, Anima eſt in qualibet parte corporis, ſecundum Aug. (lib.6.de Trin cap.6.) † ſed dæmones licèt non illabantur mentibus, illabuntur tamen interdum corporibus: Et ſic anima & dæmon ſunt in eodem loco. Ergo eadem ratione quæcunque aliæ ſpirituales ſubſtantiæ.

SED CONTRA, duæ animæ non ſunt in eodem corpore. Ergo pari ratione neque duo Angeli in eodem loco.

CONCLUSIO.

Cùm Angeli ſunt in loco ſecundum ſuam virtutem contingentem locum per modum continentis perfecti: impoſſibile eſt plures Angelos eſſe in eodem loco; ſed unus Angelus in uno tantum loco eſt.

RESPONDEO dicendum, quòd duo Angeli non ſunt ſimul in eodem loco: *Et ratio* huius eſt, quia impoſſibile eſt quod duæ cauſæ completæ ſint immediatè unius & einſdem rei. Quod patet in omni genere cauſarum. Una enim eſt forma proxima unius rei; & unum eſt proximum movens, licèt poſſint eſſe plures motores remoti. Nec habet inſtantiam de pluribus trahentibus navem: quia nullus eorum eſt perfectus motor, cùm virtus uniuſcuiuſque ſit inſufficiens ad movendum; ſed omnes ſimul ſunt in loco unius motoris, inquantum omnes virtutes eorum aggregantur ad unum motum faciendum. Unde cùm Angelus dicatur eſſe in loco, per hoc quod virtus ejus immediatè contingit locum, per modum continentis perfecti; ut dictum eſt *: non poteſt eſſe niſi unus Angelus in uno loco. * q.præced. art.1.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd plures Angelos eſſe in uno loco, non impeditur propter impletionem loci, ſed propter aliam cauſam, ut dictum eſt †. † In corp. art.

AD SECUNDUM dicendum, quòd Angelus & corpus non eodem modo ſunt in loco. Unde ratio non ſequitur.

AD TERTIUM dicendum, quòd nec etiam dæmon & anima comparantur ad corpus ſecundum eandem habitudinem cauſæ, cùm anima ſit forma, non autem dæmon. Unde ratio non ſequitur.

QUÆSTIO LIII.

De Motu locali Angelorum, in tres articulos diviſa.

CONſequenter conſiderandum eſt de motu locali Angelorum: Et Circa hoc quæruntur tria:

¶ Primò, utrum Angelus poſſit moveri localiter.

¶ Secundò, utrum moveatur de loco ad locum, pertranſeundo medium.

¶ Tertiò, utrum motus Angeli ſit in tempore, vel in inſtanti.

ARTICULUS PRIMUS.

Vtrum Angelus poſſit moveri localiter.

AD PRIMUM ſic proceditur. Videtur quòd Angelus non poſſit moveri localiter. Ut enim probat Philoſophus in 6. Phyſic. * *nullum impartibile movetur*, quia dum aliquid eſt in termino *à quo*, non movetur; nec etiam dum eſt in termino *ad quem*, ſed tunc mutatum eſt. Unde relinquitur, quòd omne quod movetur, dum movetur, partim eſt in termino *à quo*, & partim in termino *ad quem*. Sed Angelus eſt impartibilis. Ergo Angelus non poteſt moveri localiter. 1.d.17. q.4 ar.2. Et opuſc. 11.c.18. Et Mat. 1.c.1. * tex.32. & deinc. 86. a q. ad 90.

¶ 2. Præterea, Motus eſt *actus imperfecti*, ut dicitur in 3. Phyſic. † Sed Angelus beatus non eſt imperfectus. Ergo Angelus beatus non movetur localiter. † lib.1. Phyſic. tex.6. tom.2.

¶ 3. Præterea, Motus non eſt niſi propter indigentiam. Sed ſanctorum Angelorum nulla eſt indigentia. Ergo ſancti Angeli localiter non moventur.

SED CONTRA, ejuſdem rationis eſt Angelum beatum moveri, & animam beatam moveri; Sed neceſſe eſt dicere animam beatam localiter moveri; cùm ſit articulus fidei, quod Chriſtus ſecundum animam deſcendit ad inferos: Ergo Angelus beatus movetur localiter.

CONCLUSIO.

Sicut Angelus non eſt in loco ut contentum à loco, quemadmodum corpora ſed ut continens: ita nec in loco movetur motu continuo, niſi per accidens.

RESPONDEO dicendum, quòd Angelus beatus poteſt moveri localiter. Sed ſicut eſſe in loco æquivocè convenit corpori & Angelo: ita etiam & moveri ſecundum locum. Corpus enim eſt in loco, inquantum continetur ſub loco, & commenſuratur loco, unde oportet quòd etiam motus corporis ſecundum locum commenſuretur loco, & ſit ſecundum exigentiam ejus; Et inde eſt, quod ſecundum continuitatem magnitudinis eſt continuitas motus: & ſecundum *prius & poſterius* in magnitudine, eſt *prius & poſterius* in motu locali corporis, ut dicitur in 4. Phyſic. (text.99.) † Sed Angelus non eſt in loco ut commenſuratus & contentus, ſed magis ut continens: Unde non oportet quod motus Angeli in loco commenſuretur loco, nec quod ſit ſecundum exigentiam ejus, ut ſcilicet habeat continuitatem ex loco; ſed poteſt eſſe motus ejus continuus & non continuus. Quia enim Angelus non eſt in loco, niſi ſecundum contactum virtutis ut dictum eſt: † neceſſe eſt, quod motus Angeli in loco nihil aliud ſit quam diverſi contactus diverſorum locorum ſucceſſivè, & non ſimul: quia Angelus non poteſt ſimul eſſe in pluribus locis, ut ſuprà dictum eſt. † Huiuſmodi autem contactus non eſt neceſſarium eſſe continuos. Poteſt tamen in hujuſmodi contactibus continuitas quædam inveniri: quia ut dictum eſt *, nihil prohibet Angelo aſſignare locum diviſibilem per contactum ſuæ virtutis: ſicut corpori aſſignatur locus diviſibilis per contactum ſuæ magnitudinis. Unde ſicut corpus ſucceſſivè, & non ſimul, dimittit locum in quò prius erat: & ex hoc cauſatur continuitas in motu locali ejus: ita etiam Angelus poteſt dimittere ſucceſſivè locum diviſibilem in quo prius erat, & ſic motus ejus erit continuus. Et poteſt etiam totum locum ſimul

† lib.4. Phyſ.tex. 99.tom.2. † q.præc. art.1. † q.præc. art.2. * q.præc. art.2.

mul dimittere, & toti alteri loco ſimul ſe applicare, & ſic motus ejus non erit continuus.

Ad primum ergo dicendum, quòd illa ratio dupliciter deficit in propoſito. Primò quidem, quia demonſtratio Ariſt. procedit de indiviſibili ſecundum quantitatem, cui reſpondet de neceſſitate locus indiviſibilis. Quod non poteſt dici de Angelo. Secundò, quia demonſtratio Ariſt. procedit de motu continuo: Si enim motus non eſſet continuus, poſſet dici quod aliquid movetur dum eſt in termino *à quo*, & dum eſt in termino *ad quem*; quia ipſa ſucceſſio diverſorum *ubi* circa eandem rem, motus diceretur; unde in quocumque illorum *ubi* eſſet res illa, poſſet dici moveri. Sed continuitas motus hoc impedit, quia nullum continuum eſt in termino ſuo, ut patet, quia linea non eſt in puncto: Et ideo oportet quod illud quod movetur, non ſit totaliter in altero terminorum dum movetur, ſed partim in uno, & partim in altero. Secundum ergo quod motus Angeli non eſt continuus, demonſtratio Ariſtot. † non procedit in propoſito: ſed ſecundum quod motus Angeli ponitur continuus, ſic concedi poteſt quòd Angelus dum movetur, partim eſt in termino *à quo*, & partim in termino *ad quem*, ut tamen partialitas non referatur ad ſubſtantiam Angeli, ſed ad locum, quia in principio ſui motus continui Angelus eſt in toto loco diviſibili, à quo incipit moveri, ſed dum eſt in ipſo *moveri*, & in parte primi loci quem deſerit, & in parte ſecundi loci quem occupat. Et hoc quidem quod poſſit occupare partes duorum locorum competit Angelo ex hoc, quod poteſt occupare locum diviſibilem per applicationem ſuæ virtutis, ſicut corpus per applicationem magnitudinis: Unde ſequitur de corpore mobili ſecundum locum, quod ſit diviſibile ſecundum magnitudinem de Angelo autem, quod virtus ejus poſſit applicari alicui diviſibili.

† Quæſtio. 5.

Ad secundum dicendum, quòd motus exiſtentis in potentia eſt *actus imperfecti*: Sed motus qui eſt ſecundum applicationem virtutis, eſt exiſtentis in actu, quia virtus rei eſt ſecundum quod actu eſt.

Ad tertium dicendum, quod motus exiſtentis in potentia eſt propter indigentiam ſuam, ſed motus exiſtentis in actu non eſt propter indigentiam ſuam, ſed propter indigentiam alterius. Et hoc modo Angelus propter indigentiam noſtram localiter movetur, ſecundum illud Heb. 1. *Omnes ſunt adminiſtratorij Spiritus in miniſterium miſſi propter eos qui hæreditatem capiunt ſalutis.*

Articulus II.

Utrum Angelus tranſeat per medium.

1.d.37. q.4. ar.2. Et quod. 1.q.3. ar. 2. Et ver. q.1.a.13. 14.

Ad secundum ſic proceditur. Videtur quòd Angelus non tranſeat per medium. Omne enim quod pertranſit medium, prius pertranſit locum ſibi æqualem, quàm maiorem: Locus autem æqualis Angeli, qui eſt indiviſibilis, eſt locus punctalis. Si ergo Angelus in ſuo motu pertranſit medium, oportet quod ſuo motu numeret puncta infinita. Quod eſt impoſſibile.

¶ 2. Præterea, Angelus eſt ſimplicioris ſubſtantiæ, quàm anima noſtra. Sed anima noſtra ſua cogitatione poteſt tranſire de uno extremo in aliud, non pertranſeundo medium: poſſum enim cogitare Galliam, & poſtea Syriam, nihil cogitando de Italia, quæ eſt in medio. Ergo multò magis Angelus poteſt de uno extremo tranſire ad aliud, non per medium.

Sed contra eſt, ſi Angelus movetur de uno loco ad alium, quando eſt in termino *ad quem*, non movetur, ſed mutatus eſt. Sed ante omne mutatum *eſſe* præcedit *mutari*: Ergo alicubi exiſtens movebatur. Sed non movebatur, dum erat in termino *à quo*: Movebatur ergo dum erat in medio. Et ita oportet quod pertranſeat medium.

Conclusio.

Angelus, cùm movetur motu continuo, neceſſariò tranſit per media; motu verò non continuo poteſt non per omnia media pertranſire.

* ar. præced.

Respondeo dicendum, quòd ſicut ſuprà dictum eſt *, motus localis Angeli poteſt eſſe continuus, & non continuus. Si ergo ſit continuus; non poteſt Angelus moveri de uno extremo in alterum, quin tranſeat per medium; quia ut dicitur in 6. Phyſic. † *medium eſt in quod prius venit quod continuè mutatur, quàm in quod mutatur ultimum*: Ordo enim prioris & poſterioris in motu continuo eſt ſecundum ordinem prioris & poſterioris in magnitudine, ut dicitur in 4. Phyſic. (*text. 99.*) * Si autem motus Angeli non ſit continuus, poſſibile eſt quod pertranſeat de aliquo extremo in aliud, non pertranſito medio. Quod ſic patet, inter quælibet enim duo extrema loca, ſunt infinita loca media; ſive accipiantur loca diviſibilia, ſive indiviſibilia: Et de indiviſibilibus quidem manifeſtum eſt, quia inter quælibet duo puncta ſunt infinita puncta media, cum nulla duo puncta conſequantur ſe invicem ſine medio, ut in 6. Phyſic. * probatur, (tex. 1.) De locis autem diviſibilibus neceſſe eſt etiam hoc dicere. Et hoc demonſtratur ex motu continuo alicuius corporis. Corpus enim non movetur de loco ad locum niſi in tempore: In toto autem tempore menſurante motum corporis non eſt accipere duo *nunc*, in quibus corpus, quod movetur, non ſit in alio & alio loco; quia ſi in uno & eodem loco eſſet in duobus *nunc*, ſequeretur quod ibi quieſceret; cum nihil aliud ſit quieſcere, quàm in loco eodem eſſe *nunc* & prius. Cùm igitur inter primum *nunc* & ultimum temporis menſurantis motum, ſint infinita *nunc*: oportet quod inter primum locum à quo incipit moveri, & ultimum locum ad quem terminatur motus, ſint infinita loca. Et hoc ſic etiam ſenſibiliter apparet. Sit enim unum corpus unius palmi, & ſit via, per quam tranſit, duorum palmorum, manifeſtum eſt quod locus primus à quo incipit motus, eſt unius palmi, & locus ad quem terminatur motus, eſt alterius palmi: Manifeſtum eſt autem quòd quando incipit moveri, paulatim deſerit primum palmum, & ſubintrat ſecundum: Secundum ergo quod dividitur magnitudo palmi, ſecundum hoc multiplicantur loca media; quia quodlibet punctum ſignatum in magnitudine primi palmi, eſt principium unius loci, & punctum ſignatum in magnitudine alterius palmi eſt terminus ejuſdem. Unde, cum magnitudo ſit diviſibilis in infinitum, & puncta ſint etiam infinita in potentia in qualibet magnitudine: ſequitur quod inter quælibet duo loca ſint infinita loca media. Mobile autem infinitatem mediorum locorum non conſumit, niſi per continuitatem motus: quia ſicut loca media ſunt infinita in potentia, ita & in motu continuo eſt accipere infinita quædam in potentia. Si ergo motus non ſit continuus, omnes partes motus erunt numeratæ in actu. Si ergo mobile quodcunque moveatur motu non continuo; ſequitur quod vel non tranſeat omnia media, vel quod actu numeret media infinita. Quod eſt impoſſibile. Sic igitur ſecundum quod motus Angeli non eſt continuus, non pertranſit omnia media. Hoc autem, *ſcilicet moveri de extremo in extremum, & non per medium*, poteſt convenire Angelo, ſed non corpori: quia corpus menſuratur, & continetur ſub loco, unde oportet quod ſequatur leges loci in ſuo motu: Sed ſubſtantia Angeli non eſt ſubdita loco ut contenta, ſed eſt ſuperior eo ut continens: unde in poteſtate ejus eſt applicare ſe loco, prout vult, vel per medium, vel ſine medio.

† lib. 5. text. 22. & lib. 6. tex. 77.

* lib. 4. Phyſic. text. 99. tom. 4.

* lib. 6. Phyſic. à prin. lib. per 10. text. com. 2.

Ad primum ergo dicendum, quòd locus Angeli non accipitur ei æqualis ſecundum magnitudinem, ſed ſecundum contactum virtutis. Et ſic locus Angeli poteſt eſſe diviſibilis, & non ſemper punctalis. Sed tamen loca media etiam diviſibilia ſunt infinita, ut dictum eſt *, ſed conſumuntur per continuitatem motus, ut patet ex prædictis. * In cor. art.

Ad secundum dicendum, quòd dum Angelus movetur localiter, applicatur ejus eſſentia diverſis locis; animæ autem eſſentia non applicatur rebus quas cogitat, ſed potiùs res cogitatæ ſunt in ipſa. Et ideo non eſt ſimile.

Ad tertium dicendum, quòd in motu continuo *mutatum eſſe* non eſt pars *moveri*, ſed terminus: unde oportet quod *moveri* ſit ante *mutatum eſſe*; & ideo oportet quod talis motus ſit per medium. Sed in motu non continuo *mutatum eſſe* eſt pars, ſicut unitas eſt pars numeri: Unde ſucceſſio diverſorum locorum, etiam ſine medio conſtituit talem motum.

Articulus III.

Utrum motus Angeli ſit in inſtanti.

Ad tertium ſic proceditur. Videtur quòd motus Angeli ſit in inſtanti. Quanto enim virtus motoris fuerit fortior, & mobile minus reſiſtens motori: tanto motus eſt velocior. Sed virtus Angeli moventis ſeipſum improportionabiliter excedit virtutem moventis aliquod corpus. Proportio autem velocitatum eſt ſecundum minoritatem temporis. Omne autem tempus omni tempori proportionabile eſt. Si igitur aliquod corpus movetur in tempore: Angelus movetur in inſtanti.

1.d.37. q.4. art.3. & 4. diſ. 44. q.2. ar.3. q.3. Et quodl. 1. q.3 a. 2. Et quodl. 9. q.4. a. 3. Et quodl. 11. art. 4.

¶ 2. Præterea, Motus Angeli ſimplicior eſt quàm aliqua mutatio corporalis: ſed aliqua mutatio corporalis eſt in inſtanti, ut illuminatio, tum quia non illuminatur aliquid ſucceſſivè, ſicut calefit ſucceſſivè; tum quia radius non prius pertingit ad propinquum quàm ad remotum. Ergo multò magis motus Angeli eſt in inſtanti.

¶ 3. Præterea: Si Angelus movetur in tempore de loco ad locum, manifeſtum eſt quod in ultimo inſtanti illius temporis eſt in termino *ad quem*: in toto autem tempore præcedenti, aut eſt in loco immediatè præcedenti, qui accipitur ut terminus *à quo*, aut partim in uno & partim in alio. Si autem partim in uno & partim in alio, ſequitur quòd ſit partibilis, quod eſt impoſſibile: ergo in toto tempore præcedenti eſt in termino *à quo*: ergo quieſcit ibi, cùm quieſcere ſit in eodem eſſe nunc & prius, ut dictum eſt †. Et ſic ſequitur quòd non moveatur niſi in ultimo inſtanti temporis. † Art. præced.

Sed contra, In omni mutatione eſt *prius & poſterius*: Sed *prius & poſterius* motus numeratur ſecundum tempus: Ergo omnis motus eſt in tempore, etiam motus Angeli; cum in eo ſit *prius & poſterius*.

Conclusio.

Cùm Angelus propriè moveatur motu continuo, vel non continuo: non in inſtanti, ſed in tempore ipſum moveri neceſſe eſt.

Respondeo dicendum, quod quidam dixerunt motum localem Angeli eſſe in inſtanti. Dicebant enim quòd cum Angelus movetur de uno loco ad alium; in toto tempore præcedenti Angelus eſt in termino à quo; in ultimo autem inſtanti illius temporis eſt in termino *ad quem*: Nec oportet eſſe aliquod medium inter duos terminos, ſicut non eſt aliquod medium inter tempus & terminum temporis. Inter duo autem *nunc* temporis, eſt medium tempus. Unde dicunt quod non eſt dare ultimum *nunc* in quo fuit in termino *à quo*; ſicut in illuminatione, & in generatione ſubſtantiali ignis, non eſt dare ultimum inſtans, in quo aër fuit tenebroſus, vel in quo materia fuit ſub privatione formæ ignis: ſed eſt dare ultimum tempus; ita quod in termino illius temporis eſt vel lumen in aëre; vel forma ignis in materia: & ſic illuminatio & generatio ſubſtantialis dicuntur motus inſtantanei. Sed hoc non habet locum in propoſito: quod ſic

Digitized by Google

ſic oſtenditur. De ratione enim quietis eſt, quod quieſcens non aliter ſe habeat nunc & prius: Et ideo in quolibet *nunc* temporis menſurantis quietem quieſcens eſt in eodem *ubi*, in primo, & in medio, & in ultimo. Sed de ratione motus eſt, quod id quod movetur, aliter ſe habeat nunc & prius. Et ideo in quolibet *nunc* temporis menſurantis motum, mobile ſe habet in alia & alia diſpoſitione; unde oportet quod in ultimo *nunc* habeat formam quam prius non habebat, & ſic patet, quod quieſcere in toto tempore in aliquo, puta in albedine, eſt eſſe in illo quolibet inſtanti illius temporis. Unde non eſt poſſibile, ut aliquid in toto tempore præcedente quieſcat in uno termino, & poſtea in ultimo inſtanti illius temporis ſit in alio termino: Sed hoc eſt poſſibile in motu: quia moveri in toto aliquo tempore, eſt non eſſe in eadem poſitione, in quolibet inſtanti illius temporis. Igitur omnes hujuſmodi mutationes inſtantaneæ ſunt termini motus continui: ſicut generatio eſt terminus alterationis materiæ; & illuminatio terminus motus localis corporis illuminantis: motus autem localis Angeli non eſt terminus alicuius alterius motus continui, ſed eſt per ſeipſum, à nullo alio motu dependens: Unde impoſſibile eſt dicere quod in toto tempore ſit in aliquo loco, & in ultimo *nunc* ſit in alio loco; ſed oportet aſſignare *nunc*, in quo ultimo fuit in loco præcedenti. Ubi autem ſunt multa *nunc* ſibi ſuccedentia, ibi de neceſſitate eſt tempus, cùm tempus nihil aliud ſit quam numeratio prioris & poſterioris in motu. Unde relinquitur quod motus Angeli ſit in tempore: In continuo quidem tempore, ſi ſit motus ejus continuus; in non continuò autem ſi motus ſit non continuus. Utroque enim modo contingit eſſe motum Angeli, ut dictum eſt. † Continuitas enim temporis eſt ex continuitate motus, ut dicitur in 4. Phyſic. (tex. 99.) Sed iſtud tempus ſive ſit tempus continuum, ſive non; non eſt idem cùm tempore quod menſurat motum cæli, & quo menſurantur omnia corporalia, quæ habent mutabilitatem ex motu cæli: Motus enim Angeli non dependet ex motu cæli.

† Art. 1. hujus q. • lib. 4. Phyſic. tex. 99. tom. 2.

Ad primum ergo dicendum, quòd ſi tempus motus Angeli non ſit continuum, ſed ſucceſſio quædam ipſorum *nunc*; non habebit proportionem ad tempus quod menſurat motum corporalium, quod eſt continuum: cum non ſit ejuſdem rationis. Si verò ſit continuum, eſt quidem proportionabile, non propter proportionem moventis, & mobilis, ſed propter proportionem magnitudinum in quibus eſt motus. Et præterea velocitas motus Angeli non eſt ſecundum quantitatem ſuæ virtutis, ſed ſecundum determinationem ſuæ voluntatis.

Ad secundum dicendum, quòd illuminatio eſt terminus motus; & eſt alteratio, non motus localis: ut intelligatur lumen moveri prius ad propinquum quam ad remotum. Motus autem Angeli eſt localis, & non eſt terminus motus. Unde non eſt ſimile.

Ad tertium dicendum, quòd objectio illa procedit de tempore continuo: Tempus autem motus Angeli poteſt eſſe non continuum: Et ſic Angelus in uno inſtanti poteſt eſſe in uno loco, & in alio inſtanti in alio loco, nullo tempore intermedio exiſtente. Si autem tempus motus Angeli ſit continuum, Angelus in toto tempore præcedenti ultimum nunc, variatur per infinita loca, ut prius expoſitum eſt *. Eſt tamen partim in uno locorum continuorum & partim in alio: non quod ſubſtantia illius ſit partibilis, ſed quia virtus ſua applicatur ad partem primi loci, & ad partem ſecũdi, ut etiam ſupra dictũ eſt *.

* Artic. præced.

* Art. 1. hujus q.

QUÆSTIO LIV.

De cognitione Angelorum, in quinque articulos diviſa.

Conſideratis his, quæ ad ſubſtantiam Angeli pertinent, procedendum eſt ad cognitionem ipſius. Hæc autem conſideratio erit quadripartita. Nam primò conſiderandum eſt de his quæ pertinent ad virtutem cognoſcitivam Angeli. Secundò, de his quæ pertinent ad medium cognoſcendi ipſius. Tertiò, de his, quæ ab eo cognoſcuntur. Quartò, de modo cognitionis ipſorum.

Circa primum quæruntur quinque:

¶ Primò, utrum *intelligere* Angeli ſit ſua ſubſtantia.
¶ Secundò, utrum ejus *eſſe* ſit ſuum *intelligere*.
¶ Tertiò, utrum ejus ſubſtantia ſit ſua virtus intellectiva.
¶ Quartò, utrum in Angelis ſit intellectus agens & poſſibilis.
¶ Quintò, utrum in eis ſit aliqua alia potentia cognoſcitiva, quàm intellectus.

Articulus Primus.

Utrum intelligere *Angeli ſit ejus ſubſtantia.*

Ad primum ſic proceditur. Videtur quòd *intelligere* Angeli ſit ejus ſubſtantia. Angelus enim eſt ſublimior & ſimplicior quàm intellectus agens animæ. Sed ſubſtantia intellectus agentis eſt ſua actio, ut patet in 3. de Anima per Ariſtot. * & ejus Com. (text. 19.) Ergo multo fortiùs ſubſtantia Angeli eſt ſua actio, quæ eſt *intelligere*.

2. d. 2. q. 1. art. 1. co. & ... & 2. cõt. c. 25. & quodl. 2. ar. 1. q. 4. & op. 30. lect. 7. & 9. • text. 19. † text. 19. • lib. 2. text 17. tom. 2.

¶ 2. Præterea, Philoſophus dicit in 12. Metaph. † quod *actio intellectus eſt vita*: ſed cùm vivere ſit eſſe viventibus, ut dicitur in 2. de anima *, videtur quòd vita ſit eſſentia: Ergo actio intellectus eſt eſſentia intelligentis Angeli.

¶ 3. Præterea, Si extrema ſunt unum, medium non differt ab eis, quia extremum magis diſtat ab extremo, quàm medium. Sed in Angelo idem eſt intellectus & intellectum ad minus inquantum intelligit eſſentiam ſuam. Ergo *intelligere* quod cadit medium inter intellectum & rem intellectam, eſt idem cum ſubſtantia Angeli intelligentis.

Sed contra, Plus differt actio rei à ſubſtantia ejus, quàm ipſum *eſſe* ejus: ſed nullius creati ſuum *eſſe* eſt ſua ſubſtantia. Hoc enim ſolius Dei proprium eſt, ut ex ſuperioribus patet (qu. 3. a. 4. & q. 44. a. 1.) * Ergo neque Angeli, neque alterius creaturæ ſua actio eſt ejus ſubſtantia.

* q. 3. ar. 4. & qu. 44. art. 1.

Conclusio.

Cùm ſolus Deus actus purus exiſtens, ſit ſuum intelligere, *nulla cujuſvis creaturæ actio eſt idem quod ſubſtantia ejus: nec etiam ipſum* intelligere *Angelorum idem eſt ſubſtantia ipſorum.*

Respondeo dicendum, quòd impoſſibile eſt quod actio Angeli vel cujuſcunque alterius creaturæ ſit ejus ſubſtantia. Actio enim eſt propriè actualitas virtutis; ſicut *eſſe* eſt actualitas ſubſtantiæ, vel eſſentiæ: Impoſſibile eſt autem quòd aliquid, quod non eſt purus actus, ſed aliquid habet de potentia admixtum, ſit ſua actualitas: quia actualitas potentialitati repugnat. Solus autem Deus eſt actus purus; Unde in ſolo Deo ſua ſubſtantia eſt ſuum *eſſe*, & ſuum *agere*. Et præterea; ſi intelligere Angeli eſſet ſua ſubſtantia; oporteret quòd *intelligere* Angeli eſſet ſubſiſtens. *Intelligere* autem ſubſiſtens non poteſt eſſe niſi unum: ſicut nec aliquod abſtractum ſubſiſtens: Unde unius Angeli ſubſtantia non diſtingueretur, neque à ſubſtantia Dei, quæ eſt ipſum *intelligere* ſubſiſtens, neque à ſubſtantia alterius Angeli. Si etiam Angelus ipſe eſſet ſuum *intelligere*, non poſſent eſſe gradus in intelligendo perfectiùs & minus perfectè; cum hoc contingat propter diverſam participationem ipſius *intelligere*.

Ad primum ergo dicendum, quòd cùm dicitur quòd intellectus agens eſt ſua actio, eſt prædicatio non per eſſentiam, ſed per concomitantiam, quia cùm ſit in actu ejus ſubſtantia, ſtatim quantum eſt in ſe, concomitatur ipſam actio. Quod non eſt de intellectu poſſibili, qui non habet actiones, niſi poſtquam fuerit factus in actu.

Ad secundum dicendum, quod vita non hoc modo ſe habet ad *vivere*, ſicut eſſentia ad *eſſe*, ſed ſicut curſus ad *currere*, quorum unum ſignificat actum in abſtracto, aliud in concreto; Unde non ſequitur, ſi *vivere* ſit *eſſe*, quòd vita ſit eſſentia. Quamvis etiam quandoque vita pro eſſentia ponatur: ſecundum quod Auguſt. * dicit in lib. de Trinit. (cap. 4. & lib. 10. cap. 11.) quòd *memoria & intelligentia & voluntas ſunt una eſſentia, una vita*: ſed ſic non accipitur à Philoſopho, cum dicit, quòd *actus intellectus eſt vita*.

* lib. 10. de Trin. c. 11. ante medium tom. 3. Et 9. de Trin. c. 4.

Ad tertium dicendum, quòd actio quæ tranſit in aliquid extrinſecum eſt realiter media inter agens & ſubjectum recipiens actionem: Sed actio quæ manet in agente, non eſt realiter medium inter agens & objectum, ſed ſecundum modum ſignificandi tantum; Realiter verò conſequitur unionem objecti cum agente, ex hoc enim quòd intellectum ſit unum cum intelligente, conſequitur intelligere quaſi quidam effectus differens ab utroque.

Articulus II.

Utrum intelligere *Angeli ſit ejus* eſſe.

Ad secundum ſic proceditur. Videtur quòd *intelligere* Angeli ſit ejus *eſſe*. Vivere enim viventibus eſt *eſſe*, ut dicitur in ſecundo de anima (text. 37.) * Sed *intelligere* eſt quoddam *vivere*, ut in eodem dicitur (text. 13.) † Ergo *intelligere* Angeli eſt ejus *eſſe*.

4. cont. c. 11. co. 1. & 2. Et pot. q. 10. ar. 1. 5. • tex. 37. tom. 2. † lib. 2. de anima, text. 13. tom. 2.

¶ 2. Præterea, Sicut ſe habet cauſa ad cauſam, ita effectus ad effectum. Sed forma per quam Angelus eſt, eſt eadem cum forma per quam intelligit, ad minus, ſeipſum. Ergo ejus *intelligere* eſt idem cum ſuo *eſſe*.

Sed contra, *Intelligere* Angeli eſt motus ejus, ut patet per Dionyſium * 4. cap. de div. nom. Sed *eſſe* non eſt motus. Ergo *eſſe* Angeli non eſt *intelligere* ejus.

* cap. 4. part. 1. à medio.

Conclusio.

Cùm ſolius Dei eſſe *ſit ſimpliciter infinitum, actio verò cujuſvis creatæ ſubſtantiæ finita aliquo pacto ſit, Angeli actionem ab ipſo ſuo* eſſe *diverſam affirmare neceſſe eſt, ſicut cujuſlibet creaturæ operatio diſtinguitur ab* eſſe.

Respondeo dicendum, quòd actio Angeli non eſt ejus *eſſe*, neque actio alicujus creaturæ. Duplex enim eſt actionis genus, ut dicitur 9. Metaphyſicorum (text. 16.) * Una ſcilicet quæ tranſit in aliquid exterius, inferens ei paſſionem; ſicut urere & ſecare. Alia verò actio eſt quæ non tranſit in rem exteriorem, ſed manet in ipſo agente: ſicut ſentire, intelligere & velle: Per hujuſmodi enim actionem non immutatur aliquid extrinſecum, ſed totum in ipſo agente agitur. De prima ergo actione manifeſtum eſt quod non poteſt eſſe ipſum *eſſe* agentis: Nam *eſſe* agentis ſignificatur intra ipſum; actio autem talis eſt effluxus in paſſum ab agente. Secunda autem actio de ſui ratione habet infinitatem vel ſimpliciter, vel ſecundum quid: Simpliciter quidem, ſicut *intelligere*, cujus objectum eſt verum; & velle, cujus objectum eſt bonum, quorum utrumque convertitur cum ente: & ita *intelligere* & *velle*, quantum eſt de ſe, habent ſe ad omnia, & utrumque recipit ſpeciem ab objecto. Secundum quid autem infinitum eſt *ſentire*, quod ſe habet ad omnia ſenſibilia, ſicut viſus ad omnia viſibilia. *Eſſe* autem cujuſlibet creaturæ eſt determinatum ad unum ſecundum genus & ſpeciem. Solius autem Dei *eſſe* eſt ſimpliciter infinitum, in ſe omnia comprehendens, ut dicit Dionyſ. 4. cap. * de divin. nomin. Unde ſolum *eſſe* divinum eſt ſuum *intelligere*, & ſuum *velle*.

* lib. 9. Metaph. text. 16. tom. 3.

* cap. 4. part. 1. parũ ante med.

Ad primum ergo dicendum, quòd *vivere* quandoque ſumitur pro ipſo *eſſe* viventis, quandoque verò pro operatione vitæ, id eſt, per quam demonſtratur aliquid eſſe vivens: Et hoc modo Philoſophus dicit, quòd *intelligere eſt vivere quoddam*. Ibi

Digitized by Google

enim diſtinguit diverſos gradus viventium ſecundum diverſa opera vitæ.

Ad secundum dicendum, quòd ipſa eſſentia Angeli eſt ratio totius ſui *eſſe*, non autem eſt ratio totius ſui *intelligere*, quia non omnia intelligere poteſt per ſuam eſſentiam. Et ideo ſecundum propriam rationem, inquantum eſt talis eſſentia, comparatur ad ipſum *eſſe* Angeli, ſed ad ejus *intelligere* comparatur ſecundum rationem univerſalioris objecti, ſcilicet *veri* vel *entis*. Et ſic patet quod licèt ſit eadem forma, non tamen ſecundum eandem rationem eſt principium eſſendi & intelligendi. Et propter hoc non ſequitur quod in Angelo ſit idem *eſſe* & *intelligere*.

Articulus III.

Utrum potentia intellectiva Angeli, ſit ejus eſſentia.

Infrà q. 77. a. 1. c. & q. 79. ar. 1. † c. 7. & 9. de div. no. & c. 12 cal. Hierar. * Ante med. lib. de Trin. q. 50. a. 1. & 2. * lib 12. confeſſ. c. 7 in fin. tom. 1. † c. 11. circa medium illius.

Ad tertium ſic proceditur. Videtur quòd virtus vel potentia intellectiva in Angelo non ſit aliud quàm ſua eſſentia. Mens enim & intellectus nominant potentiam intellectivam: Sed Dion. † in pluribus locis ſuorum librorum nominat ipſos Angelos *intellectus* & *mentes*. Ergo Angelus eſt ſua potentia intellectiva.

¶ 2. Præterea, Si potentia intellectiva in Angelo eſt aliquid præter ejus eſſentiam, oportet quod ſit accidens: Hoc enim dicimus eſſe accidens alicuius quod eſt præter ejus eſſentiam. Sed *forma ſimplex ſubjectum eſſe non poteſt*, ut Boëtius dicit in lib. * De Trinit. Ergo Angelus non eſt forma ſimplex, quod eſt contra præmiſſa. (qu. 50. a. 1. & 2.)

¶ 3. Præterea, Aug. dicit 12. Confeſ.* quòd Deus fecit Angelicam naturam *prope ſe*, materiam autem primam *prope nihil*. Ex quo videtur quòd Angelus ſit ſimplicior quàm materia prima, utpote Deo propinquior. Sed materia prima eſt ſua potentia. Ergo multo magis Angelus eſt ſua potentia intellectiva.

Sed contra eſt, quòd Dion. dicit 11. cap. † Angelicæ Hier. quod *Angeli dividuntur in ſubſtantiam, virtutem, & operationem*: ergo aliud eſt in eis *ſubſtantia*, & aliud *virtus*, & aliud *operatio*.

Concluſio.

Cùm eſſe cuiuſlibet creaturæ diſtinctum ſit ab ipſa ſua operatione, omnis quoque creata ſubſtantia potentiam ab eſſentia diſtinctam eſſe neceſſe eſt.

Reſpondeo dicendum, quòd nec in Angelo, nec in aliqua creatura virtus vel potentia operativa eſt idem quod ſua eſſentia. Quod ſic patet. Cùm enim potentia dicatur ad actum, oportet quod ſecundum diverſitatem actuum ſit diverſitas potentiarum. Propter quod dicitur, quod proprius actus reſpondet propriæ potentiæ. In omni autem creato eſſentia differt à ſuo *eſſe*, & comparatur ad ipſum ſicut potentia ad actum, ut ex ſupra dictis * patet. Actus autem ad quem comparatur potentia operativa, eſt operatio. In Angelo autem non eſt idem *intelligere* & *eſſe*, nec aliqua alia operatio, aut in ipſo, aut in quocumque alio creato eſt idem quod ejus *eſſe*: unde eſſentia Angeli non eſt ejus potentia intellectiva, nec alicuius creati eſſentia eſt ejus operativa potentia.

* art. 1. & 2. præc. & q. 3. art. 4.

Ad primum ergo dicendum, quòd Angelus dicitur *intellectus* & *mens*, quia tota ejus cognitio eſt intellectualis: Cognitio autem animæ partim eſt intellectualis, & partim ſenſitiva.

Ad secundum dicendum, quòd forma ſimplex quæ eſt actus purus, nullius accidentis poteſt eſſe ſubjectum: quia ſubjectum comparatur ad accidens, ut potentia ad actum. Et hujuſmodi eſt ſolus Deus. Et de tali forma loquitur ibi Boet. Forma autem ſimplex quæ non eſt ſuum *eſſe*, ſed comparatur ad ipſum ut potentia ad actum: poteſt eſſe ſubjectum accidentis, & præcipuè ejus quod conſequitur ſpeciem; hujuſmodi enim accidens pertinet ad formam. Accidens verò quod eſt individui non conſequens totam ſpeciem, conſequitur materiam, quæ eſt individuationis principium. Et talis forma ſimplex eſt Angelus.

Ad tertium dicendum, quòd potentia materiæ eſt ad ipſum *eſſe* ſubſtantiale, & non potentia operativa, ſed ad *eſſe* accidentale. Unde non eſt ſimile.

Articulus IV.

Utrum in Angelo ſit intellectus agens & poſſibilis.

2 cont. g. 96 ſratione 6. * l. 3. de ani. text. 17. to. 2.

Ad quartum ſic proceditur. Videtur quòd in Angelo ſit intellectus agens & poſſibilis. Dicit enim Philoſophus in 3. de anima (text. 17.) * quod ſicut in omni natura eſt aliquid *quo eſt omnia fieri*, & aliquid *quo eſt omnia facere*, ita etiam in anima. Sed Angelus eſt natura quædam. Ergo in eo eſt intellectus agens & poſſibilis.

¶ 2. Præterea, Recipere eſt proprium intellectus poſſibilis: illuminare autem eſt proprium intellectus agentis: ut patet in 3. de anima: Sed Angelus recipit illuminationem à ſuperiori, & illuminat inferiorem. Ergo in eo eſt intellectus agens & poſſibilis.

* l. 3. de ani. text. 3. 1. & 18. to. 2.

Sed contra eſt, quod in nobis intellectus agens & poſſibilis eſt per comparationem ad Phantaſmata: Quæ quidem comparantur ad intellectum poſſibilem, ut colores ad viſum, ad intellectum autem agentem, ut colores ad lumen, ut patet ex 3. de anima (text. 18.) * Sed hoc non eſt in Angelo: Ergo in Angelo non eſt intellectus agens & poſſibilis.

* l. 3. de ani. text. 18. to. 2.

Concluſio.

Cùm non ſint Angeli in potentia quandoque ad ſua intelligibilia, ſed in actu, quæ ex ſe ſunt ab ipſis primò intelligibilia; nullum in illis intellectum agentem, vel poſſibilem ponere oportet, niſi æquivocè.

Reſpondeo dicendum, quòd neceſſitas ponendi intellectum poſſibilem in nobis, fuit propter hoc quod nos invenimur quandoque intelligentes in potentia & non in actu: Unde oportet eſſe quandam virtutem quæ ſit in potentia ad intelligibilia, ante ipſum *intelligere*; ſed reducitur in actum eorum, cùm fit ſciens; & ulterius, cùm fit conſiderans. Et hæc virtus vocatur *intellectus poſſibilis*. Neceſſitas autem ponendi intellectum agentem, fuit quia naturæ materialium, quas non intelligimus, non ſubſiſtunt extra animam immateriales & intelligibiles in actu; ſed ſunt ſolum intelligibiles in potentia, extra animam exiſtentes. Et ideo oportuit eſſe aliquam virtutem quæ faceret illas naturas intelligibiles actu. Et hæc virtus dicitur *intellectus agens* in nobis. Utraque autem neceſſitas deeſt in Angelis, quia neque ſunt quandoque intelligentes in potentia tantùm, reſpectu eorum quæ naturaliter intelligunt; neque intelligibilia eorum ſunt intelligibilia in potentia, ſed in actu: Intelligunt enim primò & principaliter res immateriales, ut infrà patebit. † Et ideo non poteſt in eis eſſe *intellectus agens* & *poſſibilis* niſi æquivocè. † q. 84. art. 2.

Ad primum ergo dicendum, quòd Philoſophus intelligit illa duo eſſe in omni natura in qua contingit eſſe *generari* vel *fieri*; ut ipſa verba demonſtrant. In Angelo autem non generatur ſcientia, ſed naturaliter adeſt. Unde non oportet ponere in eo *agens* & *poſſibile*.

Ad secundum dicendum, quòd intellectus agentis eſt illuminare, non quidem alium intelligentem, ſed intelligibilia in potentia, inquantum per abſtractionem facit ea intelligibilia actu. Ad intellectum autem poſſibilem pertinet eſſe in potentia reſpectu naturalium cognoſcibilium, & quandoque fieri in actu. Unde quòd Angelus illuminat Angelum, non pertinet ad rationem intellectus agentis: Neque ad rationem intellectus poſſibilis pertinet quod illuminatur, de ſupernaturalibus myſteriis, ad quæ cognoſcenda quandoque eſt in potentia. Si quis autem velit hæc vocare *intellectum agentem* & *poſſibilem*, æquivocè dicet; nec de nominibus eſt curandum.

Articulus V.

Utrum in Angelis ſit ſola intellectiva cognitio.

Ad quintum ſic proceditur. Videtur quòd in Angelis non ſit ſola intellectiva cognitio. Dicit enim Aug. * octavo de Civitate Dei, (cap. 3.) quod *in Angelis eſt vita quæ intelligit & ſentit*. Ergo in eis eſt potentia ſenſitiva. 1. q. 79. ar. 4. 3. & mal. quodl. 16. ar. 1. 14.

¶ 2. Præterea, Iſidorus † dicit quod *Angeli multa noverunt per experientiam*: experientia autem fit ex multis memoriis, ut dicitur in primo Metaph. (cap. 1.) * Ergo in eis eſt etiam memorativa potentia. * l. 8. c. 3. 6. paulo à princ. tom. 5.

¶ 3. Præterea, Dion. † dicit quarto cap. de div. nomin. quod *in dæmonibus eſt Phantaſia proterva*. Phantaſia autem ad vim imaginativam pertinet. Ergo in dæmonibus eſt vis imaginativa: Et eadem ratione in Angelis; quia ſunt ejuſdem naturæ. † Iſid. l. 1. de ſummo bono, cap. 12. à medio. * lib. 1. Metaph. non remotè à princip. lib. 10. 3. † parte 4. parum à med.

Sed contra, eſt quòd Greg. * dicit in Homil. de aſcenſione, (vel 29. in Evang.) quòd *homo ſentit cum pecoribus, & intelligit cum Angelis*. * Hom. 19. in Evang. non longè à principio illius.

Concluſio.

Cùm Angeli ſunt immateriales à corpore penitus abſtracti, ac non habeant corpora naturaliter ſibi unita: in eis ſolum intellectus & voluntas ex potentiis cognoſcitivis dicitur, ac ex hoc vocantur intellectus & mentes.

Reſpondeo dicendum, quòd in anima noſtra ſunt quædam vires, quarum operationes per organa corporea exercentur, & hujuſmodi vires ſunt actus quarundam partium corporis: ſicut viſus eſt in oculo, & auditus in aure. Quædam verò vires animæ noſtræ ſunt quarum operationes per organa corporea non exercentur, ut intellectus & voluntas, & hujuſmodi non ſunt in actus aliquarum partium corporis. Angeli autem non habent corpora ſibi naturaliter unita, ut ex ſupradictis patet: † unde de viribus animæ non poſſunt eis competere niſi intellectus & voluntas. Et hoc etiam Commentator dicit duodecimo Metaphyſicorum, quòd *ſubſtantiæ ſeparatæ dividuntur in intellectum & voluntatem*. Et hoc convenit ordini univerſi, ut ſuprema creatura intellectualis ſit totaliter intellectiva, & non ſecundum partem, ut anima noſtra. Et propter hoc etiam Angeli vocantur *intellectus* & *mentes*, ut ſuprà dictum * eſt (art. 3.) Ad ea verò, quæ in contrarium obiiciuntur, poteſt dupliciter reſponderi. Uno modo quod auctoritates illæ loquuntur ſecundum opinionem illorum qui poſuerunt Angelos & dæmones habere corpora naturaliter ſibi unita. Qua opinione frequenter Aug. † in libris ſuis utitur, licèt eam aſſerere non intendat. Unde dicit 21. de Civit. Dei, * quod *ſuper hac inquiſitione non eſt multum laborandum*. Alio modo poteſt dici quod auctoritates illæ & conſimiles ſunt intelligendæ per quandam ſimilitudinem: quia cùm ſenſus certam apprehenſionem habeat de proprio ſenſibili; eſt in uſu loquentium, ut etiam ſecundum certam apprehenſionem intellectus, aliquid ſentire dicamus: unde etiam *ſententia* nominatur. Experientia verò Angelis attribui poteſt per ſimilitudinem cognitorum, & non per ſimilitudinem virtutis cognoſcitivæ: Eſt enim in nobis experientia, dum ſingularia per ſenſum cognoſcimus; Angeli autem ſingularia cognoſcunt, ut infra patebit (q. 57.) † ſed non per ſenſum. Sed tamen memoria in Angelis poteſt poni, ſecundū quod ab Aug. (lib. 10. de Trin. cap. 11.) * ponitur in mente; licet non poſſit eis competere ſecundum quod ponitur pars animæ ſenſitivæ. Similiter dicendum quod *Phantaſia proterva* attribuitur dæmonibus ex eo quod habent falſam practicam exiſtimationem de vero bono: Deceptio autem in nobis propriè fit ſecundum Phantaſiam, per quam interdum ſimilitudinibus rerū inhæremus, ſicut in rebus ipſis, ut patet in dormiētibus & amētibus.

† q. 51. art. 1. * art. 3. hujus q. ad 1. arg. † Aug. l. 3. ſuper Geneſ. c. 17 ad fin. & l. 3. c. 10. * l. 21. de civitate Dei, c. 10. paulo poſt princip. tom 5. † q. 57. art. 2. * l. 10. de Trin. c. 11. à 3.

QUÆ

Digitized by Google

QUÆSTIO LV.

De medio cognitionis Angelicæ, in tres articulos diviſa.

CONSEQUENTER quæritur de medio cognitionis Angelicæ. Et circa hoc quæruntur tria:

¶ Primò, utrum Angeli cognoſcant omnia per ſuam ſubſtantiam, vel per aliquas ſpecies.

¶ Secundò, Si per ſpecies, utrum per ſpecies connaturales, vel per ſpecies à rebus acceptas.

¶ Tertiò, utrum Angeli ſuperiores cognoſcant per ſpecies magis univerſales quàm inferiores.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum Angeli cognoſcant omnia per ſuam ſubſtantiam.

1. d. 12. art. 3. 5. & 3. d. 14. ar. 1. q. 2. cor. & 1. * Cap. 7. à medio. † lib. 12. Met. text. 51. & 3. de anim. text. 15. tom. 2. * Cap. 4. parte 1. parum ante medium. † Cap. 4. non remotè à princip.

AD PRIMUM ſic proceditur. Videtur quòd Angeli cognoſcant omnia per ſuam ſubſtantiam. Dicit enim Dionyſ. 7. cap. de div. nom.* quod *Angeli ſciunt ea quæ ſunt in terra, ſecundum propriam naturam mentis.* Sed natura Angeli eſt ejus eſſentia: Ergo Angelus per ſuam eſſentiam res cognoſcit.

¶ 2. Præterea, Secundum Philoſophum in † 12. Metaphyſicorum & in tertio de anima: *in his quæ ſunt ſine materia idem eſt intellectus & quod intelligitur*: Id autem quod intelligitur eſt idem intelligenti ratione ejus quod intelligitur. Ergo in his quæ ſunt ſine materia, ſicut ſunt Angeli, id quo intelligitur, eſt ipſa ſubſtantia intelligentis.

¶ 3. Præterea, Omne quod eſt in altero, eſt in eo per modum ejus in quo eſt; Sed Angelus habet naturam intellectualem: Ergo quidquid eſt in ipſo, eſt in eo per modum intelligibilem. Sed omnia ſunt in eo; quia inferiora in entibus, ſunt in ſuperioribus eſſentialiter, ſuperiora verò ſunt in inferioribus participativè. Et ideò dicit Dion. 4. cap. de div. nom.* quod *Deus tota in totis congregat*, id eſt, *omnia in omnib.* Ergo Angelus omnia in ſua ſubſtantia cognoſcit.

SED CONTRA eſt, quod Dionyſ.† dicit in eodem cap. quod *Angeli illuminantur rationibus rerum*: ergo cognoſcunt per rationes rerum, & non per propriam ſubſtantiam.

CONCLUSIO.

Angelus non cognoſcit omnia per eſſentiam ſuam ſicut Deus, ſed per ſimilitudines ſuperadditas.

RESPONDEO dicendum, quòd illud quo intellectus intelligit, comparatur ad intellectum intelligentem, ut forma ejus; quia forma eſt quo agens agit. Oportet autem ad hoc quod potentia perfectè compleatur per formam, quòd omnia contineantur ſub forma, ad quæ potentia ſe extendit. Et inde eſt, quod in rebus corruptibilibus forma non perfectè complet potentiam materiæ, quia potentia materiæ ad plura ſe extendit, quàm ſit continentia formæ hujus, vel illius. Potentia autem intellectiva Angeli ſe extendit ad intelligendum omnia; quia objectum intellectus eſt *ens*, vel *verum commune*: Ipſa autem eſſentia Angeli non comprehendit in ſe omnia, cum ſit eſſentia determinata ad genus & ad ſpeciem. Hoc autem proprium eſt eſſentiæ divinæ, quæ infinita eſt, ut in ſe ſimpliciter omnia comprehendat, perfectè. Et ideo ſolus Deus cognoſcit omnia per ſuam eſſentiam: Angelus autem per ſuam eſſentiam non poteſt omnia cognoſcere, ſed oportet intellectum ejus aliquibus ſpeciebus perfici ad res cognoſcendas.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd cùm dicitur *Angelum ſecundum naturam res cognoſcere*, ly (*ſecundum*) non determinat medium cognitionis, quod eſt ſimilitudo cogniti; ſed virtutem cognoſcitivam, quæ convenit Angelo ſecundum ſuam naturam.

AD SECUNDUM, dicendum, quòd ſicut ſenſus in actu eſt ſenſibile in actu ut dicitur in ſecundo de anima, non ita quòd ipſa vis ſenſitiva ſit ipſa ſimilitudo ſenſibilis quæ eſt in ſenſu; ſed quia ex utroque fit unum, ſicut ex actu & potentia: ita intellectus in actu dicitur eſſe intellectum in actu, non quod ſubſtantia intellectus ſit ipſa ſimilitudo per quam intelligit, ſed quia illa ſimilitudo eſt forma ejus; Idem eſt autem quod dicitur: *In his quæ ſunt ſine materia, idem eſt intellectus & quod intelligitur*, ac ſi diceretur, quod *intellectus in actu eſt intellectum in actu*. Ex hoc enim aliquid eſt intellectum in actu, quod eſt immateriale.

AD TERTIUM dicendum, quòd ea quæ ſunt infra Angelum, & ea quæ ſunt ſupra ipſum, ſunt quodammodo in ſubſtantia ejus: non quidem perfectè; neque ſecundum propriam rationem, cum Angeli eſſentia, finita exiſtens, ſecundum propriam rationem ab aliis diſtinguatur: ſed ſecundum quandam rationem communem. In eſſentia autem Dei ſunt omnia perfectè, & ſecundum propriam rationem, ſicut in prima & univerſali virtute operativa, à qua procedit quicquid eſt in quacumque re vel proprium vel commune. Et ideo Deus per eſſentiam ſuam habet propriam cognitionem de rebus omnibus, non autem Angelus, ſed ſolam communem.

ARTICULUS II.

Utrum Angeli intelligant per ſpecies à rebus acceptas.

Infrà q. 89. art. 1. 2. & 3. & 2. d. 3. q. 3. art. 1. & verſ. q. 8. ar. 9. Et 2. co. c. 97. fin. & 94. & opuſc. 3. 124.

AD SECUNDUM ſic proceditur. Videtur quòd Angeli intelligant per ſpecies à rebus acceptas. Omne enim quod intelligitur, per aliquam ſui ſimilitudinem in intelligente, intelligitur. Similitudo autem alicuius in altero exiſtens, aut eſt ibi per modum exemplaris, ita quòd illa ſimilitudo ſit cauſa rei; aut eſt ibi per modum imaginis, ita quod ſit cauſata à re: oportet enim quod omnis ſcientia intelligentis, vel ſit cauſa rei intellectæ, vel cauſata à re. Sed ſcientia Angeli non eſt cauſa rerum exiſtentium in natura, ſed ſola divina ſcientia. Ergo oportet quòd omnes ſpecies per quas intelligit intellectus Angelicus, ſint à rebus acceptæ.

¶ 2. Præterea, Lumen Angelicum eſt fortius quàm lumen intellectus agentis in anima. Sed lumen intellectus agentis abſtrahit ſpecies intelligibiles à phantaſmatibus: ergo lumen intellectus Angelici poteſt abſtrahere ſpecies etiam ab ipſis rebus ſenſibilibus. Et ita nihil prohibet dicere quod Angelus intelligat per ſpecies à rebus acceptas.

¶ 3. Præterea, Species quæ ſunt in intellectu, indifferenter ſe habent ad præſens & diſtans, niſi quatenus à rebus ſenſibilibus accipiuntur. Si ergo Angelus non intelligit per ſpecies à rebus acceptas; ejus cognitio indifferenter ſe haberet ad propinqua & diſtantia; Et ita fruſtra ſecundum locum moveretur.

SED CONTRA eſt, quod Dionyſ. dicit * 7. cap. de divin. nom. quòd *Angeli non congregant divinam cognitionem à rebus diviſibilibus, aut à ſenſibilibus.* * Cap. 7. inter princip. & med.

CONCLUSIO.

Angeli, cùm à corporibus ſint abſtracti, non intelligunt per ſpecies à rebus acceptas, ſed per ſpecies ſibi naturaliter congenitas.

RESPONDEO dicendum, quòd ſpecies per quas Angeli intelligunt, non ſunt à rebus acceptæ, ſed eis connaturales. Sic enim oportet intelligere diſtinctionem & ordinem ſpiritualium ſubſtantiarum, ſicut eſt diſtinctio & ordo corporalium. Suprema autem corpora habent potentiam in ſui natura totaliter perfectam per formam; in corporibus autem inferioribus potentia materiæ non totaliter perficitur per formam, ſed accipit nunc unam, nunc aliam formam ab aliquo agente. Similiter & inferiores ſubſtantiæ intellectivæ, ſcilicet animæ humanæ, habent potentiam intellectivam non completam naturaliter; ſed completur in eis ſucceſſivè, per hoc quod accipiunt ſpecies intelligibiles à rebus. Potentia verò intellectiva in ſubſtantiis ſpiritualibus ſuperioribus, id eſt, in Angelis, naturaliter completa eſt per ſpecies intelligibiles connaturales; in quantum habent ſpecies intelligibiles connaturales ad omnia intelligenda quæ naturaliter cognoſcere poſſunt. Et hoc etiam ex ipſo modo eſſendi hujuſmodi ſubſtantiarum apparet. Subſtantiæ enim ſpirituales inferiores, ſcilicet animæ, habent *eſſe* affine corpori, in quantùm ſunt corporum formæ, & ideo ex ipſo modo eſſendi competit eis ut à corporibus, & per corpora ſuam perfectionem intelligibilem conſequantur, alioquin fruſtra corporibus unirentur. Subſtantiæ verò ſuperiores, id eſt, Angeli, ſunt à corporibus totaliter abſolutæ immaterialiter, & in *eſſe* intelligibili ſubſiſtentes: & ideo ſuam perfectionem intelligibilem conſequuntur per intelligibilem effluxum, quo à Deo ſpecies rerum cognitarum acceperunt ſimul cum intellectuali natura. Unde Auguſt. dicit * 2. ſuper Geneſim ad literam (cap. 4.) quod *cætera quæ infra Angelos ſunt, ita cauſantur, ut prius fiant in cognitione rationalis creaturæ, ac deinde in genere ſuo.*

* lib. 2. ſuper Geneſ. c. 8. circa princip. tom. 3.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd in mente Angeli ſunt ſimilitudines creaturarum, non quidem ab ipſis creaturis acceptæ, ſed à Deo, qui eſt creaturarum cauſa, & in quo primo ſimilitudines rerum exiſtunt. Unde Auguſt. dicit in eodem † lib. quod ſicut ratio, qua creatura conditur, priùs eſt in verbo Dei, quàm ipſa creatura quæ conditur, ſic & ejuſdē rationis cognitio priùs fit in creatura intellectuali, ac deinde eſt ipſa conditio creaturæ.

† lib. 2. ſuper Geneſ. c. 8 circa medium. tom. 3.

AD SECUNDUM dicendum, quòd de extremo ad extremum non pervenitur niſi per medium. *Eſſe* autem formæ in imaginatione (quod eſt quidem ſine materia, non tamen ſine materialibus conditionibus) medium eſt inter *eſſe* formæ, quæ eſt in materia, & *eſſe* formæ, quæ eſt in intellectu per abſtractionem à materia & à conditionibus materialibus. Unde quantumcumque ſit potens intellectus Angelicus, non poſſet formas materiales reducere ad *eſſe* intelligibile, niſi prius reduceret eas ad *eſſe* formarum imaginatarum; quod eſt impoſſibile, cùm careat imaginatione, ut dictum * eſt. Dato enim quod poſſet abſtrahere ſpecies intelligibiles à rebus materialibus; non tamen abſtraheret, quia non indigeret eis, cùm habeat ſpecies intelligibiles connaturales.

* q. præc. art. 3.

AD TERTIUM dicendum, quòd cognitio Angeli indifferenter ſe habet ad diſtans & propinquum ſecundum locum: non tamen propter hoc motus ejus localis eſt fruſtra; non enim movetur localiter ad cognitionem accipiendam; ſed ad operandum aliquid in loco.

ARTICULUS III.

Utrum ſuperiores Angeli intelligant per ſpecies magis univerſales quàm inferiores.

AD TERTIUM ſic proceditur. Videtur quod ſuperiores Angeli non intelligant per ſpecies magis univerſales, quàm inferiores. Univerſale enim eſſe videtur quod à particularibus abſtrahitur. Sed Angeli non intelligunt per ſpecies à rebus abſtractas: Ergo non poteſt dici quòd ſpecies intellectus Angelici ſint magis vel minus univerſales.

2. d. 3. q. 3. art. 2. Et 2. cōt. c. 96. 10. 2 fin. Et ver. q. 8. ar 10. Et opuſc. 3 c. 78. & 81. & 116. Et cauſis lect. 14. 10. c. & 5. & lect. 10. c. 2. & 3.

¶ 2. Præterea, Quod cognoſcitur in ſpeciali, perfectiùs cognoſcitur quam quod cognoſcitur in univerſali: quia cognoſcere aliquid in univerſali, eſt quodammodo medium inter potentiam & actum. Si ergo Angeli ſuperiores cognoſcunt per formas magis univerſales quam inferiores: ſequitur quod Angeli ſuperiores habeant ſcientiam magis imperfectam, quàm inferiores. Quod eſt inconveniens.

¶ 3. Præterea, Idem non poteſt eſſe propria ratio multorum. Sed ſi Angelus ſuperior cognoſcat per unam formam univerſalē diverſa, quæ inferior Angelus cognoſcit per plures formas ſpeciales; ſequitur quòd Angelus ſuperior utitur una forma univerſali ad cognoſcenda diverſa. Ergo non poterit habere propriam cognitionem de utroque: Quod videtur inconveniens.

Digitized by Google

* cap. 12. cal. hier. † In prop. 10. habetur iſte liber inter opera Ariſt. tom. 3.

Sed contra eſt, quod dicit Dionyſ. * cap. 12. Angelicæ Hierarc. quòd ſuperiores Angeli participant ſcientiam magis in univerſali, quàm inferiores. Et in l. † de cauſis dicitur (prop. 10.) quòd Angeli ſuperiores habent formas magis univerſales.

CONCLUSIO.

Angeli quanto ſuperiores ſunt, tanto per ſpecies univerſaliores intelligunt.

Respondeo dicendum, quòd ex hoc ſunt in rebus aliqua ſuperiora, quòd ſunt uni primo, quod eſt Deus, propinquiora & ſimiliora. In Deo autem tota plenitudo intellectualis cognitionis continetur in uno, ſcilicet in eſſentia divina, per quam Deus omnia cognoſcit. Quæ quidem intelligibilis plenitudo in intelligibilibus creaturis inferiori modo & minus ſimpliciter invenitur: unde oportet, quòd ea quæ Deus cognoſcit per unum, inferiores intellectus cognoſcant per multa; & tantò amplius per plura, quantò amplius intellectus inferior fuerit. Sic igitur quantò Angelus fuerit ſuperior, tantò per pauciores ſpecies univerſalitatem intelligibilium apprehendere poterit: & ideo oportet quod ejus formæ ſint univerſaliores, quaſi ad plura ſe extendentes unaquæque earum. Et hoc per exemplum aliqualiter in nobis perſpici poteſt. Sunt enim quidam qui veritatem intelligibilem capere non poſſunt, niſi eis particulatim per ſingula explicetur, Et hoc ex debilitate intellectus eorum contingit. Alii verò, qui ſunt fortioris intellectus, ex paucis multa capere poſſunt.

Ad primum ergo dicendum, quòd accidit univerſali ut à ſingularibus abſtrahatur, inquantum intellectus illud cognoſcens à rebus cognitionem accipit. Si verò ſit aliquis intellectus à rebus cognitionem non accipiens: univerſale ab eo cognitum non erit abſtractum à rebus, ſed quodammodo ante res præexiſtens; vel ſecundum ordinem cauſæ, ſicut univerſales rerum rationes ſunt in Verbo Dei, vel ſaltem ordine naturæ, ſicut univerſales rerum rationes non ſunt in intellectu angelico.

Ad secundum dicendum, quòd cognoſcere aliquid in univerſali, dicitur dupliciter. Uno modo ex parte rei cognitæ, ut ſcilicet cognoſcatur ſolum univerſalis natura rei: & ſic cognoſcere aliquid in univerſali eſt imperfectius; imperfectè n. cognoſceret hominem qui cognoſceret de eo ſolum quod eſt animal. Alio modo ex parte medij cognoſcendi: & ſic perfectius eſt cognoſcere aliquid in univerſali; perfectior n. eſt intellectus qui per unum univerſale medium poteſt ſingularia propria cognoſcere, quàm qui non poteſt.

Ad tertium dicendum, quòd idem non poteſt eſſe plurium propria ratio adæquata; ſed ſi ſit excellens, poteſt idem accipi ut propria ratio & ſimilitudo diverſorum. Sicut in homine eſt univerſalis prudentia, quantum ad omnes actus virtutum; & poteſt accipi ut propria ratio & ſimilitudo particularis prudentiæ quæ eſt in leone, ad actus magnanimitatis; & ejus quæ eſt in vulpe, ad actus cautelæ; & ſic de aliis. Similiter eſſentia divina accipitur propter ſui excellentiam ut propria ratio ſingulorum quæ ſunt in ea: Unde ſingula ſibi ſimilantur ſecundum proprias rationes. Et eodem modo dicendum eſt de ratione univerſali quæ eſt in mente Angeli, quod per eam propter ejus excellentiam multa cognoſci poſſunt propria cognitione.

QUÆSTIO LVI.

De cognitione Angelorum reſpectu immaterialium, in tres articulos diviſa.

Deinde quæritur de cognitione Angelorum ex parte rerum quas cognoſcunt. Et primò de cognitione rerum immaterialium. Secundò de cognitione rerum materialium.

Circa primum quæruntur tria:

¶ Primò, utrum Angelus cognoſcat ſeipſum.

¶ Secundò, utrum unus cognoſcat alium.

¶ Tertiò, utrum Angelus per ſua naturalia cognoſcat Deum.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum Angelus cognoſcat ſeipſum.

1. q. 87. a. 1. & 2. cõt. c. 98. & lib. 4. c. 11. & q. 10. a. 1. & 2. & ver. q. 8. a. 6. & cauſis lec. 13 fi. * c. 6 cæleſt. hier. non procul a fin. † l. 3. de anima tex. 12. * lib. 2. ſuper Gen. c. 8. in princ. ferme. † q. 54. art. 2.

Ad primum ſic proceditur. Videtur quòd Angelus ſeipſum non cognoſcat. Dicit enim Dion. 6. cap. cæleſtis Hier. * quod *Angeli ignorant proprias virtutes*. Cognita autem ſubſtantia cognoſcitur virtus. Ergo Angelus non cognoſcit ſuam eſſentiam.

¶ 2. Præterea, Angelus eſt quædam ſubſtantia ſingularis, alioquin non ageret, cum actus ſint ſingularium ſubſiſtentium. Sed nullum ſingulare eſt intelligibile. Ergo non poteſt intelligi. Et ita cùm Angelo non adſit niſi intellectiva cognitio, non poterit aliquis Angelus cognoſcere ſeipſum.

¶ 3. Præterea, Intellectus movetur ab intelligibili; quia *intelligere* eſt *quoddam pati*, ut dicitur in † 3. de anima. (text. 12. ſive cap. 4.) Sed nihil movetur, aut patitur à ſeipſo, ut in rebus corporalibus apparet. Ergo Angelus non poteſt intelligere ſeipſum.

Sed contra eſt, quod Aug. dicit ſuper Gen. ad lit. * 2. lib. (cap. 8.) quod *Angelus in ipſa ſua confirmatione, hoc eſt, in illuſtratione veritatis, cognovit ſeipſum*.

CONCLUSIO.

Cùm Angelus ſit intelligibile ſubſiſtens, ſeipſum per ſubſtantiam ſuam intelligit.

Respondeo dicendum, quòd, ſicut ex ſuprà dictis † patet, objectum aliter ſe habet in actione quæ manet in agente, & in actione quæ tranſit in aliquid exterius. Nam in actione quæ tranſit in aliquid exterius: objectum ſive materia, in quam tranſit actus, eſt ſeparata ab agente, ſicut calefactum à calefaciente; & ædificatum ab ædificante: ſed in actione quæ manet in agente, oportet, ad hoc quod procedat actio, quod objectum uniatur agenti: ſicut oportet quòd ſenſibile uniatur ſenſui, ad hoc quod ſentiat actu. Et ita ſe habet objectum unitum potentiæ ad hujuſmodi actionem; ſicut forma quæ eſt principium actionis in aliis agentibus. Sicut enim calor eſt principium formale calefactionis, in igne; ita ſpecies rei viſæ eſt principiũ formale viſionis in oculo. Sed conſiderandum eſt quòd hujuſmodi ſpecies objecti quandoque eſt in potentia tantùm in cognoſcitiva virtute; & tunc eſt cognoſcens in potentia tantum; & ad hoc quòd actu cognoſcat, requiritur quod potentia cognoſcitiva reducatur in actum ſpeciei. Si autem ſemper eam actu habeat; nihilominus per eam cognoſcere poteſt, abſque aliqua mutatione vel receptione præcedenti. Ex quo patet, quòd moveri ab objecto non eſt de ratione cognoſcentis inquantum eſt cognoſcens: ſed inquantum eſt potentia cognoſcens. Nihil autem differt, ad hoc quòd forma ſit principium actionis, quòd ipſa forma ſit inhærens, & quod ſit per ſe ſubſiſtens; non enim minus calor calefaceret, ſi eſſet per ſe ſubſiſtens, quàm calefacit inhærens. Sic igitur, & ſi aliquid in genere intelligibilium ſe habeat ut forma intelligibilis ſubſiſtens, intelliget ſeipſum. Angelus autem cum ſit immaterialis, eſt quædam forma ſubſiſtens, & per hoc intelligibilis in actu: Unde ſequitur quòd per ſuam formam, quæ eſt ſua ſubſtantia, ſeipſum intelligat.

Ad primum ergo dicendum, quod littera illa eſt antiquæ tranſlationis, quæ corrigitur per novam, in qua dicitur: *Præterea, Et ipſos* (ſcilicet Angelos) *cognoviſſe proprias virtutes*. Loco cujus habebatur in alia tranſlatione; *& adhuc, eos ignorare proprias virtutes*. Quamvis etiam littera antiquæ tranſlationis ſalvari poſſit quantum ad hoc, quod Angeli non perfectè cognoſcunt ſuam virtutem ſecundum quod procedit ab ordine divinæ ſapientiæ, qui eſt Angelis incomprehenſibilis.

Ad secundum dicendum, quòd ſingularium quæ ſunt in rebus corporalibus, non eſt intellectus apud nos; non ratione ſingularitatis, ſed ratione materiæ, quæ eſt in eis individuationis principium. Unde ſi aliqua ſingularia ſunt ſine materia ſubſiſtentia; ſicut ſunt Angeli, illa nihil prohibet intelligibilia eſſe actu.

Ad tertium dicendum, quòd moveri & pati convenit intellectui ſecundum quod eſt in potentia; unde non habet locum in intellectu Angelico, maximè quantum ad hoc quod intelligit ſeipſum. Actio etiam intellectus non eſt ejuſdem rationis cum actione quæ in corporalibus invenitur in aliam materiam tranſeunte.

ARTICULUS II.

Utrum Unus Angelus alium cognoſcat.

Ad secundum ſic proceditur. Videtur quòd unus Angelus alium non cognoſcat. Dicit enim Philoſophus in * 3. de anima, quòd ſi intellectus humanus haberet in ſe aliquam naturam de numero rerum ſenſibilium; illa natura interius exiſtens prohiberet apparere extranea, ſicut etiamſi pupilla eſſet colorata aliquo colore, non poſſet videre omnem colorem: ſed ſicut ſe habet intellectus humanus ad cognoſcendas res corporeas; ita ſe habet intellectus Angelicus ad cognoſcendas res immateriales. Cùm igitur intellectus Angelicus habeat in ſe aliquam naturam determinatam de numero illarum naturarum; videtur quòd alias cognoſcere non poſſit. 2. cont. c. 98. & ver. q. 8. art. 7. * l. 3. de anima tex. 4. tom. 2.

¶ 2. Præterea, In * libro de cauſis dicitur, quod *omnis intelligentia ſcit quod eſt ſupra ſe, inquantum eſt cauſata ab eo: & quod eſt ſub ſe inquantum eſt cauſa ejus*. Sed unus Angelus non eſt cauſa alterius: Ergo unus Angelus non cognoſcit alium. * Propoſ. 8. in princ. habetur hic liber inter opera Ariſt. tom. 3.

¶ 3. Præterea, Unus Angelus non poteſt cognoſcere alium per eſſentiam ipſius Angeli cognoſcentis, cum omnis cognitio ſit ſecundum rationem ſimilitudinis: eſſentia autem Angeli cognoſcentis non eſt ſimilis eſſentiæ Angeli cogniti, niſi in genere ut ex ſuprà dictis * patet (q. 50. a. 4 & q. 55. a. 1.) unde ſequeretur quòd unus Angelus non haberet de alio cognitionem propriam, ſed generalẽ tantùm. Similiter etiam non poteſt dici quòd unus Angelus cognoſcat aliũ per eſſentiam Angeli cogniti; quia illud quo intellectus intelligit, eſt intrinſecum intellectui, ſola autem Trinitas illabitur menti. Similiter etiam dici non poteſt quòd unus cognoſcat alium per ſpeciem, quia illa ſpecies non differt ab Angelo intellecto, cùm utrũque ſit immateriale. Nullo igitur modo videtur quòd unus Angelus poſſit intelligere aliũ. * q. 50. a. 4. & 55. art. 1.

¶ 4. Præterea, Si unus Angelus intelligit alium: aut hoc eſſet per ſpeciem innatam; & ſic ſequeretur quòd ſi Deus nunc de novo crearet aliquem Angelum, quòd non poſſet cognoſci ab his qui nunc ſunt: Aut per ſpeciem acquiſitam à rebus; & ſic ſequeretur quòd Angeli ſuperiores non poſſent cognoſcere inferiores, à quibus nihil accipiunt. Nullo igitur modo videtur, quòd unus Angelus alium cognoſcat.

Sed contra eſt, quod dicitur in * lib. de cauſis, quòd *omnis intelligentia ſcit res quæ non corrumpuntur*. * Propoſ. 11. in princ. habetur hic liber inter opera Ariſt. tom. 3.

CONCLUSIO.

Quilibet Angelus cognoſcit alios per inditas omnium rerum rationes in eo.

Respondeo dicendum, quòd ſicut Aug. dicit † 2. ſuper Gen. ad lit. ea quæ in Verbo Dei ab æterno præextiterunt, dupliciter ab eo fluxerunt. Uno modo in intellectum Angelicum: Alio modo ut ſubſiſterent in propriis naturis. In intellectum autem Angelicum proceſſerunt per hoc, quòd Deus menti Angelicæ impreſſit rerum ſimilitudines, quas in *eſſe* naturali produxit. In Verbo autem Dei ab æterno extiterunt: non ſolum rationes rerum corporalium, ſed etiam rationes omnium ſpiritualium creaturarum. Sic igitur unicuique ſpiritualium creaturarum à † l. 2. c. 8. per totũ tom. 3.

Verbo

Verbo Dei impreſſæ ſunt omnes rationes rerum omnium, tam corporalium quàm ſpiritualium: ita tamen quòd unicuique Angelo impreſſa eſt ratio ſuæ ſpeciei, ſecundum *eſſe* naturale & intellectuale ſimul; ita ſcilicet quòd in natura ſuæ ſpeciei ſubſiſteret, & per eam ſe intelligeret: Aliarum verò naturarum tam ſpiritualium quàm corporalium rationes ſunt eis impreſſæ ſecundum *eſſe* intellectuale tantum, ut videlicet per hujuſmodi ſpecies impreſſas, tam creaturas corporales quàm ſpirituales cognoſceret.

Ad primum ergo dicendum, quòd naturæ ſpirituales Angelorum ab invicem diſtinguuntur ordine quodam, ſicut ſupra dictum * eſt (q. 50. a. 4.) Et ſicut natura unius Angeli non prohibet intellectum ipſius à cognoſcendis aliis naturis Angelorum, cùm tam ſuperiores quàm inferiores habeant affinitatem cum natura ejus, differentia exiſtente tantum ſecundum diverſos gradus perfectionis.

* q. 50. art. 4.

Ad secundum dicendum, quòd ratio *cauſæ* & *cauſati* non facit ad hoc quod unus Angelus alium cognoſcat, niſi ratione ſimilitudinis, inquantum cauſa & cauſatum ſunt ſimilia: & ideo ſi inter Angelos ponatur ſimilitudo abſque cauſalitate, remanebit in uno cognito alterius.

Ad tertium dicendum, quòd unus Angelus cognoſcit alium per ſpeciem ejus in intellectu ſuo exiſtentem, quæ differt ab alio Angelo, cuius ſimilitudo eſt, non ſecundum *eſſe* materiale & immateriale, ſed ſecundum *eſſe* naturale & intentionale. Nam ipſe Angelus eſt forma ſubſiſtens in *eſſe* naturali, non autem ſpecies ejus quæ eſt in intellectu alterius Angeli, ſed habet ibi *eſſe* intelligibile tantum, ſicut etiam & forma coloris in pariete habet *eſſe* naturale, in medio autem deferente habet *eſſe* intentionale tantum.

Ad quartum dicendum, quòd Deus unamquamque creaturam fecit proportionatam univerſo, quod facere diſpoſuit: Et ideo ſi Deus inſtituiſſet facere plures Angelos, vel plures naturas rerum, plures ſpecies intelligibiles mentibus Angelicis impreſſiſſet. Sicut ſi ædificator voluiſſet facere majorem domum, feciſſet majus fundamentum. Unde, ejuſdem rationis eſt quòd Deus adderet aliquam creaturam univerſo, & aliquam ſpeciem intelligibilem Angelo.

Articulus III.

Utrum Angeli per ſua naturalia Deum cognoſcere poſſint.

2. d. 23. q. 2. a. 1. cor. Et 4. di. 49. q. 2. a. 6. & 7. Et 3. cont. c. 49. & 52. Et Rō. 1. l. 6. fin. Et veri. q. 8. ar. 3. cor.

Ad tertium ſic proceditur. Videtur quòd Angeli per ſua naturalia Deum cognoſcere non poſſunt. Dicit enim Dionyſ. 9. * cap. de divin. nomin. quòd *Deus eſt ſuper omnes cæleſtes mentes incomprehenſibili virtute collocatus.* Et poſtea ſubdit, quod *quia eſt ſupra omnem ſubſtantiam, ab omni cognitione eſt ſegregatus.*

¶ 2. Præterea, Deus in infinitum diſtat ab intellectu Angeli. Sed in infinitum diſtantia non poſſunt attingi. Ergo videtur quòd Angelus per ſua naturalia non poſſit Deum cognoſcere.

¶ 3. Præterea, 1. Cor. 13. dicitur. *Videmus nunc per ſpeculum in ænigmate, tunc autem facie ad faciem.* Ex quo videtur quod eſt duplex Dei cognitio. Una, qua videtur per ſui eſſentiam, ſecundum quam dicitur videri facie ad faciem. Alia, ſecundum quod videtur in ſpeculo creaturarum. Sed primam Dei cognitionem Angelus habere non poteſt per ſua naturalia, ut ſup. oſtenſum † eſt (q. 12. a. 4.) Viſio autem ſpecularis Angelis non convenit, quia non accipiunt divinam cognitionem à rebus ſenſibilibus, ut dicit Dion. 7. * c. de div. nom. Ergo Angeli per ſua naturalia Deum cognoſcere non poſſunt.

* c. 6. inter princ. & med.
† q. 11. art. 4.
* c. 7. inter princ. & med.

Sed contra, Angeli ſunt potentiores in cognoſcendo quàm homines: Sed homines per ſua naturalia Deum cognoſcere poſſunt ſecundum illud Rom. 1. *Quod notum eſt Dei, manifeſtum eſt in illis.* Ergo multo magis Angeli.

Concluſio.

Poſſunt Angeli per ſuas naturales vires Deum aliqualiter cognoſcere.

Reſpondeo dicendum, quòd Angeli aliquam cognitionem de Deo habere poſſunt per ſua naturalia. Ad cuius evidentiam conſiderandum eſt quod aliquid tripliciter cognoſcitur. Uno modo per præſentiam ſuæ eſſentiæ in cognoſcente: ſicut ſi lux videatur in oculo. Et ſic dictum * eſt (art. 1.) quòd Angelus intelligit ſeipſum. Alio modo, per præſentiam ſuæ ſimilitudinis in potentia cognoſcitiva: ſicut lapis videtur ab oculo per hoc quòd ſimilitudo ejus reſultat in oculo. Tertio modo, per hoc quòd ſimilitudo rei cognitæ non accipitur immediatè ab ipſa re cognita, ſed à re aliqua in qua reſultat; ſicut videmus hominē in ſpeculo. Primæ igitur cognitioni aſſimilatur divina cognitio, qua per eſſentiam ſuam videtur, & hæc cognitio Dei non poteſt adeſſe creaturæ alicui per ſua naturalia, ut ſuprà dictum * eſt (q. 12. a. 4.) Tertiæ autem cognitioni aſſimilatur cognitio qua nos cognoſcimus Deum in via, per ſimilitudinem ejus in creaturis reſultantem: ſecundum illud Rom. 1. *Inviſibilia Dei per ea quæ facta ſunt intellecta, conſpiciuntur:* unde & dicimur Deum videre in ſpeculo. Cognitio autem qua Angelus per ſua naturalia cognoſcit Deum, media eſt inter has duas, & ſimilatur illi cognitioni, qua videtur res per ſpeciem ab ea acceptam. Quia enim imago Dei eſt in ipſa natura Angeli impreſſa: per ſuam eſſentiam Angelus Deum cognoſcit, inquantum eſt ſimilitudo Dei: non tamen ipſam eſſentiam Dei videt: quia nulla ſimilitudo creati eſt ſufficiens ad repræſentandam divinam eſſentiam. Unde iſta cognitio magis tenet ſe cum ſpeculari, quia & ipſa natura Angelica eſt quoddam ſpeculum divinam ſimilitudinem repræſentans.

* Art. 1. hujus q.
* Q. 12. art. 4.

Ad primum ergo dicendum, quòd Dionyſ. loquitur de cognitione comprehenſionis, ut expreſſè ejus verba oſtendunt. Et ſic à nullo intellectu creato cognoſcitur.

Ad secundum ergo dicendum, quòd propter hoc intellectus & eſſentia Angeli in infinitum diſtant à Deo, ſequitur quòd non poſſit ipſum comprehendere, nec per ſuam naturam ejus eſſentiam videre: non tamen ſequitur quòd propter hoc nullam habeat ejus cognitionem, quia ſicut Deus in infinitum diſtat ab Angelo, ita cognitio, quam Deus habet de ſeipſo, in infinitum diſtat à cognitione quam Angelus habet de eo.

Ad tertium dicendum, quòd cognitio, quàm naturaliter Angelus habet de Deo, eſt media inter utramque cognitionem: & tamen magis ſe tenet cum una, ut ſuprà dictum * eſt.

* In corp.

Quæſtio LVII.

De Angelorum cognitione reſpectu rerum materialium, in quinque articulos diviſa.

Deinde quæritur de his materialibus, quæ ab Angelis cognoſcuntur.

Et circa hoc quæruntur quinque:

¶ Primò, utrum Angeli cognoſcant naturas rerum materialium.

¶ Secundò, utrum cognoſcant ſingularia.

¶ Tertiò, utrum cognoſcant futura.

¶ Quartò, utrum cognoſcant cogitationes cordium.

¶ Quintò, utrum cognoſcant omnia myſteria gratiæ.

Articulus Primus.

Utrum Angeli cognoſcant res materiales.

Inf. q. 8. a. 3. & 2. cor. c. 97. & ver. q. 8 a. 8. & qu. 10. a. 4. cor. & q. 10. a. 4. cor. fin.

Ad primum ſic proceditur. Videtur quòd Angeli non cognoſcant res materiales. Intellectum enim eſt perfectio intelligentis: Res autem materiales non poſſunt eſſe perfectiones Angelorum, cùm ſint infra ipſos. Ergo Angeli non cognoſcunt res materiales.

¶ 2. Præterea, Viſio intellectualis eſt eorum quæ ſunt in anima per ſui eſſentiam, ut dicitur in glo. * 2. ad Cor. 12. Sed res materiales non poſſunt eſſe in anima hominis, vel in mente Angeli, per ſuas eſſentias. Ergo non poſſunt intellectuali viſione cognoſci, ſed ſolum imaginaria, qua apprehenduntur ſimilitudines corporum: & ſenſibili, quæ eſt de ipſis corporibus. In Angelis autem non eſt viſio imaginaria & ſenſibilis, ſed ſolum intellectualis. Ergo Angeli materialia cognoſcere non poſſunt.

* Elicitur ex Aug. 12. ſuper Gen. ad lit. c. 23. tom. 3.

¶ 3. Præterea, Res materiales non ſunt intelligibiles in actu, ſed ſunt cognoſcibiles apprehenſione ſenſus & imaginationis, quæ non ſunt in Angelis. Ergo Angeli materialia non cognoſcunt.

Sed contra, Quicquid poteſt inferior virtus, poteſt virtus ſuperior: Sed intellectus hominis, qui eſt ordine naturæ infra intellectum Angeli poteſt cognoſcere res materiales. Ergo multo fortiùs intellectus Angeli.

Concluſio.

Angeli, cùm ſuperiores rebus materialibus & corporalibus ſint, materialia omnia cognoſcunt per ſpecies intelligibiles exiſtentes in eis, inquantum in illis ſunt intelligibiliter.

Reſpondeo dicendum, quòd talis eſt ordo in rebus, quòd ſuperiora in entibus ſunt perfectiora inferioribus: & quòd in inferioribus continetur deficienter, & partialiter, & multipliciter, in ſuperioribus continetur eminenter, & per quandam totalitatem & ſimplicitatem. Et ideo in Deo, ſicut in ſummo rerum vertice, omnia ſuperſubſtantialiter præexiſtunt ſecundum ipſum ſuum ſimplex *eſſe*, ut Dion. dicit in * lib. de div. nom. (cap. 1. & 2.) Angeli autem inter cæteras creaturas ſunt Deo propinquiores & ſimiliores, unde & plura participant ex bonitate divina, & perfectiùs, ut Dion. dicit † 4. cap. cæl. Hierat. Sic igitur omnia materialia in ipſis Angelis præexiſtunt, ſimplicius quidem & immaterialiùs, quàm in ipſis rebus, multiplicius autem & imperfectius quàm in Deo. Omne autem quod eſt in aliquo, eſt in eo per modum ejus in quo eſt: Angeli autem ſecundum ſuam naturam ſunt intellectuales: Et ideo ſicut Deus per ſuam eſſentiam materialia cognoſcit: ita Angeli ea cognoſcunt per hoc quod ſunt in eis per ſuas intelligibiles ſpecies.

* c. 1. declinando ad finem præcipuè & cap. 5. paulo ante medium.
† Cap. 4. cæleſt. Hierar. ante med.

Ad primum ergo dicendum, quòd intellectum eſt perfectio intelligentis ſecundum ſpeciem intelligibilem quam habet in intellectu. Et ſic ſpecies intelligibiles quæ ſunt in intellectu Angeli, ſunt perfectiones & actus intellectus Angelici.

Ad secundum dicendum, quòd ſenſus non apprehendit eſſentias rerum, ſed exteriora accidentia tantum, ſimiliter neque imaginatio, ſed apprehendit ſolas ſimilitudines corporum. Intellectus autem ſolus apprehendit eſſentias rerum. Unde in * 3. de anima dicitur (text. 26.) quòd objectum intellectus eſt *quod quid eſt*, circa quod non errat, ſicut neque ſenſus circa proprium ſenſibile. Sic ergo, eſſentiæ rerum materialium ſunt in intellectu hominis, vel Angeli, ut intellectum eſt in intelligente, & non ſecundum *eſſe* ſuum reale. Quædam verò ſunt quæ ſunt in intellectu vel in anima, ſecundum utrumque *eſſe*, & utrorumque eſt viſio intellectualis.

* lib. 3. de anima text. 26. et 2.

Ad tertium dicendum, quòd ſi Angelus acciperet cognitionem rerum materialium ab ipſis rebus materialibus, oporteret quòd faceret eas *intelligibiles actu*, abſtrahendo eas: non autem accipit cognitionem earum à rebus materialibus, ſed per ſpecies actu intelligibiles rerum ſibi connaturales, rerum materialium notitiam habet, ſicut intellectus noſter ſecundum ſpecies quas intelligibiles facit abſtrahendo.

Digitized by Google

ARTICULUS II.
Vtrum Angelus cognoſcat ſingularia.

1.d.3.q.3.a.1.Et 2 cont. ca.98. Et ver.q.8. a.11.& q.10.& art.5.& opuſc.15. c.13.& 15. * text.43. com.1. † qu.54. art.5. * q.50. art.2.

AD SECUNDUM ſic proceditur. Videtur quòd Angelus ſingularia non cognoſcat. Dicit enim Philoſophus in * 1. Poſt (text.43.) quod *ſenſus eſt ſingularium, ratio verò vel intellectus univerſalium.* In Angelis autem non eſt vis cognoſcitiva niſi intellectus, ut ex ſuperioribus patet (qu.54.a.5.) †. Ergo ſingularia non cognoſcunt.

¶ 2. Præterea, Omnis cognitio eſt per aſſimilationem aliquam cognoſcentis ad cognitum: Sed non videtur quòd poſſit eſſe aliqua aſſimilatio Angeli ad ſingulare inquantum eſt ſingulare, cùm Angelus ſit immaterialis, ut ſupra * dictum eſt (qu.50.a.9.) ſingularitatis verò principium ſit materia. Ergo Angelus non poteſt cognoſcere ſingularia.

¶ 3. Præterea, Si Angelus ſcit ſingularia, aut per ſpecies ſingulares, aut per ſpecies univerſales: non per ſingulares, quia ſic oporteret quod haberet ſpecies infinitas, neque per univerſales, quia univerſale non eſt ſufficiens principium cognoſcendi ſingulare inquantum eſt ſingulare, cùm in univerſali ſingularia non cognoſcantur niſi in potentia. Ergo Angelus non cognoſcit ſingularia.

SED CONTRA, Nullus poteſt cuſtodire quod non cognoſcit, ſed Angeli cuſtodiunt homines ſingulares, ſecundum illud Pſalm.90. *Angelis ſuis mandavit de te*, &c. Ergo Angeli cognoſcunt ſingularia.

CONCLUSIO.
Angeli cognoſcunt ſingularia non in cauſis univerſalibus, ſed ut ſunt in ſeipſis per ſpecies influxas à Deo.

RESPONDEO dicendum, quòd quidam totaliter ſubtraxerunt Angelis ſingularium cognitionem. Sed hoc primò quidem derogat Catholicæ fidei, quæ ponit hæc inferiora adminiſtrari per Angelos, ſecundum illud Heb.1. *Omnes ſunt adminiſtratorij ſpiritus.* Si autem ſingularium notitiam non haberent, nullam providentiam habere poſſent de his quæ in hoc mundo aguntur, cùm actus ſingularium ſint. Et hoc eſt contra illud quod dicitur Eccleſ.5. *Ne dicas coram Angelo, non eſt providentia.* Secundò etiam derogat Philoſophiæ documentis, ſecundum quæ ponuntur Angeli motores cœleſtium orbium, & quòd eos moveant ſecundum intellectum & voluntatem. Et ideo alii dixerunt quòd Angelus habet quidem cognitionem ſingularium, ſed in cauſis univerſalibus, ad quas reducuntur particulares omnes effectus: ſicut ſi Aſtrologus iudicet de aliqua eclipſi futura per diſpoſitiones cœleſtium motuum. Sed hæc poſitio prædicta inconvenientia non evadit; quia ſic cognoſcere ſingulare in cauſis univerſalibus, non eſt cognoſcere ipſum ut eſt ſingulare, hoc eſt, ut eſt hic & nunc: Aſtrologus enim cognoſcens eclipſim futuram per computationem cœleſtium motuum, ſcit eam in univerſali & non prout eſt hic & nunc; niſi per ſenſum accipiat: Adminiſtratio autem & providentia, & motus ſunt ſingularium prout ſunt hic & nunc. Et ideò aliter dicendum eſt, quòd ſicut homo cognoſcit diverſis viribus cognitivis omnia rerum genera, intellectu quidem univerſalia & immaterialia; ſenſu autem ſingularia & corporalia: ita Angelus per unam intellectivam virtutem utraque cognoſcit. Hoc enim rerum ordo habet, quod quanto aliquid eſt ſuperius, tanto habeat virtutem magis unitam & ad plura ſe extendentem; ſicut in ipſo homine patet, quòd ſenſus communis, qui eſt ſuperior quàm ſenſus proprius, licet ſit unica potentia, omnia cognoſcit quæ quinque ſenſibus exterioribus cognoſcuntur; & quædam alia quæ nullus ſenſus exterior cognoſcit; ſcilicet differentiam albi & dulcis. Et ſimile etiam eſt in aliis conſiderare, Unde cùm Angelus naturæ ordine ſit ſupra hominem, inconveniens eſt dicere, quòd homo quacumque ſua potentia cognoſcat aliquid quod Angelus per unam vim ſuam cognoſcitivam, ſcilicet intellectum, non cognoſcat. Unde Ariſt. pro inconvenienti habet, ut litem, quam nos ſcimus, Deus ignoret; ut patet in * 1. de anima, & in † 3. Metaph. Modus autem quo intellectus Angeli ſingularia cognoſcit, ex hoc conſiderari poteſt: quod ſicut à Deo effluunt res ut ſubſiſtant in propriis naturis, ita etiam ut ſint in cognitione Angelica. Manifeſtum eſt autem quòd à Deo effluit in rebus nō ſolum illud quod ad naturam univerſalem pertinet, ſed etiam ea quæ ſunt individuationis principia. Eſt enim cauſa totius ſubſtantiæ rei, & quantum ad materiam, & quantum ad formam; & ſecundum quod cauſat, ſic cognoſcit, quia ſcientia ejus eſt cauſa rei, ut ſupra oſtenſum eſt (qu.14.a.8.) † Sicut igitur Deus per eſſentiam ſuam, per quam omnia cauſat, eſt ſimilitudo omnium, & per eam omnia cognoſcit non ſolùm quantum ad naturas univerſales, ſed etiam quantum ad ſingularitatem, ita Angeli per ſpecies à Deo inditas, res cognoſcunt non ſolum quantum ad naturam univerſalem, ſed etiam ſecundum earum ſingularitatem, inquantum ſunt quædam repræſentationes multiplicatæ illius unicæ & ſimplicis eſſentiæ.

* 1. de anima, text.80. com.1. † lib.3. Metaph. text.15. com.3. † qu.14. art 8. * qu.15.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd Philoſophus loquitur de intellectu noſtro qui non intelligit res niſi abſtrahendo: & per ipſam abſtractionem a materialibus conditionibus, id quod abſtrahitur fit univerſale. Hic autem modus intelligendi non convenit Angelis, ut ſuprà dictum eſt.(qu.55.a.2.) * Et ideo non eſt eadem ratio.

* q.55. art.4.& q.55.a.2.

AD SECUNDUM dicendum, quòd ſecundum ſuam naturam Angeli non aſſimilantur rebus materialibus, ſicut aſſimilatur aliquid alicui ſecundum convenientiam in genere, vel in ſpecie, aut in accidente, ſed ſicut ſuperius habet ſimilitudinem cum inferiori, ut ſol cum igne. Et per hunc etiam modum in Deo eſt ſimilitudo omnium, & quantum ad formam, & quantum ad materiam, inquantum in ipſo præexiſtit, ut in cauſa quicquid in rebus invenitur. Et eadem ratione, ſpecies intellectus Angeli, quæ ſunt quædam derivatæ ſimilitudines à divina eſſentia, ſunt ſimilitudines rerum, non ſolum quantum ad formam, ſed etiam quantum ad materiam.

AD TERTIUM dicendum, quòd cognoſcunt ſingularia per formas univerſales, quæ tamen ſunt ſimilitudines rerum, & quantum ad principia univerſalia, & quantum ad individuationis principia. Quomodo autem per eandem ſpeciem poſſint multa cognoſci ſupra dictum * eſt (qu.55.)

* qu.55. art.3.

ARTICULUS III.
Vtrum Angeli cognoſcant futura.

Infra q. 86.a.4. Et 2.2. q.95.a.1. & 2.d. 38.ar.5. Et 2.d.7. q.2.a.2. Et 1 cont. c.67 Et lib.3.ca. 150.co.3. & 4.Et veri.q.8. a.12.& ma.q.16. ar.17.& opuſc.3. cap.135. & 136. * Propoſit.2.circa finem 135 & 136.

AD TERTIUM ſic proceditur. Videtur quod Angeli cognoſcant futura. Angeli enim potentiores ſunt in cognoſcendo quam homines. Sed homines aliqui cognoſcunt multa futura. Ergo multo fortiùs Angeli.

¶ 2. Præterea, Præſens & futurum ſunt differentiæ temporis: Sed intellectus Angeli eſt ſupra tempus: Paſificatur enim intelligentia æternitati, *id eſt*, ævo: ut dicitur in * lib. de cauſis. (prop.2.) Ergo quantum ad intellectum Angeli non differunt præteritum & futurum, ſed indifferenter cognoſcit utrumque.

¶ 3. Præterea, Angelus nō cognoſcit per ſpecies acceptas à rebus, ſed per ſpecies innatas univerſales. Sed ſpecies univerſales æqualiter ſe habent ad præteritum & futurū. Ergo videtur quòd Angeli indifferenter cognoſcant præterita, præſentia, & futura.

¶ 4. Præterea, Sicut aliquid dicitur diſtans ſecundum tempus, ita ſecundum locum. Sed Angeli cognoſcunt diſtantia ſecundum locum. Ergo etiam cognoſcunt diſtantia ſecundum tempus futurum.

SED CONTRA, Id quod eſt proprium ſignum divinitatis, non convenit Angelis: Sed cognoſcere futura eſt proprium ſignum divinitatis, ſecundum illud Eſa.41. *Annuntiate quæ ventura ſunt in futurum & ſciemus quòd dij eſtis vos.* Ergo Angeli non cognoſcunt futura.

CONCLUSIO.
Futura neceſſaria in ſuis cauſis per certitudinem ab Angelis cognoſcuntur: futura verò ut in pluribus, per conjecturam: futura verò ut in paucioribus; penitus incognita ſunt: omnia verò futura in ſeipſis à ſolo Deo cognoſcuntur.

RESPONDEO dicendum, quòd futurum dupliciter poteſt cognoſci. Uno modo, in cauſa ſua: Et ſic futura, quæ ex neceſſitate ex cauſis ſuis proveniunt, per certam ſcientiam cognoſcuntur, ut *ſolem oriri cras.* Quæ verò ex cauſis proveniunt ut in pluribus, cognoſcuntur non per certitudinem, ſed per conjecturam, ſicut medicus præcognoſcit ſanitatem infirmi. Et iſte modus cognoſcendi futura, adeſt Angelis, & tanto magis quam nobis, quanto rerum cauſas & univerſalius, & perfectiùs cognoſcunt, ſicut medici qui acutius vident cauſas, melius de futuro ſtatu ægritudinis prognoſticantur. Quæ verò proveniunt ex cauſis ſuis ut in paucioribus, penitus ſunt ignota: ſicut caſualia & fortuita. Alio modo cognoſcuntur futura in ſeipſis: Et ſic ſolius Dei eſt futura cognoſcere, non ſolum quæ ex neceſſitate proveniunt, vel ut in pluribus, ſed etiam caſualia, & fortuita, quia Deus videt omnia in ſua æternitate, quæ cùm ſit ſimplex, toti tempori adeſt, & ipſum cōcludit. Et idò, unus Dei intuitus fertur in omnia quæ aguntur per totum tempus, ſicut in præſentia, & videt omnia ut in ſeipſis ſunt, ſicut ſupra dictum eſt (qu.4.) *, cum de Dei ſcientia ageretur. Angelicus autem intellectus, & quilibet intellectus creatus deficit ab æternitate divina: unde non poteſt ab aliquo intellectu creato cognoſci futurum, ut eſt in ſuo *eſſe*.

* qu.14. a.7. & 9.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd homines non cognoſcunt futura, niſi in cauſis ſuis, vel Deo revelante. Et ſic Angeli multo ſubtilius futura cognoſcunt.

AD SECUNDUM, dicendum, quòd licet intellectus Angeli ſit ſupra tempus quo menſurantur corporales motus: eſt tamen in intellectu Angeli tempus, ſecundum ſucceſſionem intelligibilium conceptionum, ſecundum quod dicit Aug. * 8. ſuper Geneſ. ad lit. quòd *Deus movet ſpiritualem creaturam per tempus.* Et ita cùm ſit ſucceſſio in intellectu Angeli, non omnia quæ aguntur per totum tempus, ſunt ei præſentia.

* lib.8. c.20.22 23.10.3.

AD TERTIUM dicendum, quòd licet ſpecies quæ ſunt in intellectu Angeli, quantum eſt de ſe, æqualiter ſe habeant ad præſentia, præterita, & futura; tamen præſentia, præterita, & futura, non æqualiter ſe habent ad ſpecies, quia ea quæ præſentia ſunt, habent naturam per quam aſſimilantur ſpeciebus quæ ſunt in mente Angeli, & ſic per eas cognoſci poſſunt, ſed quæ futura ſunt, nondum habent naturam per quam illis aſſimilentur, unde per eas cognoſci non poſſunt.

AD QUARTUM dicendum, quòd diſtantia ſecundum locum ſunt in rerum natura, & participant aliquam ſpeciem, cuius ſimilitudo eſt in Angelo. Quod non eſt verum de futuris, ut dictum * eſt. Et ideò non eſt ſimile.

* In cor. art.

ARTICULUS IV.
Vtrum Angeli cognoſcant cogitationes cordium.

1.cont.c. 68 & l.3. c.154. cor.8. princ & veri.q.8. ar.13. & mal.q. 16.ar.8.

AD QUARTUM ſic proceditur. Videtur quòd Angeli cognoſcant cogitationes cordium. Dicit enim Greg. in Moralib. (lib.18.c.27.) ſuper illud Iob.28. *non æquabitur ei aurum, vel vitrum*: quod tunc, ſcilicet in beatitudine reſurgentium, *unus erit perſpicabilis alteri, ſicut ipſe ſibi, & cum uniuſcuiuſque intellectus attenditur, ſimul conſcientia penetratur.* Sed reſurgentes erunt ſimiles Angelis, ſicut habetur Matth.22. cap. Ergo unus

Digitized by Google

unus Angelus poteſt videre id quod eſt in conſcientia alterius.

¶ 2. Præterea, ſicut ſe habent figuræ ad corpora, ita ſe habent ſpecies intelligibiles ad intellectum. Sed viſo corpore videtur ejus figura. Ergo viſa ſubſtantia intellectuali, videtur ſpecies intelligibilis quæ eſt in ipſa. Ergo cùm Angelus videat alium Angelum & etiam animam: videtur quòd poſſit videre cogitationem utriuſque.

¶ 3. Præterea, Ea quæ ſunt in intellectu noſtro, ſunt ſimiliora Angelo, quàm ea quæ ſunt in phantaſia; cùm hæc ſint intellecta in actu, illa verò in potentia tantum: Sed ea quæ ſunt in phantaſia poſſunt cognoſci ab Angelo, ſicut corporalia: cùm phantaſia, ſit virtus corporis. Ergo videtur quòd Angelus poſſit cognoſcere cogitationes intellectus.

Sed contra eſt, quòd proprium Dei non convenit Angelis. Sed cognoſcere cogitationes cordium eſt proprium Dei, ſecundum illud Ierem. 17. *Parvum eſt cor hominis & inſcrutabile; Et quis cognoſcat illud? Ego Dominus ſcrutans*, &c. Ergo Angeli non cognoſcunt ſecreta cordium.

Concluſio.

Cognoſcunt Angeli cordium cogitationes in ſuis effectibus: ut autem in ſeipſis ſunt, Deo tantum ſunt naturaliter cognita.

Respondeo dicendum, quòd cogitatio cordis dupliciter poteſt cognoſci. Uno modo in ſuo effectu: & ſic non ſolum ab Angelo, ſed etiam ab homine cognoſci poteſt, & tanto ſubtilius quanto effectus hujuſmodi fuerit magis occultus. Cognoſcitur enim cogitatio interdum non ſolum per actum exteriorem, ſed etiam per immutationem vultus. Et etiã medici aliquas affectiones animi per pulſum cognoſcere poſſunt, & multo magis Angeli, vel etiam dæmones, quanto ſubtilius hujuſmodi immutationes occultas corporales perpendunt. Unde Auguſt. dicit in lib. * de Divinatione dæmonum, quod *aliquando hominum diſpoſitiones non ſolum voce prolatas, verùm etiam cogitatione conceptas, cùm ſigna quædam in corpore exprimuntur ex animo, tota facilitate perdiſcunt*: quamvis in lib. † retractationum hoc dicat non eſſe aſſerendum quomodo fiat. Alio modo poſſunt cognoſci cogitationes, prout ſunt in intellectu, & affectiones prout ſunt in voluntate. Et ſic ſolus Deus cogitationes cordium, & affectiones voluntatum cognoſcere poteſt. Cujus ratio eſt: quia voluntas rationalis creaturæ ſoli Deo ſubjacet, & ipſe ſolus in eam operari poteſt: qui eſt principale ejus objectum ut ultimus finis: & hoc magis infrà patebit. (qu. 63. & 105.) * Et ideo ea quæ ex voluntate ſola dependent, vel quæ in voluntate ſola ſunt, ſoli Deo ſunt nota. Manifeſtum eſt autem, quòd ex ſola voluntate dependet, quòd aliquis actu aliqua conſideret: quia cùm aliquis habet habitum ſcientiæ, vel ſpecies intelligibiles in eo exiſtentes, utitur eis cùm vult. Et ideo dicit Apoſtolus 1. Corinth. 2. quod *quæ ſunt hominis, nemo novit niſi ſpiritus hominis, qui in ipſo eſt*.

* lib. de div. Dæmon. c. 5. poſt medium tom. 3.
† l. 2. retract. c. 30. to. 1.
* q. 63. art. 1. q. 105. art. 5.

Ad primum ergo dicendum, quòd cogitatio unius hominis non cognoſcitur ab alio propter duplex impedimentum, ſcilicet propter groſſitiem corporis, & propter voluntatem claudentem ſua ſecreta. Primum autem obſtaculum tolletur in reſurrectione, nec eſt in Angelis. Sed ſecundum impedimentum manebit poſt reſurrectionem, & eſt modo in Angelis. Et tamen qualitatem mentis, ad quantitatem gratiæ & gloriæ, repræſentabit claritas corporis. Et ſic unus mentem alterius videre poterit.

Ad secundum dicendum, quòd etſi unus Angelus ſpecies intelligibiles alterius videat, per hoc quod modus intelligibilium ſpecierum ſecundum majorem & minorem univerſalitatem proportionatur nobilitati ſubſtantiarum, non tamen ſequitur quòd unus cognoſcat quomodo alius illis intelligibilibus ſpeciebus utitur actualiter conſiderando.

Ad tertium dicendum, quòd appetitus brutalis non eſt Dominus ſui actus, ſed ſequitur impreſſionem alterius cauſæ corporalis vel ſpiritualis. Quia igitur Angeli cognoſcunt res corporales & diſpoſitiones earum, poſſunt per hæc cognoſcere quod eſt in appetitu, & in apprehenſione phantaſtica brutorum animalium, & etiam hominum, ſecundum quòd in eis quandoque appetitus ſenſitivus procedit in actum ſequens aliquam impreſſionem corporalem, ſicut in brutis ſemper eſt. Non tamen oportet quod Angeli cognoſcant motum appetitus ſenſitivi, & apprehenſionem phantaſticam hominis, ſecundum quod moventur à voluntate & ratione: quia etiam inferior pars animæ participat aliqualiter rationem, ſicut obediens imperanti, ut dicitur in * 1. Eth. (cap. ult.) Nec tamen ſequitur, quòd ſi Angelus cognoſcit quod eſt in appetitu ſenſitivo, vel phantaſia hominis, quod cognoſcat id quod eſt in cogitatione vel voluntate: quia intellectus & voluntas non ſubjacent appetitui ſenſitivo & phantaſiæ, ſed poteſt eis diverſimodè uti.

* 1. Eth. cap. ult. tom. 5.

Articulus V.

Utrum Angeli cognoſcant myſteria gratiæ.

Infrà q. 64. art. 1. 4. Et q. 106. art. 4. Et Epheſ. 3. le. 3. fin.

Ad quintum ſic proceditur. Videtur quod Angeli myſteria gratiæ cognoſcant. Quia inter omnia myſteria excellentius eſt myſterium Incarnationis Chriſti. Sed hoc Angeli cognoverunt in principio. Dicit enim Aug.* 5. ſuper Gen. ad lite. (c. 19.) quòd *ſic fuit hoc myſterium abſconditum à ſæculis in Deo, ut tamen innoteſceret principibus & poteſtatibus in cœleſtibus*. Et dicit Apoſtolus, 1. ad Timoth. 3. quòd *apparuit Angelis illud magnum ſacramentum pietatis*. Ergo Angeli myſteria gratiæ cognoſcunt.

* l. 5. ſuper. Gen. c. 19. circa med. tom. 3.

¶ 2. Præterea, Rationes omnium myſteriorum gratiæ in divina ſapientia continentur. Sed Angeli vident ipſam Dei ſapientiam quæ eſt ejus eſſentia. Ergo Angeli myſteria gratiæ cognoſcunt.

¶ 3. Præterea, Prophetæ per Angelos inſtruuntur, ut patet per Dionyſ. 4. cap. Angelicæ (ſive cœleſtis) Hierarch. Sed Prophetæ myſteria gratiæ cognoverunt. Dicitur enim Amos 3. *Non faciet Dominus Verbum niſi revelaverit ſecretum ſuum ad ſervos ſuos Prophetas*. Ergo Angeli myſteria gratiæ cognoſcunt.

Sed contra eſt, quod nullus diſcit illud quod cognoſcit, ſed Angeli etiam ſupremi quærunt de divinis myſteriis gratiæ, & ea diſcunt. Dicitur enim * 7. cap. cœleſt. Hierar. quod *ſacra Scriptura inducit quaſdam cœleſtes eſſentias ad ipſum Ieſum quæſtionem facientes, & addiſcentes ſcientiam divinæ ejus operationis pro nobis, & Ieſum eas ſine medio docentem*, ut patet Iſa. 63. ubi quærentibus Angelis, *quis eſt iſte qui venit de Edom?* reſpondit Ieſus: *Ego qui loquar juſtitiam*. Ergo Angeli non cognoſcunt myſteria gratiæ.

* Cap. 7. poſt medium.

Concluſio.

Myſteria gratiæ, cùm ex ſola divina voluntate dependeant non poſſunt naturali cognitione ab Angelis cognoſci, ſed tantum ſupernaturali & beatifica cognitione in verbo ab Angelis cognoſcuntur.

Respondeo dicendum, quòd in Angelis eſt cognitio duplex. Una quidem naturalis, ſecundum quam cognoſcunt res tum per eſſentiam ſuam, tum etiam per ſpecies innatas. Et hac cognitione myſteria gratiæ angeli cognoſcere non poſſunt. Hæc enim myſteria ex pura Dei voluntate dependent. Si enim unus Angelus non poteſt cognoſcere cogitationes alterius ex voluntate ejus dependentes, multo minus poteſt cognoſcere ea, quæ ex ſola Dei voluntate dependent. Et ſic argumentatur Apoſt. 1. Corinth. 2. *Quæ ſunt hominis, nemo novit niſi ſpiritus hominis, qui in ipſo eſt: ita & quæ ſunt Dei, nemo novit niſi Spiritus Dei*. Eſt autem & alia Angelorum cognitio, quæ eos beatos facit, qua vident verbum & res in verbo. Et hac quidem viſione cognoſcunt myſteria gratiæ, non quidem omnia, nec æqualiter omnes, ſed ſecundum quod Deus voluerit eis revelare, ſecundum illud Apoſt. 1. Cor. 2. *Nobis autem revelavit Deus per Spiritum ſuum*: ita tamen quod ſuperiores Angeli perſpicacius divinam ſapientiam contemplantes, plura myſteria & altiora in ipſa Dei viſione cognoſcunt, quæ inferioribus manifeſtant. Eos illuminando. Et horum etiam myſteriorum quædam à principio ſuæ creationis cognoverunt, quædam verò poſtmodum, ſecundum quod eorum officiis congruit, edocentur.

Ad primum ergo dicendum, * quòd de Myſterio Incarnationis Chriſti dupliciter contingit loqui. Uno modo in generali. Et ſic omnibus revelatum eſt à principio ſuæ beatitudinis. Cujus ratio eſt, quia hoc eſt quoddam generale principium, ad quod omnia eorum officia ordinantur. Omnes enim ſunt *adminiſtratorij ſpiritus*, ut dicitur Hebr. 1. In miniſterium *miſſi propter eos qui hæreditatem capiunt ſalutis*. Quod quidem fit per Incarnationis myſterium. Unde oportuit de hoc myſterio omnes à principio communiter edoceri. Alio modo poſſumus loqui de myſterio Incarnationis, quantum ad ſpeciales conditiones, & ſic non omnes Angeli à principio de omnibus ſunt edocti: imò quidam etiam ſuperiores Angeli poſtmodum didicerunt, ut patet per auctoritatem Dionyſ. * inductam.

* 3. diſt. 13. q. 2. art. 4. Et op. 1. cap. 16. & Eph. 3. l. 3.
* Arg. ſed contra.

Ad secundum dicendum, quòd licèt Angeli beati, divinam ſapientiam contemplentur, non tamen eam comprehendunt. Et ideo non oportet quod cognoſcant quicquid in ea latet.

Ad tertium dicendum, quòd quicquid Prophetæ cognoverunt de myſterio gratiæ per revelationem divinam, multo excellentius eſt Angelis revelatum. Et licet Prophetis ea quæ Deus facturus erat circa ſalutem humani generis, in generali revelaverit: quædam tamen ſpeciali Apoſtoli circa hoc cognoverunt, quæ Prophetæ non cognoverunt, ſecundum illud Epheſ. 3. *Poteſtis legentes intelligere prudentiam meam in myſterio Chriſti, quod aliis generationibus non eſt agnitum, ſicut revelatum eſt ſanctis Apoſtolis ejus*. Inter ipſos etiam Prophetas poſteriores cognoverunt quod priores non cognoverunt: ſecundum illud Pſal. 118. *Super ſenes intellexi*. Et Greg. * dicit quod *per ſucceſſiones temporum crevit divinæ cognitionis augmentum*.

* Hom. 16. in Ezech. à medio illius.

QUÆSTIO LVIII.

De modo cognitionis Angelicæ, in ſeptem articulos diviſa.

Poſt conſiderandum eſt de modo Angelicæ cognitionis. Et circa hoc quæruntur ſeptem.

¶ Primò, utrum intellectus Angeli quandoque ſit in potentia, quandoque in actu.
¶ Secundò, utrum Angelus poſſit ſimul intelligere multa.
¶ Tertiò, utrum intelligat diſcurrendo.
¶ Quartò, utrum intelligat componendo & dividendo.
¶ Quintò, utrum in intellectu Angeli poſſit eſſe falſitas.
¶ Sextò, utrum cognitio Angeli poſſit dici matutina & veſpertina.
¶ Septimò, utrum ſit eadem cognitio matutina & veſpertina, vel diverſæ.

Articulus Primus.

Utrum intellectus Angeli quandoque ſit in potentia, quandoque in actu.

1. 2. q. 50. art. 5. co. Et 2. cont. cap. 95. & 96. cap. 2. & ver. q. 8. ar. 5. Et Ma q. 16. art. 5. cor. Et 6. cor cap. 4.

Ad primum ſic proceditur. Videtur quòd intellectus Angeli, quandoque ſit in potentia. Motus enim eſt actus exiſtentis in potentia, ut dicitur* 3. Phyſic. (text. 6.) Sed mentes Angelicæ intelligendo moventur, ut dicit Dionyſ. 4. cap. de divin. nom. Ergo mentes Angelicæ ſunt quandoque in potentia.

* text. 6. tom. 2.

¶ 2. Præterea, Cùm deſiderium ſit rei non habitæ poſſibilis tamen haberi; quicũque deſiderat aliquid intelligere, eſt in potentia

Digitized by Google

tia ad illud. Sed 1. Pet 1. dicitur: *In quem deſiderant Angeli proſpicere.* Ergo intellectus Angeli quandoque eſt in potentia.

¶ 3. Præterea, In * lib. de cauſis dicitur, quòd intelligentia intelligit ſecundum modum ſuæ ſubſtantiæ. Sed ſubſtantia Angeli habet aliquid de potentia permixtum: ergo quandoque intelligit in potentia.

Propoſ. 8. circa princip. habetur inter opera Ariſt. tom. 3. † *l. 2. ſuper Gen. ad lit. c. 8. à medio tom. 3.* * *l. 3. de anima text. 8. tom. 2.* † *lib. 8. Phyſic. text. 32. tom. 2.*

Sed contra eſt, quòd Aug. dicit † 2. ſuper Gen. ad lib. quòd Angeli ex quo creati ſunt in ipſa verbi æternitate, ſancta & pia contemplatione perfruuntur. Sed intellectus contemplans non eſt in potentia, ſed in actu. Ergo intellectus Angeli non eſt in potentia.

CONCLUSIO.

Angeli quæ naturaliter cognoſcunt non ſemper ſunt in actu conſiderãtes, ſed quoad cognitionem in verbo, ſemper ſunt actu conſiderantes.

Respondeo dicendum, quòd ſicut Philoſophus dicit in * 3. de anima (text. 8.) & in † 8. Phyſic. (text. 32.) intellectus dupliciter eſt in potentia. Uno modo ſicut ante *addiſcere* vel *invenire*, id eſt antequam habeat habitum ſcientiæ. Alio modo dicitur eſſe in potentia, ſicut cum jam habet habitum ſcientiæ, ſed non conſiderat. Primo igitur modo intellectus Angeli nunquam eſt in potentia, reſpectu eorum ad quæ ejus cognitio naturalis ſe extendere poteſt: Sicut enim corpora ſuperiora, ſcilicet cœleſtia, non habent potentiam ad *eſſe* quæ non ſit completa per actum, ita cœleſtes intellectus, ſcilicet Angeli non habent aliquam intelligibilem potentiam quæ non ſit totaliter completa per ſpecies intelligibiles eis connaturales. Sed quantum ad ea quæ eis divinitus revelantur, nihil prohibet intellectus eorum eſſe in potentia, quia ſic etiam corpora cœleſtia ſunt in potentia quandoque ut illuminentur à Sole. Secundo verò modo intellectus Angeli poteſt eſſe in potentia ad ea quæ cognoſcit naturali cognitione, non enim omnia quæ naturali cognitione cognoſcit, ſemper actu conſiderat. Sed quantum ad cognitionem Verbi, & eorum quæ in verbo videt, nunquam hoc modo eſt in potentia, quia ſemper actu intuetur Verbum, & ea quæ in Verbo videt. In hac enim viſione, eorum beatitudo conſiſtit; Beatitudo autem non conſiſtit in habitu, ſed in actu, ut dicit Philoſophus * in 1. Ethicorum cap. 8.

** lib. 1. Eth. c. 8. tom. 5.*

Ad primum ergo dicendum, quòd motus ibi non ſumitur ſecundũ quod eſt actus imperfecti: id eſt exiſtentis in potentia, ſed ſecundũ quod eſt actus perfecti, id eſt, exiſtentis in actu. Sic enim *intelligere* & *ſentire* dicuntur motus, ut dicitur in † 3. de anima.

† lib. 1. de anim. text. 28. tom. 2.

Ad secundum dicendum, quòd deſiderium illud Angelorum non excludit rem deſideratam, ſed ejus faſtidium. Vel dicuntur deſiderare Dei viſionem quantum ad novas relationes, quas pro opportunitate negotiorum à Deo recipiunt.

Ad tertium dicendum, quod in ſubſtantia Angeli non eſt aliqua potentia denudata ab actu. Et ſimiliter nec intellectus Angeli ſic eſt in potentia quòd ſit abſque actu.

ARTICULUS II.

Utrum Angelus ſimul poſſit multa intelligere.

Infrà. qu. 85. art. 4. & 2. d. 3. q. 2. art. 4. Et 3. d. 14. art. 2. q. 4. & 2. cont. ca. 55. Et ver. q. 8. ar. 14. & quodl. 9. art. 2. * *Cap. 4. in declaratione 33. loci. tom. 1.* † *l. 4. ſuper Gen. ad lit. c. 32. in princip. tom. 3.*

AD secundum ſic proceditur. Videtur quòd Angelus non poſſit ſimul multa intelligere. Dicit enim Philoſophus * ſecundo Topicor. (cap. 4.) quòd *contingit multa ſcire ſed unum tantum intelligere.*

¶ 2. Præterea, Nihil intelligitur niſi ſecundum quod intellectus formatur per ſpeciem intelligibilẽ, ſicut corpus formatur per figuram. Sed unum corpus nõ poteſt formari diverſis figuris. Ergo unus intellectus nõ poteſt ſimul intelligere diverſa intelligibilia.

¶ 3. Præterea, Intelligere eſt motus quidam: nullus autem motus terminatur ad diverſos terminos. Ergo non contingit ſimul multa intelligere.

Sed contra eſt, quod dicit Auguſt. † 4. ſuper Geneſ. ad lit. *Potentia ſpiritualis mentis Angelicæ cuncta quæ voluerit, facillimè ſimul comprehendit.*

CONCLUSIO.

Cognoſcunt Angeli omnia ſimul in Verbo, & quæcunque per unam ſpeciem repræſentari poſſunt: non poſſunt autem ſimul omnia cognoſcere quæ per diverſas ſpecies innatas repræſentantur.

Respondeo dicendum quòd, ſicut ad unitatem motus requiritur unitas termini, ita ad unitatẽ operationis requiritur unitas objecti. Contingit autem aliqua accipi ut plura, & unum, ſicut partes alicujus continui: ſi enim unaquæque per ſe accipiatur, plures ſunt, unde non una operatione, nec ſimul, accipiuntur per ſenſum & intellectum. Alio modo accipiuntur ſecundum quod ſunt unum in toto: & ſic ſimul & una operatione cognoſcuntur, tam per ſenſum quàm per intellectum, dum totum continuum conſideratur, ut dicitur in * 3. de anima: & ſic etiam intellectus noſter ſimul intelligit ſubjectum & prædicatum, prout ſunt partes unius propoſitionis; & duo comparata, ſecundum quod conveniunt in una comparatione. Ex quo patet quòd multa ſecundum quod ſunt diſtincta, non poſſunt ſimul intelligi, ſed ſecundum quod uniuntur in uno intelligibili, ſic ſimul intelliguntur. Unumquodque autem eſt intelligibile in actu ſecundum quod ejus ſimilitudo eſt in intellectu: Quæcunque igitur per unam ſpeciem intelligibilem cognoſci poſſunt, cognoſcuntur ut unum intelligibile, & ideo ſimul cognoſcuntur. Quæ verò per diverſas ſpecies intelligibiles cognoſcuntur, ut diverſa intelligibilia capiuntur. Angeli igitur ea cognitione qua cognoſcunt res per verbum, omnia cognoſcunt una intelligibili ſpecie, quæ eſt eſſentia divina, & ideo quantum ad talem cognitionem omnia ſimul cognoſcunt: ſicut & in patria *non erunt volubiles noſtræ cogitationes ab aliis in alia euntes atque redeuntes, ſed omnem ſcientiam noſtram ſimul uno conſpectu videbimus*; ut Auguſt. dicit in * 15. de Trinit. cap. 16. Ea verò cognitione qua cognoſcunt res per ſpecies innatas, omnia illa ſimul poſſunt intelligere quæ una ſpecie cognoſcuntur, non autem illa quæ diverſis.

** lib. 3. te. 23. & 24. to. 2.* * *lib. 15. de Trin. c. 16 circa fine tom. 3.*

Ad primum ergo dicendum, quòd intelligere multa ut unum eſt quodammodo unum intelligere.

Ad secundum dicendum, quòd intellectus formatur per intelligibilem ſpeciem quam apud ſe habet. Et ideo ſic poteſt una ſpecie intelligibili multa ſimul intelligibilia intueri, ſicut unum corpus per unam figuram poteſt ſimul multis corporibus aſſimilari.

Ad tertium dicendum, ſicut ad primum.

ARTICULUS III.

Utrum Angelus cognoſcat diſcurrendo.

3 cont. c. 41. & 91. & ver. q. 8. a 15. & q. 24. a. 3.

AD tertium ſic proceditur. Videtur quòd Angelus cognoſcat diſcurrendo. Diſcurſus enim intellectus attenditur ſecundum hoc quod unum per aliud cognoſcitur. Sed Angeli cognoſcunt unum per aliud, cognoſcunt enim creaturas per Verbum. Ergo intellectus Angeli cognoſcit diſcurrendo.

¶ 2. Præterea, Quicquid poteſt virtus inferior, poteſt & virtus ſuperior. Sed intellectus humanus poteſt ſyllogizare, & in effectibus cauſas cognoſcere ſecundum quæ diſcurſus attenditur. Ergo intellectus Angeli, qui ſuperior eſt ordine naturæ, multo magis hoc poteſt.

¶ 3. Præterea, Iſidorus dicit, (lib. 1. de ſum. bon. ſive ſent. cap. 12.) † quòd *Dæmones per experientiam multa cognoſcunt.* Sed experimentalis cognitio eſt diſcurſiva: Ex multis enim memoriis fit unum experimentum, & *ex multis experimentis fit unum univerſale* ut dicitur in fin. Poſteriorum. * & in principio Metaphyſ. † Ergo cognitio Angelorum eſt diſcurſiva.

† lib. 1. de ſummo bono c. 12. poſt medium. * *l. 2. poſter. text. ult. circa medium.* † *lib. 1. meta. c. 1. paulò à princ. tom. 3.*

Sed contra eſt, quòd Dion. dicit * 7. c. de div. nom. quòd *Angeli non congregant divinam cognitionem à ſermonibus diffuſis, neque ab aliquo communi ad iſta ſpecialia ſimul aguntur.*

CONCLUSIO.

Angeli quæcunque cognoſcunt, ſine diſcurſu apprehendunt.

** cap. 7. inter. princip. & med.* † *Art. 1. hujus q. & q. 55. art. 2.* * *de div. nom. c. 7. & 9. c. 11. cœleſt. Hierar.*

Respondeo dicendum, quòd ſicut ſæpius † dictum eſt, Angeli illum gradum tenent in ſubſtantiis ſpiritualibus, quem corpora cœleſtia in ſubſtantiis corporeis, nam & *cœleſtes mentes* à Dion. * dicuntur. Eſt autem hæc eſt differentia inter cœleſtia & terrena corpora, quòd corpora terrena per mutationem & motum adipiſcuntur ſuam ultimam perfectionem, corpora verò cœleſtia ſtatim ex ipſa ſua natura ſuam ultimam perfectionem habent. Sic igitur & inferiores intellectus, ſcilicet hominum, per quendam motum & diſcurſum intellectualis operationis perfectionem in cognitione veritatis adipiſcuntur, dum ſcilicet ex uno cognito in aliud cognitum procedunt. Si autem ſtatim in ipſa cognitione principii non inſpicerent, quaſi notas, omnes concluſiones conſequentes, in eis diſcurſus locum non haberet. Et hoc eſt in Angelis, quia ſtatim in illis quæ primo naturaliter cognoſcunt, inſpiciunt omnia quæcunque in eis cognoſci poſſunt, & ideo dicuntur *intellectuales*: quia etiam apud nos ea quæ ſtatim naturaliter apprehenduntur, *intelligi* dicuntur, unde *intellectus* dicitur habitus primorum principiorum. Animæ verò humanæ, quæ veritatis notitiam per quendam diſcurſum acquirunt, *rationales* vocantur. Quod quidem contingit ex debilitate intellectualis luminis in eis. Si enim haberent plenitudinem intellectualis luminis, ſicut Angeli, ſtatim in primo aſpectu principiorum, totam virtutem eorum comprehenderent, intuendo quicquid ex eis ſyllogizari poſſet.

Ad primum ergo dicendum, quòd diſcurſus quemdam motum nominat: Omnis autem motus eſt de uno priori in aliud, poſterius. Unde diſcurſiva cognitio attenditur ſecundum quod ex aliquo priùs noto devenitur in cognitionem alterius poſterius noti, quod prius erat ignotum. Si autem uno inſpecto ſimul aliud inſpiciatur, ſicut in ſpeculo inſpicitur ſimul imago rei & res, non eſt propter hoc cognitio diſcurſiva. Et hoc modo cognoſcunt Angeli res in Verbo.

Ad secundum dicendum, quòd Angeli ſyllogizare poſſunt tanquam ſyllogiſmum cognoſcentes: & in cauſis effectus vident, & in effectibus cauſas, non tamen ita quòd cognitionem veritatis ignotæ acquirant ſyllogizando ex cauſis in cauſata, & ex cauſatis in cauſa.

Ad tertium dicendum, quòd experientia in Angelis & Dæmonibus dicitur ſecundum quandã ſimilitudinem, prout ſcilicet cognoſcunt ſenſibilia præſentia, tamen abſque omni diſcurſu.

ARTICULUS IV.

Utrum Angeli intelligant componendo & dividendo.

2. diſt. 3. qu. 1. ar. 1. corp. & mal. q. 16. a. 6. 19. intel. * *tex. 21. 22 & 23. tom. 2.* † *Art. 2. hujus q.*

AD quartum ſic proceditur. Videtur quòd Angeli intelligant componẽdo & dividendo. Ubi enim eſt multitudo intellectorum, ibi eſt compoſitio intellectuum, ut dicitur * in tertio de anima. Sed in intellectu Angeli eſt multitudo intellectorum, cùm per diverſas ſpecies diverſa intelligat, & non omnia ſimul. Ergo in intellectu Angeli eſt compoſitio & diviſio.

¶ 2. Præterea, Plus diſtat negatio ab affirmatione quàm quæcũque naturæ oppoſitæ, quia prima diſtinctio eſt per affirmationem & negationẽ. Sed aliquas naturas diſtantes Angelus non cognoſcit per unũ, ſed per diverſas ſpecies, ut ex dictis patet. † Ergo oportet quòd affirmationẽ & negationem cognoſcat per diverſa, & ita videtur quòd Angelus intelligat cõponendo & dividendo.

¶ 3. Præterea, Locutio eſt ſignum intellectus. Sed Angeli hominibus loquẽtes proferunt affirmativas & negativas enũtiationes

(quæ

Digitized by Google

(quæ ſunt ſigna compoſitionis & diviſionis in intellectu) ut ex multis locis ſacræ ſcripturæ apparet. Ergo videtur quòd Angelus intelligat componendo & dividendo.

** cap. 7. inter princ. & med. † l. 3. de anima text. 21. & 22. tom. 2.*

Sed contra eſt, quod Dion. dicit * 7. cap. de div. nom. quòd *virtus intellectualis Angelorum reſplendet perſpicaci divinorum intellectorum ſimplicitate*: ſed ſimplex intelligentia eſt ſine compoſitione & diviſione, ut dicitur in † tertio de Anima: Ergo Angelus intelligit ſine compoſitione & diviſione.

Concluſio.

Angeli non cognoſcunt componendo & dividendo.

Respondeo dicendum, quòd ſicut in intellectu ratiocinante cōparatur concluſio ad principium, ita in intellectu componente & dividente comparatur prædicatum ad ſubiectum. Si enim intellectus noſter ſtatim in ipſo principio videret concluſionis veritatem, nunquam intelligeret diſcurrendo vel ratiocinando: Similiter ſi intellectus ſtatim in apprehenſione quidditatis ſubiecti, haberet notitiam de omnibus quæ poſſunt attribui ſubiecto, vel removeri ab eo; nunquam intelligeret componendo & dividendo, ſed ſolùm intelligendo *quod quid eſt*. Sic igitur patet quòd ex eodem provenit quòd intellectus noſter intelligit diſcurrendo, & componendo & dividendo, ex hoc ſcilicet quòd non ſtatim in prima apprehenſione alicuius primi apprehenſi, poteſt inſpicere quicquid in eo virtute continetur. Quod contingit ex debilitate luminis intellectualis in nobis, ſicut dictum eſt *. Unde cùm in Angelo ſit lumen intellectuale perfectum, cùm ſit *ſpeculum purum & clariſſimum*, ut dicit Dionyſius † 4. cap. de div. nom. relinquitur quòd Angelus, ſicut non intelligit ratiocinando, ita non intelligit componendo & dividendo. Nihilominus tamen compoſitionem & diviſionem enuntiationum intelligit, ſicut & ratiocinationem ſyllogiſmorum: Intelligit enim compoſita ſimpliciter; & mobilia immobiliter, & materialia immaterialiter.

** Art. præced. † Cap. 4. part. 4. parum ante medium.*

Ad primum ergo dicendum, quòd non qualiſcumque multitudo intellectorum compoſitionem cauſat, ſed multitudo illorum intellectorum quorum unum attribuitur alteri, vel removetur ab altero. Angelus autem intelligendo quidditatem alicuius rei, ſimul intelligit quicquid ei attribui poteſt, vel removeri ab ea. Unde intelligendo *quod quid eſt*, intelligit quicquid nos intelligere poſſumus componendo & dividendo, per unum ſuum ſimplex intellectum.

Ad secundum dicendum, quòd diverſæ quidditates rerum minus differunt quantum ad rationem exiſtendi, quàm affirmatio & negatio; tamen quantum ad rationem cognoſcendi, affirmatio & negatio magis conveniunt; quia ſtatim per hoc quòd cognoſcitur veritas affirmationis, cognoſcitur falſitas negationis oppoſitæ.

Ad tertium dicendum, quòd hoc quòd Angeli loquuntur enunciationes affirmativas & negativas, manifeſtat quòd Angeli cognoſcunt compoſitionem & diviſionem, non autem quod cognoſcant componendo & dividendo, ſed ſimpliciter cognoſcendo *quod quid eſt*.

Articulus V.

Utrum in intellectu Angeli poſſit eſſe falſitas.

*2. d. 11. q. 2. art. 5. 5. & ver. q. 8. art. 14. & 6. mal. q. 16. ar. 5. cor. * cap. 4. part. 4. parum à med. † cap. 7. parte 3. a medio & c. 6. declinando ad fin. * cap. 7. ante med. † l. 3. de anima text. 26. & 31. tom. 2. * in l. 73. q. q. 54. & q. 32. tom. 4. † à præc. lib. 3. de anim. text 26. tom. 2. † lib. 9. Metaph. text. 22. tom. 3.*

Ad quintum ſic proceditur. Videtur quòd in intellectu Angeli poſſit eſſe falſitas. Protervitas enim ad falſitatem pertinet. Sed in dæmonibus eſt *phantaſia proterva*, ut dicit Dion. * 4. cap. de div. nom. Ergo videtur quòd in Angelorum intellectu poſſit eſſe falſitas.

¶ 2. Præterea, Neſcientia eſt cauſa falſæ æſtimationis, Sed *in Angelis poteſt eſſe neſcientia*, ut Dionyſ. dicit † 6. Eccleſiaſt. Hierar. Ergo videtur quòd in eis poſſit eſſe falſitas.

¶ 3. Præterea, Omne quod cadit à veritate ſapientiæ, & habet rationem depravatam, habet falſitatem vel errorem in ſuo intellectu. Sed hoc Dion. dicit de dæmonibus * 7. c. de div. nom. Ergo videtur quòd in intellectu Angelorum poſſit eſſe falſitas.

Sed contra, Philoſ. dicit † 3. de Anima, quòd *intellectus ſemper verus eſt*. Aug. etiam dicit in lib. * 83. quæſt. (q. 54.) quod *nihil intelligitur niſi verum*. Sed Angeli non cognoſcunt aliquid niſi intelligendo. Ergo in Angeli cognitione non poteſt eſſe deceptio & falſitas.

Concluſio.

Non eſt aliqua in intellectu Angelico falſitas per ſe, ſed per accidens; cum quicquid attingant, prima operatione intellectus cognoſcant.

Respondeo dicendum, quòd huius quæſtionis veritas aliquatenus ex præmiſſa dependet. Dictum eſt † enim, quòd Angelus non intelligit componendo & dividendo, ſed intelligendo *quod quid eſt*. Intellectus autem circa *quod quid eſt*, ſemper verus eſt, ſicut & ſenſus circa proprium objectum, ut dicitur in * 3. de Anima: ſed per accidens in nobis accidit deceptio & falſitas intelligendo *quod quid eſt*, ſcilicet ſecundum rationem alicuius compoſitionis; vel cùm diffinitionem unius rei accipimus ut diffinitionem alterius, vel cùm partes diffinitionis ſibi non cohærent; ſicut ſi accipiatur pro diffinitione alicuius rei *animal quadrupes volatile*, nullum enim animal tale eſt. Et hoc quidem accidit in compoſitis, quorum diffinitiones ex diverſis ſumuntur, quorum unum eſt materiale ad aliud. Sed intelligendo quidditates [illegible], (ut dicitur in † nono metaph. text. 22.) non eſt falſitas, [illegible], vel totaliter non attinguntur, & nihil intelligimus de eis, vel cognoſcuntur ut ſunt. Sic igitur per ſe non poteſt eſſe falſitas, aut error, aut deceptio in intellectu alicuius Angeli, ſed per accidens contingit, alio tamen modo quàm in nobis. Nam nos componendo & dividendo quandoque ad intellectum quidditatis pervenimus, ſicut cum dividendo, vel demonſtrando, diffinitionem inveſtigamus: Quod quidem in Angelis non contingit, ſed per *quod quid eſt* rei, cognoſcunt omnes enuntiationes ad illam rem pertinentes. Manifeſtum eſt autem quòd quidditas rei poteſt eſſe principium cognoſcendi, reſpectu eorum quæ naturaliter conveniunt rei, vel ab ea removentur: non autem eorum, quæ à ſupernaturali Dei ordinatione dependent. Angeli igitur boni habentes rectam voluntatem per cognitionem quidditatis rei non iudicant de his quæ ſupernaturaliter ad rem pertinent, niſi ſalva ordinatione divina. Unde in eis non poteſt eſſe falſitas aut error. Dæmones verò per voluntatem perverſam ſubducentes intellectum à divina ſapientia, abſolutè interdum de rebus iudicant ſecundum naturalem conditionem. Et in his quæ naturaliter ad rem pertinent, non decipiuntur, ſed decipi poſſunt quantum ad ea quæ ſupernaturalia ſunt. Sicut ſi conſiderans hominem mortuum, iudicet eum non reſurrecturum: Et ſi videns hominem Chriſtum, iudicet eum non eſſe Deum.

Et per hoc patet reſponſio ad ea quæ utrimque obiiciuntur. Nam protervitas dæmonum eſt ſecundum quod non ſubduntur divinæ ſapientiæ. Neſcientia autem eſt in Angelis, non reſpectu naturalium cognoſcibilium, ſed ſupernaturalium. Patet etiam, quod intellectus ejus *quod quid eſt*, ſemper eſt verus, niſi per accidens, ſecundum quod indebitè ordinatur ad aliquam compoſitionem vel diviſionem.

Articulus VI.

Utrum in Angelis ſit cognitio matutina *&* veſpertina.

*2. d. 12. art. 3. cor. & ver. q. 8. art. 16. & 17. & opu. 2. c. 24. & Ephe. 5. lect. 3. c. 3. & Heb. 8. lect. 1. cor. 1. fi. * l. 3. de anima, text 38. tom. 2. † l. 2. ſuper Gen. cap. 8. per totum tom. 3. * l. 4. ſuper Gen. c. 22. & 31. & 11. de civit. Dei, c. 7. à medio uſque ad finem. † l. 4. ſuper Gen. c. 22. & l. 5. c. 5. & c. Et lo. 11. de civit. Dei c. 9. c. 5. * l. 4. ſuper Gen. c. 23. circa princ. tom. 3.*

Ad sextum ſic proceditur. Videtur quòd in Angelis non ſit *veſpertina*, neque *matutina* cognitio, *veſpere* enim & *mane* admixtionem tenebrarum habent. Sed in cognitione Angeli non eſt aliqua tenebroſitas: cùm non ſit ibi error vel falſitas. Ergo cognitio Angeli non debet dici *matutina* vel *veſpertina*.

¶ 2. Præterea, Inter *veſpere* & *mane* cadit nox, & inter *mane* & *veſpere* cadit meridies. Si igitur in Angelis cadit cognitio *matutina* & *veſpertina*, pari ratione videtur quòd in eis debeat eſſe *meridiana* & *nocturna* cognitio.

¶ 3. Præterea, Cognitio diſtinguitur ſecundum differentiam cognitorum, unde in * 3. de Anima dicit Philoſophus, quòd *ſcientiæ ſecantur quemadmodum & res*. Triplex autem eſt *eſſe* rerum, ſcilicet in Verbo, in propria natura, & in intelligentia Angelica, ut Aug. dicit † 2. ſuper Gen. ad lit. (cap. 8.) Ergo ſi ponatur cognitio *matutina* in Angelis & *veſpertina*, propter *eſſe* rerum in verbo & in propria natura, debet etiam in eis poni tertia cognitio, propter *eſſe* rerum in intelligentia Angelica.

Sed contra eſt, quòd Auguſt. * 4. ſuper Geneſ. ad lit. & 11. de civit. Dei, diſtinguit cognitionem Angelorum per *matutinam* & *veſpertinam*.

Concluſio.

Diſtinguitur in Angelis cognitio matutina, *qua res cognoſcunt in prima cauſa*, à veſpertina, *qua cognoſcunt res ut ſunt in ſeipſis*.

Respondeo dicendum, quòd hoc quod dicitur de cognitione *matutina* & *veſpertina* in Angelis, introductum eſt ab Auguſt. † qui 6. dies, in quibus Deus legitur feciſſe cuncta, Gen. 1. intelligi vult non hos uſitatos dies, qui ſolis circuitu peraguntur (cùm ſol quarto die factus legatur) ſed unum diem ſcilicet cognitionem Angelicam ſex rerum generibus præſentatam. Sicut autem in die conſueto *mane* eſt principium diei, *veſpere* autem terminus: ita cognitio ipſius primordialis *eſſe* rerum, dicitur cognitio *matutina*, & hæc eſt ſecundum quod res ſunt in Verbo. Cognitio autem ipſius *eſſe* rei creatæ ſecundum quod in propria natura conſiſtit, dicitur cognitio *veſpertina*, nam *eſſe* rerum fluit à Verbo ſicut à quodam primordiali principio. Et hic effluxus terminatur ad *eſſe* rerum quod in propria natura habent.

Ad primum ergo dicendum, quòd *veſpere* & *mane* non accipiuntur in cognitione Angelica ſecundum ſimilitudinem ad admixtionem tenebrarum, ſed ſecundum ſimilitudinem principij & termini. Vel dicendum, quod nihil prohibet, ut dicit Aug. * 4. ſuper Gen. ad lit. (cap. 23.) aliquid in comparatione ad unum, dici *lux* & in comparatione ad aliud, dici *tenebra*: ſicut vita fidelium & iuſtorum in comparatione ad impios dicitur *lux*, ſecundum illud Epheſ. 6. *Fuiſtis aliquando tenebræ, nunc autem lux in Domino*, quæ tamen vita fidelium in comparatione ad vitam gloriæ, tenebroſa dicitur ſecundum illud 2. Pet. 1. *Habetis propheticum ſermonem, cui benefacitis attendentes quaſi lucernæ lucenti in caliginoſo loco.* Sic igitur cognitio Angeli qua cognoſcit res in propria natura, *dies* eſt per comparationem ad ignorantiam vel errorem, ſed obſcura eſt per comparationem ad viſionem Verbi.

Ad secundum dicendum, quod *matutina* & *veſpertina* cognitio ad diem pertinet, id eſt, ad Angelos illuminatos, qui ſunt diſtincti à tenebris, id eſt, à malis Angelis. Angeli autem boni cognoſcentes creaturam, non in ea figuntur, quod eſſet tenebreſcere & noctem fieri: ſed hoc ipſum referunt ad laudem Dei, in quo ſicut in principio omnia cognoſcunt. Et ideo poſt veſperam non ponitur nox, ſed *mane*, ita quòd *mane* ſit finis præcedentis diei, & principium ſequentis, inquantum Angeli cognitionem præcedentis operis ad laudem Dei referunt. Meridies autem ſub nomine diei comprehenditur, quaſi medium inter duo extrema. Vel poteſt meridies referri ad cognitionem ipſius Dei, quæ non habet principium, nec finem.

Ad tertium dicendum, quòd etiam ipſi Angeli creaturæ ſunt. Unde *eſſe* rerum in intelligentia Angelica comprehenditur ſub

Digitized by Google

ſub *veſpertina* cognitione, ſicut & *eſſe* rerum in propria natura.

ARTICULUS VII.

Vtrum una ſit cognitio matutina & veſpertina.

Locis ſuprà art. 6. inductis. ** Loc. citatis in ar. præc. in princ. cor.*

AD SEPTIMUM ſic proceditur. Videtur quòd una ſit cognitio *veſpertina* & *matutina*. Dicitur enim Geneſ. 1. *Factum eſt veſpere & mane dies unus*. Sed per diem intelligitur cognitio Angelica, ut Aug, * dicit: Ergo una eadem eſt cognitio in Angelis *matutina* & *veſpertina*.

¶ 2. Præterea, impoſſibile eſt unam potentiam ſimul duas operationes habere. Sed Angeli ſemper ſunt in actu cognitionis *matutinæ*, quia ſemper vident Deum & res in Deo, ſecundum illud Matth. 18. a. *Angeli eorum ſemper vident faciem Patris mei*, &c. Ergo ſi cognitio *veſpertina* eſſet alia à *matutina*, nullo modo Angelus poſſet eſſe in actu cognitionis *veſpertinæ*.

¶ 3. Præterea, Apoſtolus dicit 1. Cor. 13. *cùm venerit quod perfectum eſt evacuabitur quod ex parte eſt*. Sed ſi cognitio *veſpertina* ſit aliud à *matutina*, comparatur ad ipſam ſicut imperfectum ad perfectum: Ergo non poterit ſimul *veſpertina* cognitio eſſe cum *matutina*.

** L. 4. ſuper Gen. c. 23. in princ. tom. 3.*

IN CONTRARIUM eſt, quod dicit Aug. 4. † ſuper Gen. ad lit. quòd *multum intereſt inter cognitionem rei cujuſcumque in Verbo Dei & cognitionem ejus in natura ejus, ut illud meritò pertineat ad diem, hoc ad veſperam.*

CONCLUSIO.

Cognitio veſpertina *ut terminatur ad creaturas non videndo verbum eſſentialiter à* matutina *diverſa eſt: ut autem ſimul ad creaturas & ad verbum terminatur, idem eſt cum illa, diſtincta tantùm ex cognitorum diſtinctione.*

** ar. præced.*

RESPONDEO dicendum, quòd ſicut dictum * eſt, cognitio *veſpertina* dicitur qua Angeli cognoſcunt res in propria natura. Quòd non poteſt ita intelligi quaſi ex propria rerum natura cognitionem accipiant, ut hæc propoſitio (*in*) indicet habitudinem principij: quia Angeli non accipiunt cognitionem à rebus, ut ſuprà habitum † eſt. Relinquitur igitur, quòd hoc quod dicitur, in *propria natura*, accipiatur ſecundum rationem cogniti ſecundum quod ſubeſt cognitioni, ut ſcilicet cognitio *veſpertina* in Angelis dicatur ſecundum quod cognoſcunt *eſſe* rerum quod habent res in propria natura. Quod quidem per duplex medium cognoſcunt, ſcilicet per ſpecies innatas, & per rationes rerum in verbo exiſtentes. Non enim videndo verbum, cognoſcunt ſolum illud *eſſe* rerum, quod habent in verbo; ſed illud *eſſe* quod habent in propria natura; ſicut Deus per hoc quod videt ſe, cognoſcit *eſſe* rerum quod habent in propria natura. Si ergo dicatur cognitio *veſpertina* ſecundum quod cognoſcunt *eſſe* rerum quod habent in propria natura, videndo verbum: ſic una & eadem ſecundum eſſentiam eſt cognitio *veſpertina* & *matutina*, differens ſolùm ſecundum cognita. Si verò cognitio *veſpertina* dicatur ſecundum quod Angeli cognoſcunt *eſſe* rerum quod habent in propria natura, per formas innatas, ſic alia eſt cognitio *veſpertina* & *matutina*. Et ita videtur intelligere Aug. cùm unam ponit imperfectam reſpectu alterius.

† qu. 55. art. 2.

† Locis citat. in princip cor art. præced.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd ſicut numerus ſex dierum ſecundum intellectum Auguſt. † accipitur ſecundum ſex genera rerum, quæ cognoſcuntur ab Angelis: ita unitas diei accipitur ſecundum unitatem rei cognitæ, quæ tamen diverſis cognitionibus cognoſci poteſt.

AD SECUNDUM dicendum, quòd duæ operationes poſſunt ſimul eſſe unius potentiæ, quarum una ad aliam refertur ut patet cùm voluntas ſimul vult & finem & ea quæ ſunt ad finem, & intellectus ſimul intelligit principia & concluſiones per principia, quando jam ſcientiam acquiſivit. Cognitio autem veſpertina in Angelis refertur ad matutinam, ut Aug. * dicit: unde nihil prohibet utramque ſimul eſſe in Angelis.

** l. 4. ſuper Gen. c. 23. t. 3.*

AD TERTIUM dicendum, quòd veniente perfecto evacuatur imperfectum, quod ſcilicet ei opponitur: Sicut fides, quæ eſt eorum quæ non videntur, evacuatur viſione veniente. Sed imperfectio *veſpertinæ* cognitionis non opponitur perfectioni *matutinæ*. Quod enim cognoſcatur aliquid in ſeipſo, non eſt oppoſitum ei quòd cognoſcatur in ſua cauſa: Nec iterum quod aliquid cognoſcatur per duo media, quorum unum eſt perfectius, & aliud imperfectius, aliquid repugnans habet. Sicut ad eandem concluſionem habere poſſumus & medium demonſtrativum & dialecticum. Et ſimiliter eadem res poteſt ſciri ab Angelo per Verbum increatum, & per ſpeciem innatam.

QUÆSTIO LIX.

De voluntate Angelorum, in quatuor articulos diviſa.

CONSEQUENTER conſiderandum eſt de his quæ pertinent ad voluntatem Angelorum. Et primò conſiderabimus de ipſa voluntate. Secundò, de motu ejus, qui eſt amor, ſive dilectio.

Circa primum quæruntur quatuor:

¶ Primò, utrum in Angelis ſit voluntas.

¶ Secundò, utrum voluntas Angeli ſit ipſa natura eorum, vel etiam ipſe intellectus eorum.

¶ Tertiò, utrum in Angelis ſit liberum arbitrium.

¶ Quartò, utrum in eis ſit iraſcibilis & concupiſcibilis.

ARTICULUS PRIMUS.

Vtrum in Angelis ſit voluntas.

1. ſent. d. 46. & cp. 3. cap. 96. ** tex. 41. tom. 2.*

AD PRIMUM ſic proceditur. Videtur quòd in Angelis non ſit voluntas. Quia, ut dicit Philoſophus * in 3. de Anim. (text. 42.) *voluntas in ratione eſt*. Sed in Angelis non eſt ratio, ſed aliquid ſuperius ratione. Ergo in Angelis non eſt voluntas, ſed aliquid ſuperius voluntate.

† lib. 3. de anim. tex. 48. & ſequen. uſque ad 54. tom. 2.

¶ 2. Præterea, Voluntas ſub appetitu continetur, ut patet per Philoſ. in † 3. de Anim. Sed appetitus eſt imperfecti: Eſt enim ejus quod nondum habetur. Cùm igitur in Angelis, maximè in beatis, non ſit aliqua imperfectio, videtur quòd non ſit in eis voluntas.

** l. 3. de anim. tex. 54. tom. 2.*

¶ 3. Præterea, Philoſophus dicit in * 3. de anim. (text. 48.) quòd voluntas eſt movens motum, movetur enim ab appetibili intellecto. Sed Angeli ſunt immobiles, cùm ſint incorporei. Ergo in Angelis non eſt voluntas.

† l. 10. c. 11. & 12. t. 3.

SED CONTRA eſt, quod Aug. dicit † 10. lib. de Trin. quòd *imago Trinitatis invenitur in mente, ſecundum memoriam, intelligentiam & voluntatem*. Imago autem Dei invenitur non ſolum in mente humana, ſed etiam in mente Angelica: cùm etiam mens Angelica ſit capax Dei. Ergo in Angelis eſt voluntas.

CONCLUSIO.

Cùm Angeli per intellectum univerſalem boni rationem attingant, eſt in eis voluntas.

RESPONDEO dicendum, quod neceſſe eſt ponere in Angelis voluntatem. Ad cujus evidentiam conſiderandum eſt, quòd cùm omnia procedant ex voluntate divina, omnia ſuo modo per appetitum inclinantur in bonum, ſed diverſimodè. Quædam enim inclinantur in bonum per ſolam naturalem habitudinem, abſque cognitione, ſicut plantæ & corpora inanimata: Et talis inclinatio ad bonum, vocatur *appetitus naturalis*. Quædam verò ad bonum inclinantur cum aliqua cognitione non quidem ſic quòd cognoſcant ipſam rationem boni, ſed cognoſcunt aliquod bonum particulare: ſicut ſenſus cognoſcit dulce & album, & aliquid hujuſmodi: Inclinatio autem hanc cognitionem ſequens dicitur *appetitus ſenſitivus*. Quædam verò inclinantur ad bonum cum cognitione qua cognoſcunt ipſam boni rationem, quod eſt proprium intellectus. Et hæc perfectiſſimè inclinantur in bonum: non quidem quaſi ab alio ſolummodò directa in bonum, ſicut ea quæ cognitione carent: neque in bonum particulariter tantùm, ſicut ea in quibus eſt ſola ſenſitiva cognitio, ſed quaſi inclinata in ipſum univerſale bonum. Et hæc inclinatio dicitur *voluntas*. Unde cùm Angeli per intellectum cognoſcant ipſam univerſalem rationem boni manifeſtum eſt quod in eis ſit voluntas.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd aliter *ratio* tranſcendit ſenſum, & aliter *intellectus* rationem. *Ratio* enim tranſcendit ſenſum ſecundum diverſitatem cognitorum: Nam *ſenſus* eſt particularium, *ratio* verò univerſalium: & ideo oportet quòd ſit alius appetitus tendens in bonum univerſale, qui debetur rationi; & alius tendens in bonum particulare, qui debetur ſenſui. Sed *intellectus* & *ratio* differunt quantum ad modum cognoſcendi, quia ſcilicet *intellectus* cognoſcit ſimplici intuitu, *ratio* verò diſcurrendo de uno in aliud: ſed tamen *ratio* per diſcurſum pervenit ad cognoſcendum illud, quod *intellectus* ſine diſcurſu cognoſcit, ſcilicet univerſale. Idem eſt ergo objectum quod appetitui proponitur & ex parte rationis & ex parte intellectus. Unde in Angelis qui ſunt intellectuales tantùm, non eſt appetitus ſuperior voluntate.

AD SECUNDUM dicendum, quòd licèt nomen appetitivæ partis ſit ſumptum ab appetendo ea quæ non habentur; tamen appetitiva pars non ſolum ad hæc ſe extendit, ſed etiam ad multa alia. Sicut & nomen lapidis ſumptum eſt à læſione pedis, cùm tamen lapidi non hoc ſolùm conveniat. Similiter iraſcibilis potentia denominatur ab ira, cùm tamen in ea ſint plures aliæ paſſiones; ut ſpes & audacia.

** tex. 28. tom. 2.*

AD TERTIUM dicendum, quòd voluntas dicitur movens motum, ſecundum quod *velle* eſt motus quidam, & *intelligere*, cujuſmodi motum nihil prohibet in Angelis eſſe, quia talis motus eſt *actus perfecti*, ut dicitur in * 3. de Anima. (text. 28.)

ARTICULUS II.

Vtrum in Angelis voluntas differat ab intellectu.

1. d. 42. q. 1. a. 2. 3. & ver. q. 22. a. 1. 10.

AD SECUNDUM ſic proceditur. Videtur quòd in Angelis non differat voluntas ab intellectu & natura. Angelus enim eſt ſimplicior quàm corpus naturale. Sed corpus naturale per ſuam formam inclinatur in ſuum finem, qui eſt ejus bonum: Ergo multo magis Angelus. Forma autem Angeli eſt vel natura ipſa in qua ſubſiſtit, vel ſpecies quæ eſt in intellectu ejus. Ergo Angelus inclinatur in bonum per naturam ſuam, vel per ſpeciem intelligibilem. Hæc autem inclinatio ad bonum pertinet ad voluntatem: Voluntas igitur Angeli non eſt aliud quàm ejus natura, vel intellectus.

¶ 2. Præterea, Objectum intellectus eſt *verum*, voluntatis autem *bonum*. Bonum autem & verum non differunt realiter, ſed ſecundum rationem tantùm. Ergo voluntas & intellectus non differunt realiter.

¶ 3. Præterea, Diſtinctio *communis* & *proprij* non diverſificat potentias; Eadem enim potentia viſiva eſt coloris & albedinis. Sed *bonum* & *verum* videntur ſe habere ſicut commune & proprium: nam *verum* eſt, quoddam bonum, ſcilicet intellectûs. Ergo voluntas, cujus objectum eſt bonum, non differt ab intellectu, cujus objectum eſt *verum*.

SED CONTRA, Voluntas in Angelis eſt bonorum tantùm, intellectus autem eſt bonorum & malorum: Cognoſcunt enim utrumque: Ergo voluntas in Angelis eſt aliud quam intellectus.

CONCLU

Digitized by Google

Concluſio.

Voluntas Angelorum neque eſt intellectus, neque eorum natura.

Respondeo dicendum, quòd voluntas in Angelis eſt quædam virtus, vel potentia: quæ nec eſt ipſa eorum natura, nec eorum intellectus. Et quòd non ſit eorum natura, apparet ex hoc, quòd natura vel eſſentia alicujus rei intra ipſam comprehenditur: quicquid ergo ſe extendit ad id quod eſt extra rem, non eſt rei eſſentia. Unde videmus in corporibus naturalibus, quod inclinatio quæ eſt ad *eſſe* rei, non eſt per aliquid ſuperadditum eſſentiæ, ſed per materiam, quæ appetit *eſſe* antequam illud habeat, & per formam quæ tenet rem in *eſſe* poſtquam fuerit: ſed inclinatio ad aliquid extrinſecum, eſt per aliquid eſſentiæ ſuperadditum, ſicut inclinatio ad locum & per gravitatem vel levitatem; Inclinatio autem ad faciendum ſibi ſimile, eſt per qualitates activas. Voluntas autem habet inclinationem in bonum naturaliter: unde ibi ſolum eſt idem eſſentia & voluntas, ubi totaliter bonum continetur in eſſentia volentis, ſcilicet in Deo, qui nihil vult extra ſe, niſi ratione ſuæ bonitatis: Quod de nulla creatura poteſt dici, cùm bonum infinitum ſit extra eſſentiam cujuſlibet cauſati, unde nec voluntas Angeli, nec alterius creaturæ, poteſt eſſe idem quod ejus eſſentia. Similiter nec poteſt eſſe idem quod intellectus Angeli vel hominis. Nam cognitio fit per hoc quod cognitum eſt in cognoſcente: Unde ea ratione ſe extendit ejus intellectus in id quod eſt extra ſe, ſecundum quod illud quod extra ipſum eſt per eſſentiam, natum eſt aliquo modo in eo eſſe: Voluntas verò ſe extendit in id quod extra eſt, ſecundum quod quadam inclinatione quodammodo tendit in rem exteriorem. Alterius autem virtutis eſt quòd aliquid habeat in ſe quòd eſt extra ſe, & quòd ipſum tendat in rem exteriorem: Et ideo oportet quod in qualibet creatura ſit aliud intellectus & voluntas, non autem in Deo, qui habet & ens univerſale & bonum univerſale in ſeipſo. Unde tam voluntas quàm intellectus eſt ejus eſſentia.

Ad primum ergo dicendum, quòd corpus naturale per formam ſubſtantialem inclinatur in *eſſe* ſuum: ſed in exterius inclinatur per aliquid additum, ut dictum eſt.

Ad secundum dicendum, quòd potentiæ non diverſificantur ſecundum materialem diſtinctionem objectorum, ſed ſecundum formalem diſtinctionem, quæ attenditur ſecundum rationem objecti. Et ideo diverſitas ſecundum rationem *boni* & *veri*, ſufficit ad diverſitatem intellectus & voluntatis.

Ad tertium dicendum, quòd quia *bonum* & *verum* convertuntur ſecundum rem: inde eſt quod & *bonum* ab intellectu intelligitur ſub ratione veri: & *verum* à voluntate appetitur, ſub ratione boni. Sed tamen diverſitas rationum ad diverſificandum potentias ſufficit, ut dictum * eſt.

** In cor. ar. adjuncto ar. 3. & 4. q. 56.*

Articulus III.

Utrum in Angelis ſit liberum arbitrium.

2. d. 7. q. 1. ar. 1. 1. & 2. con. cap. 47. Et ver q. 23. ar. 1. cor. & q. 24. a. 2 & 3. & mal. q. 16. ar. 5. cor. & op. 3. c. 76.

Ad tertium ſic proceditur. Videtur quòd in Angelis non ſit liberum arbitrium. Actus enim liberi arbitrii eſt eligere: ſed electio non poteſt eſſe in Angelis, cùm electio ſit *appetitus præconſiliati*, conſilium autem eſt *inquiſitio quædam*: ut dicitur in * 3. Ethicor. (cap. 4. & 5. vel 7. & 8.) Angeli autem non cognoſcunt inquirendo, quia hoc pertinet ad diſcurſum rationis. Ergo videtur quòd in Angelis non ſit liberum arbitrium.

** l. 3. c. 3. & l. 6. c. 2. 5. 5.*

¶ 2. Præterea, Liberum arbitrium ſe habet ad utrumlibet: Sed ex parte intellectus non eſt aliquid ſe habens ad utrumlibet in Angelis, quia intellectus eorum non fallitur in naturalibus intelligibilibus, ut dictum † eſt (q. 58. art. 5.) Ergo nec ex parte appetitus liberum arbitrium in eis eſſe poteſt.

† qu. 58. art. 5.

¶ 3. Præterea, Ea quæ ſunt naturalia in Angelis, conveniunt eis ſecundum magis & minus; quia in ſuperioribus Angelis natura intellectualis eſt perfectior quam in inferioribus. Liberum autem arbitrium non recipit magis & minus. Ergo in Angelis non eſt liberum arbitrium.

Sed contra, Libertas arbitrii ad dignitatem hominis pertinet: Angeli digniores ſunt hominibus. Ergo libertas arbitrii, cùm ſit in hominibus, multo magis eſt in Angelis.

Concluſio.

Cùm Angeli ſint natura intellectualis, in eis eſt liberum arbitrium.

Respondeo dicendum quòd, quædam ſunt quæ non agunt ex aliquo arbitrio, ſed quaſi ab aliis acta & mota: ſicut ſagitta à ſagittante movetur ad finem. Quædam verò agunt quodam arbitrio, ſed non libero, ſicut animalia irrationalia: Ovis enim fugit lupum ex quodam judicio, quo exiſtimat eum ſibi noxium, ſed hoc judicium non eſt ſibi liberum, ſed à natura inditum. Sed ſolum id quod habet intellectum, poteſt agere judicio libero, inquantum cognoſcit univerſalem rationem boni, ex qua poteſt judicare hoc vel illud eſſe bonum. Ubicunque eſt intellectus, ibi eſt liberum arbitrium. Et ſic patet liberum arbitrium eſſe in Angelis, etiam excellentiùs quàm in hominibus, ſicut & intellectum.

Ad primum ergo dicendum. quòd Philoſophus loquitur de electione ſecundum quod eſt hominis. Sicut autem exiſtimatio hominis in ſpeculativis, differt ab exiſtimatione Angeli, in hoc quòd una eſt abſque inquiſitione; alia vero per inquiſitionem, ita & in operativis. Unde in Angelis eſt electio, non tamen cum inquiſitiva deliberatione conſilii, ſed per ſubitam acceptionem veritatis.

Ad secundum dicendum, quòd ſicut dictum * eſt, cognitio fit per hoc quod cognita ſunt in cognoſcente: Ad imperfectionem autem alicujus rei pertinet, ſi non ſit in ea id, quod natum eſt in ea eſſe: Unde Angelus non eſſet perfectus in ſua natura, ſi intellectus ejus non eſſet determinatus ad omnem veritatem, quam naturaliter cognoſcere poteſt. Sed actus appetitivæ virtutis eſt per hoc quod affectus inclinatur ad rem exteriorem: non autem dependet perfectio rei ex omni re ad quam inclinatur, ſed ſolum ex ſuperiori: Et ideo non pertinet ad imperfectionem Angeli, ſi non habet voluntatem determinatam reſpectu eorum quæ infrà ipſum ſunt; pertineret autem ad imperfectionem ejus, ſi indeterminatè ſe haberet ad illud quòd ſuprà ipſum eſt.

** Art. præced. & 2. art.*

Ad tertium dicendum, quòd liberum arbitrium nobiliori modo eſt in ſuperioribus Angelis quàm in inferioribus, ſicut & judicium intellectûs. Tamen verum eſt quòd ipſa libertas ſecundum quod in ea conſideratur quædam remotio coactionis, non ſuſcipit magis & minus: quia privationes, & negationes non remittuntur, nec intenduntur per ſe, ſed ſolum per ſuam cauſam, vel ſecundum aliquam affirmationem adjunctam.

Articulus IV.

Utrum in Angelis ſit iraſcibilis & concupiſcibilis.

Verit. q. 16. art. 10. cor.

Ad quartum ſic proceditur. Videtur quòd in Angelis ſit iraſcibilis & concupiſcibilis. Dicit enim Dion. * 4. c. de divin. nom. quòd *in dæmonibus eſt furor irrationabilis, & concupiſcentia amens*. Sed dæmones ejuſdem naturæ ſunt cum Angelis, quia peccatum non mutavit in eis naturam. Ergo in Angelis eſt iraſcibilis & concupiſcibilis.

** Cap. 4. part. 4. parum à medio.*

¶ 2. Præterea, Amor & gaudium in concupiſcibili ſunt, ira verò, ſpes & timor in iraſcibili. Sed hæc attribuuntur Angelis bonis & malis in ſcripturis. Ergo in Angelis eſt iraſcibilis & concupiſcibilis.

¶ 3. Præterea, Virtutes quædam dicuntur eſſe in iraſcibili & concupiſcibili, ſicut charitas & temperantia videntur eſſe in concupiſcibili, Spes autem & fortitudo in iraſcibili. Sed virtutes hæ ſunt in Angelis. Ergo in Angelis eſt concupiſcibilis & iraſcibilis.

Sed contra eſt, quod Philoſophus dicit in * 3. de anima, quòd *iraſcibilis, & concupiſcibilis ſunt in parte ſenſitiva*, *quæ* non eſt in Angelis. Ergo in eis non eſt iraſcibilis & concupiſcibilis.

** l. 3. de anim. text. 42.*

Concluſio.

Cùm in Angelis ſit ſolus appetitus intellectivus, non diſtinguitur in eo aliqua virtus iraſcibilis, vel concupiſcibilis; ſed indiviſus in eis appetitus, qui dicitur voluntas, *manet.*

Respondeo dicendum, quòd intellectivus appetitus non dividitur per iraſcibilem & concupiſcibilem, ſed ſolum appetitus ſenſitivus. Cujus ratio eſt, quia cùm potentiæ non diſtinguantur ſecundum diſtinctionem materialem objectorum, ſed ſolùm ſecundum rationem formalem objecti: ſi alicui potentiæ reſpondeat aliquod objectum, ſecundum rationem communem non erit diſtinctio potentiarum ſecundum diverſitatem propriorum ſubjectorum quæ ſub illo communi continentur. Sicut ſi proprium objectum potentiæ viſivæ eſt color, ſecundum rationem coloris, non diſtinguuntur plures potentiæ viſivæ ſecundum differentiam *albi* & *nigri*. Sed ſi proprium objectum alicujus potentiæ eſſet *album, inquantum album*, diſtingueretur potentia viſiva albi, à potentia viſiva nigri. Manifeſtum eſt autem ex dictis, * quod objectum appetitus intellectivi, qui *voluntas* dicitur, eſt bonum ſecundum communem boni rationem, nec poteſt eſſe aliquis appetitus niſi boni: unde in parte intellectiva appetitus non dividitur ſecundum diſtinctionem aliquorum particularium bonorum, ſicut dividitur appetitus ſenſitivus, qui non reſpicit bonum ſecundum communem rationem, ſed quoddam particulare bonum. Unde cùm in Angelis non ſit niſi appetitus intellectivus, eorum appetitus non diſtinguitur per iraſcibilem & concupiſcibilem, ſed remanet indiviſus, & vocatur *Voluntas*.

** Art. 1. hujus q. & q. 16. art. 1.*

Ad primum ergo dicendum, quòd furor & concupiſcentia metaphoricè dicuntur eſſe in dæmonibus: ſicut & ira quandoque Deo attribuitur, propter ſimilitudinem effectus.

Ad secundum dicendum, quòd amor & gaudium, ſecundum quod ſunt paſſiones, ſunt in concupiſcibili; ſed ſecundum quod nominant ſimplicem voluntatis actum, ſic ſunt in intellectiva parte: prout amare eſt velle bonum alicui, & gaudere eſt quieſcere voluntatem in aliquo bono habito. Et univerſaliter nihil horum dicitur de Angelis ſecundum paſſionem, ut Aug. dicit * 9. de civit. Dei.

** l. 9. de civ. Dei c. 5. non procul à fine s. Sic*

Ad tertium dicendum, quòd charitas ſecundum quod eſt virtus, non eſt in concupiſcibili, ſed in voluntate; nam objectum concupiſcibilis eſt bonum delectabile ſecundum ſenſum; hujuſmodi autem non eſt bonum divinum, quod eſt objectum charitatis. Et eadem ratione dicendum eſt quod ſpes non eſt in iraſcibili, quia objectum iraſcibilis eſt quoddam arduum quod eſt ſenſibile, circa quod non eſt ſpes quæ eſt virtus, ſed circa arduum divinum. Temperantia autem ſecundum quod eſt virtus humana, eſt circa concupiſcentiam delectabilium ſenſibilium, quæ pertinent ad vim concupiſcibilem: & ſimiliter, fortitudo eſt circa audacias & timores quæ ſunt in iraſcibili. Et ideo, temperantia ſecundum quod eſt virtus humana, eſt in concupiſcibili: & fortitudo in iraſcibili. Sed hoc modo non ſunt in Angelis; Non enim in eis ſunt paſſiones concupiſcentiarum, vel timoris & audaciæ, quas oporteat per temperantiam & fortitudinem regulari, ſed temperantia in eis dicitur ſecundum quod moderatè ſuam voluntatem exhibent, ſecundum regulam divinæ voluntatis: Et fortitudo in eis dicitur, ſecundum quod voluntatem divinam firmiter exequuntur.

Quod

Digitized by Google

Quod totum ſit per voluntatem & non per iraſcibilem & concupiſcibilem.

QUÆSTIO LX.

De amore, ſeu dilectione Angelorum, in quinque articulos diviſa.

DEINDE conſiderandum eſt de actu voluntatis qui eſt amor ſive dilectio. Nam omnis actus appetitivæ virtutis ex amore ſeu dilectione derivatur.

Et circa hoc quæruntur quinque:

¶ Primò, utrum in Angelis ſit dilectio naturalis.

¶ Secundò, utrum in eis ſit dilectio electiva.

¶ Tertiò, utrum Angelus diligat ſeipſum dilectione naturali, an electiva.

¶ Quartò, utrum unus Angelus diligat alium dilectione naturali, ſicut ſeipſum.

¶ Quintò, utrum Angelus naturali dilectione diligat Deum plus quam ſeipſum.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum in Angelis ſit amor ſeu dilectio naturalis.

*1. 2 q. 26. art. 1. & 2. & 3. diſt. 27. q. 1 ar. 2. cor. & quodl. 1. q. 4. ar. 3. † cap. 4. parte 2. * q. præced. ar. 3.*

AD PRIMUM ſic proceditur. Videtur quòd in Angelis non ſit amor, vel dilectio naturalis. Amor enim naturalis, dividitur contra intellectualem; ut patet per Dion. † 4. cap. de div. nomin. Sed amor Angeli eſt intellectualis. Ergo non eſt naturalis.

¶ 2. Præterea, Ea quæ amant amore naturali, magis aguntur quàm agant: Nihil enim habet dominium ſuæ naturæ. Sed Angeli non aguntur, ſed agunt, cùm ſint liberi arbitrij, ut oſtenſum * eſt. Ergo in Angelis non eſt amor ſeu dilectio naturalis.

¶ 3. Præterea, Omnis dilectio aut eſt recta, aut non recta; dilectio autem recta pertinet ad charitatem, dilectio autem non recta pertinet ad iniquitatem: Neutrum autem horum pertinet ad naturam, quia charitas eſt ſupra naturam, iniquitas autem eſt contra naturam: ergo nulla dilectio naturalis eſt in Angelis.

** lib. 1. de Trin. cap. 8. & lib. 10. c. 1. & 2. tom. 3.*

SED CONTRA eſt, quòd dilectio ſequitur cognitionem: Nihil enim amatur niſi cognitum, ut Aug. dicit * de Trinit. Sed in Angelis eſt cognitio naturalis. Ergo & dilectio naturalis.

CONCLUSIO.

In Angelis eſt naturalis dilectio, cùm ſint naturæ intellectuales.

RESPONDEO dicendum, quòd neceſſe eſt in Angelis ponere dilectionem naturalem. Ad cujus evidentiam conſiderandum eſt, quod ſemper prius ſalvatur in poſteriori, natura autem prior eſt quam intellectus, quia natura cujuſcumque rei eſt eſſentia ejus: Unde id quod eſt naturæ; oportet ſalvari etiam in habentibus intellectum. Eſt autem hoc commune omni naturæ, ut habeat aliquam inclinationem, quæ eſt appetitus naturalis vel amor: Quæ tamen inclinatio diverſimodè invenitur in diverſis naturis, in unaquaque ſecundum modum ejus, unde in natura intellectuali invenitur inclinatio naturalis, ſecundum voluntatem; in natura autem ſenſitiva, ſecundum appetitum ſenſitivum: in natura verò carente cognitione, ſecundum ſolum ordinem naturæ in aliquid. Unde cùm Angelus ſit natura intellectualis, oportet quod in voluntate ejus ſit naturalis dilectio.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd intellectualis amor dividitur contra naturalem, qui eſt ſolùm naturalis inquantum eſt naturæ qua non addit ſupra rationem naturæ; perfectionem ſenſus aut intellectus.

AD SECUNDUM dicendum, quòd omnia quæ ſunt in toto mundo, aguntur ab aliquo, præter primum agens, quod ita agit quia nullo modo ab alio agitur: In quo eſt idem natura & voluntas. Et ideo non eſt inconveniens, ſi Angelus agatur, inquantum inclinatio naturalis eſt ſibi indita ab auctore ſuæ naturæ, non tamen ſic agitur quod nõ agat, cùm habeat liberam voluntatem.

AD TERTIUM dicendum, quòd ſicut cognitio naturalis ſemper eſt vera, ita dilectio naturalis ſemper eſt recta; cùm amor naturalis nihil aliud ſit quam inclinatio naturæ indita ab auctore naturæ: Dicere ergo, quod inclinatio naturæ non ſit recta, eſt derogare auctori naturæ. Alia tamen eſt rectitudo naturalis dilectionis; & alia eſt rectitudo charitatis & virtutis, quia una rectitudo eſt perfectiva alterius: ſicut etiam alia eſt veritas naturalis cognitionis, & alia eſt veritas cognitionis infuſæ vel acquiſitæ.

ARTICULUS II.

Utrum in Angelis ſit dilectio electiva.

*Inf. q. 62. art. 2. co. & 1. 2 q. 10. art. 1. cor. & 2. 2. q. 114. art. 11. co. & verit. q. 21. a. 6. cor. * Lib. 3. Eth. c. 3. à medio. † cap. 4. non longè à princ. * artic. præced. & q. 59. art. 1.*

AD SECUNDUM ſic proceditur. Videtur quòd in Angelis non ſit dilectio electiva: dilectio enim electiva videtur eſſe amor rationalis, cùm electio ſequatur conſilium, quod in inquiſitione conſiſtit, ut dicitur in * 3. Ethic. (ubi ſupra) Sed rationalis amor dividitur contra intellectualem, qui eſt proprius Angelorum, ut dicitur 4. cap. de div. nom. † Ergo in Angelis non eſt dilectio electiva.

¶ 2. Præterea, In Angelis non eſt niſi cognitio naturalis præter cognitionẽ infuſam, quia non diſcurrunt de principiis ad acquirendũ concluſiones, & ſic ad omnia quæ naturaliter cognoſcere poſſunt, ſic ſe habent ſicut intellectus noſter ad prima principia, quæ naturaliter cognoſcere poteſt. Sed dilectio ſequitur cognitionem, ut dictum * eſt. Ergo in Angelis præter dilectionem gratuitam, non eſt niſi dilectio naturalis. Non ergo electiva.

SED CONTRA, *Naturaliter neque meremur, neque demeremur.* Sed Angeli ſua dilectione aliqua merentur, vel demerentur. Ergo in eis eſt aliqua dilectio electiva.

CONCLUSIO.

Diſtinguitur in Angelis duplex dilectio, naturalis & electiva, naturalis autem dilectio electivæ principium eſt.

RESPONDEO dicendum, quòd in Angelis eſt quædam dilectio naturalis, & quædam electiva. Et naturalis dilectio in eis eſt principium electivæ, quia ſemper id quod pertinet ad prius, habet rationem principij: unde cum natura ſit primum quod eſt in unoquoque, oportet quòd id quod ad naturam pertinet, ſit principium in quolibet. Et hoc apparet in homine quantum ad intellectum, & quantum ad voluntatem: Intellectus enim cognoſcit principia naturaliter, & ex hac cognitione cauſatur in homine ſcientia concluſionum, quæ non cognoſcuntur naturaliter ab homine, ſed per inventionem vel doctrinam. Similiter autem in voluntate, finis hoc modo ſe habet ſicut principium in intellectu, ut dicitur in * 2. Phyſic. ſicut enim intellectus cognoſcit principia naturaliter, ſic voluntas vult finem naturaliter: unde voluntas naturaliter tendit in ſuum finem ultimum: omnis enim homo naturaliter vult beatitudinem, & ex hac naturali voluntate cauſantur omnes aliæ voluntates, cùm quicquid homo vult, velit propter finem. Dilectio igitur boni, quod homo naturaliter vult ſicut finem, eſt dilectio naturalis: dilectio autem ab hac derivata, quæ eſt boni quod diligitur propter finem, eſt dilectio electiva. Hoc tamen differenter ſe habet ex parte intellectus & voluntatis; quia ſicut ſuprà dictum * eſt, cognitio intellectus fit ſecundum quod res cognitæ ſunt in cognoſcente: Eſt autem ex imperfectione intellectualis naturæ in homine, quod non ſtatim ejus intellectus naturaliter habet omnia intelligibilia, ſed quædam, à quibus in alia quodammodo movetur: Sed actus appetitivæ virtutis eſt è converſo ſecundum ordinem appetentis ad res, quarum quædam ſunt ſecundum ſe bona; & propter ſe appetibilia; quædam verò habent rationem bonitatis ex ordine ad aliud, & ſunt appetibilia propter aliud. Unde non eſt ex imperfectione appetentis, quod aliquid appetat naturaliter, ut finem; & aliquid per electionem, ut ordinetur in finem. Quia igitur natura intellectualis in Angelis perfecta eſt, invenitur in eis ſola cognitio naturalis, non autem ratiocinativa: ſed invenitur in eis dilectio & naturalis & electiva. Hæc autem dicta ſunt prætermiſſis his quæ ſupra naturam ſunt: Horum enim natura non eſt principium ſufficiens. De his autem infrà * dicetur. (qu. 62.)

** lib. 2. Phyſic. text 89. tom. 2. * q. præc. art. 2. * qu. 62.*

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd non omnis dilectio electiva eſt amor rationalis, ſecundũ quod *rationalis* amor dividitur cõtra *intellectualem*: Dicitur enim ſic amor *rationalis*, qui ſequitur cognitionem ratiocinativã: Non omnis autem electio conſequitur diſcurſum rationis, ut ſuprà dictum eſt *, cùm de libero arbitrio ageretur, ſed ſolum electio hominis. Unde ratio non ſequitur.

** q. præc. a. 3. ad 1.*

AD SECUNDUM patet reſponſio ex dictis.

ARTICULUS III.

Utrum Angelus diligat ſeipſum dilectione naturali & electiva.

*1. 2. q. 10. ar. 1. cor. & q. 77. art. 4. 1. & q. 26. artic. 4. & 2. 2. q. 67. a. 5. 1. & qu. 126. ar. 1. cor. & 1. cont. c. 10. fin. * ar. præced. † Cap. 4. part. 2. & etiam non longè à fin. * lib. 9 Eth. c. 8. paulo à princip. tom. 5. † lib. 1. Eth. c. 6. paulo poſt princip. tom 5.*

AD TERTIUM ſic proceditur. Videtur quòd Angelus non diligat ſeipſum dilectione naturali & electiva. Dilectio enim naturalis eſt ipſius finis, ſicut dictum * eſt; dilectio autem electiva, eorum quæ ſunt ad finem. Sed idem non poteſt eſſe finis, & ad finem reſpectu ejuſdem. Ergo non poteſt eſſe ejuſdem dilectio naturalis & electiva.

¶ 2. Præterea, Amor eſt *virtus unitiva & concretiva*, ut Dion. dicit † 4. c. de div. nom. Sed unitio & concretio eſt diverſorum in unum reductorum. Ergo non poteſt Angelus diligere ſeipſum.

¶ 3. Præterea, Dilectio eſt quidam motus: Sed omnis motus in alterum tendit. Ergo videtur quod Angelus non poſſit amare ſeipſum dilectione naturali, nec electiva.

SED CONTRA eſt, quòd Philoſophus dicit * 9. Ethic. quod *amicabilia quæ ſunt ad alterum, veniunt ex amicabilibus quæ ſunt ad ſeipſum.*

CONCLUSIO.

Diligit Angelus ſeipſum naturali & electiva dilectione.

RESPONDEO dicendum, quòd cùm amor ſit boni, bonum autem ſit in ſubſtantia & accidente, ut patet † 1. Ethic. dupliciter aliquid amatur. Uno modo ut bonum ſubſiſtens. Alio modo ut bonum accidentale, ſive inhærens. Illud quidem amatur ut bonum ſubſiſtens, quod ſic amatur ut ei aliquis velit bonum: ut bonum verò accidentale ſeu inhærens, amatur id quod deſideratur alteri. Sicut amatur ſcientia, non ut ipſi ſit bonum, ſed ut habeatur. Et hunc modum amoris quidam nominaverunt *concupiſcentiam*; primum verò *amicitiam*. Manifeſtum eſt autem quod in rebus cognitione carentibus unumquodque naturaliter appetit conſequi id quod eſt ſibi bonum, ſicut ignis, locum ſurſum: Unde & Angelus & homo naturaliter appetunt ſuum bonum, & ſuam perfectionem. Et hoc eſt amare ſeipſum. Unde naturaliter tam Angelus quàm homo diligit ſeipſum, inquantum aliquod bonum naturali appetitu ſibi deſiderat, Inquantum verò ſibi deſiderat aliquod bonum per electionem, intantum amat ſeipſum dilectione electiva.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd Angelus aut homo non diligit ſe dilectione naturali & electiva ſecundum idem, ſed ſecundum diverſa, ut dictum eſt. *

** In cor. & art. præced.*

AD SECUNDUM dicendum, quòd ſicut plus eſt eſſe unum quàm uniri, ita amor magis eſt unus ad ſeipſum, quàm ad diverſa quæ ei uniuntur: Sed ideo Dionyſius uſus fuit nomine *unitionis & concretionis*, ut oſtenderet derivationem amoris à ſe in alia, ſicut ab uno derivatur unitio.

AD TERTIUM dicendum, quòd ſicut amor eſt actio manens in agente, ita eſt motus manens in amante, non autem tendens in aliquid aliud ex neceſſitate; ſed poteſt reflecti ſuper amantem, ut amet ſeipſum; ſicut cognitio reflectitur in cognoſcentem, ut cognoſcat ſeipſum.

ARTICU

Digitized by Google

ARTICULUS IV.

Vtrum unus Angelus naturali dilectione diligat alium ſicut ſeipſum.

Ver. q. 2. art. 7. ad 6. & lo. 17. lib. 5. co. 1. fin. * qu. 56. art. 1. & 2. AD QUARTUM ſic proceditur. Videtur quòd unus Angelus non diligat naturali dilectione alium ſicut ſeipſum. Dilectio enim ſequitur cognitionem: Sed unus Angelus non cognoſcit alium ſicut ſeipſum; quia ſeipſum cognoſcit per ſuam eſſentiam, alium verò per ejus ſimilitudinem, ut ſuprà dictum * eſt: Ergo videtur quod unus Angelus non diligat alium ſicut ſeipſum.

¶ 2. Præterea, Cauſa eſt potior cauſato, & principium eo quod ex principio derivatur: Sed dilectio quæ eſt ad alium, derivatur ab ea quæ eſt ad ſeipſum, ſicut dicit Philoſophus † 9. Ethic. Ergo angelus non diligit alium ſicut ſeipſum, ſed ſeipſum magis.

† lib. 9. Eth. c. 8. non remotè à princip. ¶ 3. Præterea dilectio naturalis eſt alicujus tanquam finis, & non poteſt removeri. Sed unus Angelus non eſt finis alterius, & iterum hæc dilectio poteſt removeri, ut patet in dæmonibus qui non diligunt bonos Angelos: Ergo unus Angelus non diligit alium naturali dilectione ſicut ſeipſum.

SED CONTRA eſt, quia illud quod invenitur in omnibus etiam ratione carentibus, videtur eſſe naturale. Sed ſicut dicitur Eccl. 13. *Omne animal diligit ſibi ſimile*: ergo Angelus diligit naturaliter alium ſicut ſeipſum.

CONCLUSIO.

Cùm omnes Angeli conveniant in natura, unus alium ſicut ſeipſum diligit naturali dilectione, quoad aliquid verò non diligit dilectione naturali.

* ar. præced. RESPONDEO dicendum, quòd ſicut dictum * eſt, Angelus & homo naturaliter ſeipſum diligit. Illud autem quod eſt unum cum aliquo, eſt ipſummet: unde unumquodque diligit id quod eſt unum ſibi. Et ſi quidem ſit unum ſibi unione naturali, diligit illud dilectione naturali; ſi verò ſit unum ſecum unione non naturali, diligit ipſum dilectione non naturali. Sicut homo diligit civem ſuum dilectione politicæ virtutis, conſanguineum autem ſuum dilectione naturali, inquantum eſt unum cum eo in principio generationis naturalis. Manifeſtum eſt autem quod id quod eſt unum cum aliquo, genere vel ſpecie, eſt unum per naturam: Et ideo dilectione naturali quælibet res diligit id quod eſt ſecum unum ſecundum ſpeciem, inquantum diligit ſpeciem ſuam. Et hoc etiam apparet in his quæ cognitione carent: Nam ignis naturalem inclinationem habet, ut communicet alteri ſuam formam, quod eſt bonum ejus: ſicut naturaliter inclinatur ad hoc quod quærat bonum ſuum, ut eſſe ſurſum. Sic ergo dicendum eſt, quòd unus Angelus diligit alium naturali dilectione, inquantum convenit cum eo in natura: ſed inquantum convenit cum eo in aliquibus aliis, vel etiam inquantum differt ab eo ſecundum quædam alia, non diligit eum naturali dilectione.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd hoc quod dico, *ſicut ſeipſum*, poteſt uno modo determinare cognitionem ſeu dilectionem ex parte cogniti & dilecti: & ſic cognoſcit alium ſicut ſeipſum, quia cognoſcit alium eſſe, ſicut cognoſcit ſeipſum eſſe. Alio modo poteſt determinare cognitionem & dilectionem ex parte diligentis & cognoſcentis: & ſic non cognoſcit alium ſicut ſeipſum, quia ſe cognoſcit per ſuam eſſentiam, alium autem non per ejus eſſentiam. Et ſimiliter non diligit alium ſicut ſeipſum, quia ſeipſum diligit per ſuam voluntatem, alium autem non diligit per ejus voluntatem.

AD SECUNDUM dicendum: quòd *ly* (*ſicut*) non deſignat æqualitatem, ſed ſimilitudinem. Cùm enim dilectio naturalis ſuper unitatem naturalem fundetur; illud quod eſt minus unum cum eo, naturaliter minus diligit; unde naturaliter plus diligit quod eſt unum numero, quàm quod eſt unum ſpecie vel genere. Sed naturale eſt quod ſimilem dilectionem habeat ad alium ſicut ad ſeipſum, quantum ad hoc, quòd ſicut ſeipſum diligit inquantum vult ſibi bonum, ita alium diligat inquantum vult bonum ejus.

AD TERTIUM dicendum, quòd dilectio naturalis dicitur eſſe ipſius finis, non tanquam cui aliquis velit bonum, ſed tanquam bonum quod quis vult ſibi, & per conſequens alij, inquantum eſt unum ſibi. Nec iſta dilectio naturalis removeri poteſt etiam ab Angelis malis, quin dilectionem naturalem habeant ad alios Angelos, inquantum cum eis communicant in natura. Sed odiunt eos, inquantum diverſificantur ſecundum juſtitiam & injuſtitiam.

ARTICULUS V.

Vtrum Angelus naturali dilectione diligat Deum pluſquam ſeipſum.

Et 2. 2. q. 26. art. 3 & 2. 2. q. 26. ar. 3. cor. & q. 1. art. 3. cor. AD QUINTUM ſic proceditur. Videtur quòd Angelus naturali dilectione non diligat Deum plus quàm ſeipſum: quia ut dictum * eſt, dilectio naturalis fundatur ſuper unione naturali. Sed natura divina maximè diſtat à natura Angeli. Ergo naturali dilectione Angelus minus diligit Deum quàm ſe, vel etiam alium Angelum.

* ar. præced. ¶ 2. Præterea, *Propter quod unumquodque, & illud magis*: Sed naturali dilectione quilibet diligit aliũ propter ſe; Vnumquodque enim diligit aliquid inquantum eſt bonum ſibi: Ergo dilectione naturali Angelus non diligit Deum plus quàm ſeipſum.

¶ 3. Præterea. Natura reflectitur in ſeipſam: Videmus enim quòd omne agens naturaliter agit ad conſervationem ſui: Non autem reflecteretur in ſeipſam natura, ſi tenderet in aliud plus quàm in ſe ipſam: Non ergo, naturali dilectione diligit Angelus Deum plus quàm ſe.

¶ 4. Præterea. Hoc videtur eſſe proprium charitatis, ut aliquis Deum plus quàm ſeipſum diligat: Sed dilectio charitatis non eſt naturalis in Angelis, ſed diffunditur in cordibus eorum per Spiritum ſanctum qui datus eſt eis: ut dicit Aug. * (12. de civit. Dei. c. 9.) Ergo Angeli non diligunt Deum dilectione naturali plus quàm ſeipſos. * lib. 12. de civit. Dei c. 9. poſt. med. tom. 5.

¶ 5. Præterea, Dilectio naturalis ſemper manet manente natura. Sed diligere Deum plus quàm ſeipſum non manet in peccãte Angelo vel homine: quia ut Aug. dicit * 14. de civit. Dei (c. ult.) *fecerunt civitates duas amores duo, terrenam ſcilicet amor ſui uſque ad Dei contemptum, cæleſtem verò, amor Dei uſque ad contemptum ſui*: Ergo diligere Deum ſupra ſeipſum non eſt naturale. * lib. 14. de civit. Dei cap. ult. in princip. tom. 5.

SED CONTRA, Omnia moralia legis præcepta ſunt de lege naturæ. Sed præceptum de diligendo Deum ſupra ſeipſum, eſt præceptum morale legis. Ergo eſt de lege naturæ: Ergo dilectione naturali Angelus diligit Deum ſupra ſeipſum.

CONCLUSIO.

Cùm Deus ſit univerſale bonum omnis creaturæ, Angelus ipſum plus quàm ſe diligit naturali dilectione, non autem amore concupiſcentiæ.

RESPONDEO dicendum, quòd quidam dixerunt quòd Angelus naturali dilectione diligit Deum plus quàm ſe, *amore concupiſcentiæ*, quia ſcilicet plus appetit ſibi bonum divinum, quàm bonum ſuum: Et etiam *amore amicitiæ*, inquantum ſcilicet Angelus vult naturaliter Deo majus bonum quàm ſibi: Vult enim naturaliter Deum eſſe Deum, ſe autem vult habere naturam propriam. Sed ſimpliciter loquendo, naturali dilectione plus diligit ſe quàm Deum, quia intenſius & principalius naturaliter diligit ſe quàm Deum. Sed falſitas hujus opinionis manifeſtè apparet, ſi quis in rebus naturalibus conſideret ad quid res naturaliter moveatur. Inclinatio enim naturalis in his quæ ſunt ſine ratione, demonſtrat inclinationem naturalem in voluntate intellectualis naturæ: Unumquodque autem in rebus naturalibus, quod ſecundum naturam hoc ipſum quod eſt, alterius, eſt principaliùs & magis inclinatur in id cujus eſt, quàm in ſeipſum: & hæc inclinatio naturalis demonſtratur ex his quæ naturaliter aguntur, quia *unumquodque ſicut agitur naturaliter, ſic aptum natum eſt agi*, ut dicitur in * 2. Phyſic. (text. 78.) Videmus enim quòd naturaliter pars ſe exponit ad conſervationem totius, ſicut manus exponitur ictui abſque deliberatione ad conſervationem totius corporis. Et quia ratio imitatur naturam, hujuſmodi imitationem invenimus in virtutibus politicis: Eſt enim virtuoſi civis ut ſe exponat mortis periculo pro totius reipubl. conſervatione: Et ſi homo eſſet naturalis pars hujus civitatis, hæc inclinatio eſſet ei naturalis. Quia igitur bonum univerſale eſt ipſe Deus, & ſub bono continetur etiam Angelus & homo, & omnis creatura (quia omnis creatura naturaliter ſecundum id quod eſt, Dei eſt) ſequitur quòd naturali dilectione etiam Angelus & homo plus & principaliùs diligat Deum quàm ſeipſum: alioquin ſi naturaliter plus ſeipſum diligeret quàm Deum, ſequeretur quòd naturalis dilectio eſſet perverſa, & quòd non perficeretur per charitatem, ſed deſtrueretur. * lib. 2. Phyſic. text. 78. tom. 2.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd ratio illa procedit in his quæ ex æquo dividuntur, quorum unum non eſt alteri ratio exiſtendi & bonitatis: In talibus enim unumquodque diligit naturaliter magis ſeipſum quàm alterum: inquantum eſt magis ſibi ipſi unum quàm alteri. Sed in illis quorum unum eſt tota ratio exiſtendi & bonitatis alij; magis diligitur naturaliter tale alterum quam ipſum, ſicut dictum * eſt, quod unaquæque pars diligit naturaliter totum plus quam ſe. Et quodlibet ſingulare naturaliter diligit plus bonum ſuæ ſpeciei, quàm bonum ſuum ſingulare. Deus autem non ſolum eſt bonum unius ſpeciei, ſed eſt ipſum univerſale bonum ſimpliciter. Unde unumquodque ſuo modo naturaliter diligit Deum plus quàm ſeipſum. * In corp. art.

AD SECUNDUM dicendum, quòd cùm dicitur quòd *Deus diligitur ab Angelo inquantum eſt ei bonus*: ſi *ly* (*inquantum*) dicat finem, ſic falſum eſt: Non enim diligit naturaliter Deum propter bonum ſuum, ſed propter ipſum Deum. Si verò dicat rationem amoris ex parte amantis, ſic verum eſt. Non enim eſſet in natura alicujus quòd amaret Deum, niſi ex eo quòd unumquodque dependet à bono, quod eſt Deus.

AD TERTIUM dicendum, quòd natura reflectitur in ſeipſam, non ſolum quantum ad id quod eſt ei ſingulare, ſed multo magis quantum ad commune. Inclinatur enim unumquodque ad conſervandum non ſolum ſuum individuum, ſed etiam ſuam ſpeciem. Et multò magis habet naturalem inclinationem unumquodque in id quod eſt bonum univerſale ſimpliciter.

AD QUARTUM dicendum, quòd Deus ſecundum quod eſt univerſale bonum, à quo dependet omne bonum naturale, diligitur naturali dilectione ab unoquoque: Inquantum verò eſt bonum beatificans univerſaliter omnes ſupernaturali beatitudine, ſic diligitur dilectione charitatis.

AD QUINTUM dicendum, quòd cum in Deo ſit unum & idem ejus ſubſtantia & bonum cõmune; omnes qui vident ipſam Dei eſſentiam, eodem motu dilectionis moventur in ipſam Dei eſſentiam, prout eſt ab aliis diſtincta: & ſecundum quod eſt quoddam bonum cõmune. Et quia inquantum eſt bonum commune, naturaliter amatur ab omnibus: quicumque videt eum per eſſentiã, impoſſibile eſt quin diligat ipſum. Sed illi qui nõ vident eſſentiam ejus, cognoſcunt eum per aliquos particulares effectus, qui interdum eorum voluntati contrariantur. Et ſic, hoc modo

Digitized by Google

dicuntur odio habere Deum; cùm tamen, inquantum eſt bonum commune omnium, unumquodque naturaliter diligat plus Deum quàm ſeipſum.

QUÆSTIO LXI.

De productione Angelorum in eſſe natura, in quatuor articulos diviſa.

POſt ea quæ præmiſſa ſunt de natura Angelorum, & cognitione & voluntate eorum; reſtat conſiderandum de eorum creatione, ſive univerſaliter de eorum exordio. Et hæc conſideratio eſt tripartita.

Nam primò conſiderabimus quo modo producti ſunt in *eſſe* naturæ. Secundò, quomodo perfecti ſunt in gratia, vel gloria. Tertiò, quomodo aliqui ex eis facti ſunt mali.

Circa primum quæruntur quatuor:

¶ Primò, utrum Angelus habeat cauſam ſui *eſſe*.
¶ Secundò, utrum Angelus ſit ab æterno.
¶ Tertiò, utrum Angelus ſit creatus ante corporalem creaturam.
¶ Quartò, utrum Angeli fuerint creati in cœlo empyreo.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum Angeli habeant cauſam ſui eſſe.

Quod. 1. ar. 6 cor. & opuſc. 8. c. 15. & opuſc. 3. c. 74. & opuſc. 15. c. 3. 9. & 17.

AD PRIMUM ſic proceditur. Videtur quod Angeli non habeant cauſam ſui *eſſe*. De his enim quæ ſunt à Deo creata, agitur Geneſ. 1, Sed nulla mentio fit ibi de Angelis. Ergo Angeli non ſunt creati à Deo.

¶ 2. Præterea. Philoſophus dicit in 8. Metaph.* quòd ſi *in aliqua ſubſtantia ſit forma ſine materia, ſtatim per ſeipſam eſt ens & unum, & non habet cauſam qua faciat eam ens & unum.* Sed Angeli ſunt formæ immateriales, ut ſuprà oſtenſum eſt (q. 50. a. 2.) † Ergo non habent cauſam ſui *eſſe*.

* tex. 16. tom. 3
† qu. 50. tom. 3.

¶ 3. Præterea. Omne quod fit ab aliquo agente, per hoc quod fit, accipit formam ab eo. Sed Angeli cum ſint formæ, non accipiunt formam ab aliquo agente: Ergo Angeli non habent cauſam agentem.

SED CONTRA eſt, quòd dicitur in Pſal. 148. *Laudate eum omnes Angeli ejus.* Et poſtea ſubdit, *Quoniam ipſe dixit, & facta ſunt,*

CONCLUSIO.

Cùm ſolus Deus ſit ipſum eſſe ſubſiſtens, non ſolùm Angelos, ſed omnia ab ipſo creata eſſe neceſſarium eſt.

RESPONDEO dicendum, quòd neceſſe eſt dicere & Angelos, & omne id quod præter Deum eſt, à Deo factum eſſe. Solus enim Deus eſt ſuum *eſſe*, in omnibus autem aliis differt eſſentia rei & *eſſe* ejus, ut ex ſuperioribus patet*. Et ex hoc manifeſtum eſt quòd ſolus Deus eſt ens per ſuam eſſentiam, omnia verò alia ſunt entia per participationem. Omne autem quod eſt per participationem, cauſatur ab eo quod eſt per eſſentiam: ſicut omne ignitum cauſatur ab igne. Unde neceſſe eſt Angelos à Deo creatos eſſe.

* qu. 5. art. 4.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd Auguſt. dicit in 11. de civit.* Dei, quòd Angeli non ſunt prætermiſſi in illa prima rerum creatione, ſed ſignificantur nomine cœli, aut etiam lucis. Ideo autem, vel prætermiſſi ſunt, vel nominibus rerum corporalium ſignificati, quia Moyſes rudi populo loquebatur, qui nondum capere poterat incorpoream naturam: Et ſi eis fuiſſet expreſſum aliquas res eſſe ſuper omnem naturam corpoream; fuiſſet eis occaſio idololatriæ, ad quam proni erant, & à qua Moyſes eos præcipuè revocare intendebat.

* lib. 11 de civit. Dei, cap. Dei, cap. 33. circa fin. to. 5.

AD SECUNDUM dicendum, quòd ſubſtantiæ quæ ſunt formæ ſubſiſtentes, non habent cauſam aliquam formalem ſui eſſe & ſuæ unitatis; nec cauſam agentem per transmutationem materiæ de potentia in actum; ſed habent cauſam producentem totam ſubſtantiam. Et per hoc patet ſolutio AD TERTIUM.

ARTICULUS II.

Utrùm Angelus ſit productus à Deo ab æterno,

Pot. q. 3. ar. 18. & 20.

AD SECUNDUM ſic proceditur. Videtur quòd Angelus ſit productus à Deo ab æterno. Deus enim eſt cauſa Angeli per ſuum *eſſe*. Non enim agit per aliquid additum ſuæ eſſentiæ. Sed *eſſe* ejus eſt æternum: Ergo ab æterno Angelos producit.

¶ 2. Præterea, Omne quod quandoque eſt, & quandoque non eſt, ſubjacet tempori. Sed Angelus eſt ſupra tempus, ut dicitur in libro de cauſis (propoſ. 2.) * Ergo Angelus non quandoque eſt, & quandoque non eſt, ſed ſemper.

* Propoſ. 2. in fin. eſt inter opera Ariſtotel. tom. 3.

¶ 3. Præterea, Auguſt. (lib. de Trin. cap. 8.) † probat incorruptibilitatem animæ per hoc, quod per intellectum eſt capax veritatis. Sed ſicut veritas eſt incorruptibilis, ita eſt æterna: Ergo natura intellectualis, & animæ & Angeli, non ſolùm eſt incorruptibilis, ſed etiam æterna.

† Ex lib. 13. de Trinit. c. 18. to. 3
* ar. præced.

SED CONTRA eſt, quod dicitur Proverb. 8. ex perſona Sapientiæ genitæ, *Dominus poſſedit me ab initio viarum ſuarum, antequam quicquam faceret à principio.* Sed Angeli ſunt facti à Deo, ut oſtenſum * eſt. Ergo Angeli aliquando non fuerunt.

CONCLUSIO.

Solus Deus Pater, Filius & Spiritus ſanctus ab æterno fuerunt, cætera verò ex nihilo facta ſunt, id eſt, poſtquam nihil fuerant.

RESPONDEO dicendum, quod ſolus Deus Pater, & Filius, & Spiritus ſanctus eſt ab æterno: Hoc enim Fides Catholica indubitanter tenet; & omne contrarium, eſt, ſicut hæreticum, refutandum. Sic enim Deus creaturas produxit, quòd eas ex nihilo fecit, id eſt, poſtquam nihil fuerunt.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd *eſſe* Dei eſt ipſum ejus *velle*. Per hoc ergo quod Deus produxit Angelos, & alias creaturas per ſuum *eſſe*, non excluditur quin eas produxerit per ſuam voluntatem. Voluntas autem Dei non de neceſſitate ſe habet ad productionem creaturarum, ut ſuprà dictum eſt: (q. 16. a. 1.) * Et ideo produxit & quæ voluit, & quando voluit.

* qu. 19. ar. 1. & 8. & qu. 46. ar. 1.

AD SECUNDUM dicendum, quòd Angelus eſt ſupra tempus quod eſt numerus motus cœli, quia eſt ſupra omnem motum corporalis naturæ, non tamen eſt ſupra tempus, quod eſt numerus ſucceſſionis quæ eſt in operationibus ejus. Unde Auguſt. dicit 8. ſuper Geneſ. ad lit. (cap. 20. ut deinceps) * quòd *Deus movet creaturam ſpiritualem per tempus.*

* l. 8. ſuper Gen. c. 10. 22. & 21. tom. 3.

AD TERTIUM dicendum, quòd Angeli & animæ intellectivæ ex hoc ipſo quòd habent naturam per quam ſunt capaces veritatis, ſunt incorruptibiles: Sed hanc naturam non habuerunt ab æterno, ſed data fuit eis à Deo quando ipſe voluit. Unde non ſequitur quòd Angeli ſint ab æterno. (de his etiam qu. 3. de potentia art.)

ARTICULUS III.

Utrum Angeli ſint creati ante mundum corporeum.

2. d. 2. q. 1. art. 3. & pot. q. 3. ar. 18. & 19. De ſum. Trinitat. & fid. cath. cap. firmiter.

AD TERTIUM ſic proceditur. Videtur quòd Angeli fuerint creati ante mundum corporeum. Dicit enim Hieron. ſuper Epiſt. ad Titum: *Sex millia nondum noſtri temporis complentur annorum: & quanta tempora, quantaſque ſæculorum origines fuiſſe arbitrandum eſt, in quibus Angeli, throni, dominationes, cæteriſque ordines Deo ſervierunt?* Damaſcen. † etiam dicit in 2. lib. *Quidam dicunt, quòd ante omnem creationem geniti ſunt Angeli, ut Theologus * dicit Gregor. Primum quidem excogitavit Angelicas virtutes & cœleſtes, & excogitatio opus ejus fuit.*

* c. 1. ſuper illud: Quoniam promiſit, illis qui non eſt mentitus & c. 10. 9.
† Dam. l. 2. orth. fidei. cap. 3. circa ſin.
* Gregor. Nazian. in ſer. de natali.

¶ 2. Præterea, Angelica natura eſt media inter naturam divinam, & naturam corpoream. Sed natura divina eſt ab æterno, natura autem corporea, ex tempore. Ergo natura Angelica facta eſt ante creationem temporis, & poſt æternitatem.

¶ 3. Præterea; Plus diſtat natura Angelica à natura corporali, quam una natura corporalis ab alia. Sed una natura corporalis fuit ante aliam: unde & ſex dies productionis rerum in principio Geneſ. deſcribuntur: Ergo multo magis natura Angelica facta eſt ante omnem naturam corpoream.

SED CONTRA eſt, quòd dicitur Geneſ. 1. *In principio creavit Deus cœlum & terram.* Non autem hoc eſſet verum, ſi aliquid creaſſet ante ea. Ergo Angeli non ſunt ante naturam corpoream creati.

CONCLUSIO.

Cùm Angeli ad univerſi perfectionem creati fuerint, probabilius eſt illos fuiſſe à Deo creatos cum ipſo univerſo, quàm ante.

RESPONDEO dicendum, quòd circa hoc invenitur duplex ſanctorum Doctorum ſententia: illa tamen probabilior videtur, quòd Angeli ſimul cum creatura corporea ſunt creati. Angeli enim ſunt quædam pars univerſi; non enim conſtituunt per ſe unum univerſum, ſed tam ipſi quàm creatura corporea in conſtitutionem unius univerſi conveniunt. Quod apparet ex ordine unius creaturæ ad aliam. Ordo enim rerum adinvicem eſt bonum univerſi: Nulla autem pars perfecta eſt à ſuo toto ſeparata. Non eſt igitur probabile, quòd Deus, cujus perfecta ſunt opera, ut dicitur Deuter. 32. creaturam Angelicam ſeorſum ante alias omnes creaturas creaverit. Quamvis contrarium non ſit reputandum erroneum, præcipuè propter ſententiam Gregor. Nazianz. *cujus tanta eſt in doctrina Chriſtiana auctoritas, ut nullus unquam ejus dictis calumniam inferre præſumpſerit, ſicut nec Athanaſij documentis*, ut Hieron. dicit.

Auguſt. lib. 11. de civit. c. 32.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod Hieron, loquitur ſecundum ſententiam Doctorum Græcorum, qui omnes hoc concorditer ſentiunt, quòd Angeli ſunt ante mundum corporeum creati.

AD SECUNDUM dicendum, quòd Deus non eſt aliqua pars univerſi, ſed eſt ſupra totum univerſum, præhabens in ſe eminentiori modo totam univerſi perfectionem: Angelus autem eſt pars univerſi. Unde non eſt eadem ratio.

AD TERTIUM dicendum, quòd creaturæ corporeæ omnes ſunt unum in materia: ſed Angeli non conveniunt in materia cum creatura corporea. Unde creata materia corporalis creaturæ omnia quodammodo ſunt creata, non autem creatis Angelis eſſet ipſum univerſum creatum. Si verò contrarium teneatur: quod dicitur Geneſ. 1. *In principio creavit Deus cœlum & terram,* exponendum eſt, *in principio*, id eſt, *in Filio*, vel *in principio temporis*, non autem *in principio*, id eſt, *antequam nihil fieret*, niſi dicatur *antequam nihil in genere corporalium fieret creaturarum.*

Infrà qu. 102. art. 2. 1. & 4. 1 & 2. d. 6. art. 3. cor. & opuſc. 15. c. 17. ſin.

ARTICULUS IV.

Utrum Angeli ſint creati in cœlo empyreo.

AD QUARTUM ſic proceditur. Videtur quod Angeli non ſint creati in cœlo empyreo. Angeli enim ſunt ſubſtantiæ incorporeæ: Sed ſubſtantia incorporea non dependet à corpore ſecundum ſuum *eſſe*, & per conſequens neque ſecundum ſuum *fieri*. Ergo Angeli non ſunt creati in loco corporeo.

¶ 2. Præterea, Auguſt. dicit 3, ſuper Geneſ. (cap. 1.)* ad liter. quòd Angeli fuerint creati in ſuperiori parte aeris. Non ergo in cœlo empyreo.

* l. 3. ſuper Gen. c. 10. ante med. tom. 3.
† Refertur in gloſ. ord. ſuper hoc verb. & in Mag. ſent. l. 2. d. 2. parag. ſin.

¶ 3. Præterea, Cœlum empyreum dicitur eſſe cœlum ſupremũ. Si igitur Angeli creati fuiſſent in cœlo empyreo, non conveniſſet eis ſuperius cœlum aſcendere. Quod eſt contra id quod ex perſona Angeli peccantis dicitur Iſa. 14. *Aſcendam in cœlum.*

SED CONTRA eſt, quod Strabus dicit ſuper illud †: *In principio creavit Deus cœlum & terram. Cœlum non viſibile firmamentum hic appellat, ſed empyreum, id eſt, igneum, vel intellectuale, quod*

non

Digitized by Google

non ab ardore, ſed à ſplendore dicitur, quod ſtatim factum, Angelis eſt repletum.

CONCLUSIO.

Angelos velut nobiliores univerſi partes decuit in ſupremo loco, & cælo emphyreo creari.

[* ar. præced.] RESPONDEO dicendum, quod ſicut dictum eſt *, ex creaturis corporalibus & Spiritualibus unum univerſum conſtituitur: Unde ſic creatæ ſunt ſpirituales creaturæ, quòd ad creaturam corporalem aliquem ordinem habent, & toti creaturæ corporali præſident. Unde conveniens fuit quòd Angeli in ſupremo corpore crearentur, tanquam toti naturæ corporeæ præſidentes, ſive id dicatur cælum empyreum, ſive qualitercumque nominetur. Unde Iſidor. dicit, quòd *ſupremum cælum eſt cælum Angelorum*, ſuper illud Deuter. 10. cap. *Domini Dei tui eſt cælum & cælum cæli.*

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd Angeli non ſunt creati in loco corporeo, quaſi dependentes a corpore ſecundum ſuum *eſſe*, vel ſecundum ſuum *fieri*; potuiſſet enim Deus Angelos ante totam creaturam corporalem creaſſe, ut multi ſancti Doctores tenent: Sed facti ſunt in loco corporeo ad oſtendendum ordinem eorum ad naturam corpoream, & quòd ſua virtute corpora contingunt.

AD SECUNDUM dicendum, quòd Auguſt. fortè per ſupremam partem aëris intelligit ſupremam partem cæli, cum quo aër quandam convenientiam habet propter ſuam ſubtilitatem & diaphaneitatem. Vel loquitur non de omnibus Angelis, ſed de illis qui peccaverunt, qui ſecundum quoſdam fuerunt de inferioribus ordinibus. Nihil autem prohibet dicere, quòd ſuperiores Angeli habentes virtutem elevatam, & univerſalem ſupra omnia corpora, ſint in ſupremo creaturæ corporeæ creati: Alij verò habentes virtutes magis particulares, ſint creati in inferioribus corporibus.

AD TERTIUM dicendum, quòd loquitur ibi non de cælo aliquo corporeo, ſed de cælo ſanctæ Trinitatis: In quod Angelus peccans aſcendere voluit, dum voluit aliquo modo Deo æquiparari, ut infrà patebit *. [* qu. 63. art. 3.]

QUÆSTIO LXII.

De perfectione Angelorum in eſſe gratiæ, & gloriæ, in novem articulos diviſa.

CONSEQUENTER inveſtigandum eſt quomodo Angeli facti ſunt in *eſſe* gratiæ, vel gloriæ.

Et circa hoc quæruntur novem:

¶ Primò, utrum Angeli fuerint in ſua creatione beati.
¶ Secundò, utrum indiguerint gratia ad hoc quod ad Deum converterentur.
¶ Tertiò, utrum fuerint creati in gratia.
¶ Quartò, utrum ſuam beatitudinem meruerint.
¶ Quintò, utrum ſtatim poſt meritum, beatitudinem adepti fuerint.
¶ Sextò, utrum gratiam & gloriam ſecundum capacitatem ſuorum naturalium receperint.
¶ Septimò, utrum poſt conſecutionem gloriæ remanſerit in eis dilectio & cognitio naturalis.
¶ Octavò, utrum poſtmodum potuerint peccare.
¶ Nonò, utrum poſt adeptionem gloriæ potuerint proficere.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum fuerint Angeli in ſua creatione beati.

[2. diſt. 4. art. 1. & quodl. 9. q. 4. ar. 3. co.] AD PRIMUM ſic proceditur. Videtur quòd Angeli fuerint beati creati. Dicitur enim in lib. de Eccleſ. dogm. * quòd *Angeli qui in illa in qua creati ſunt beatitudine perſeverant, non natura poſſident bonum quod habent.* Sunt ergo Angeli creati in beatitudine. [* cap. 59. to. 3. inter opera Aug. ſt.]

¶ 2. Præterea, Natura Angelica eſt nobilior quàm corporalis. Sed creatura corporalis ſtatim in principio ſuæ creationis fuit creata, formata & perfecta, nec informitas præceſſit in ea formationem tempore, ſed natura tantùm, ut Auguſt. dicit 1. ſuper Gen. ad lit. † Ergo nec naturam Angelicam creavit Deus informem & imperfectam, ſed ejus formatio & perfectio eſt per beatitudinem, ſecundum quòd fruitur Deo: Ergo fuit creata beata. [† lib. 1. c. 15. parum a princip. tom. 3.]

¶ 3. Præterea, Secundum Auguſt. ſuper Geneſ. ad lit. * ea quæ leguntur facta in operibus ſex dierum, ſimul facta fuerunt. & ſic oportet quod ſtatim a principio creationis rerum fuerint omnes illi ſex dies. Sed in illis ſex diebus (ſecundum ejus expoſitionem) *mane* fuit cognitio Angelica ſecundum quam cognoverunt Verbum, & res in Verbo. Ergo ſtatim à principio creationis cognoverunt Verbum, & res in Verbo. Sed Angeli beati ſunt per hoc quod Verbum vident. Ergo ſtatim à principio ſuæ creationis Angeli fuerunt beati. [* l. 4. ſuper Gen. c. 34. & 22. & l. 5. c. 5.]

SED CONTRA, De ratione beatitudinis eſt ſtabilitas ſive confirmatio in bono: Sed Angeli non ſtatim ut creati ſunt, fuerunt confirmati in bono: quod caſus quorumdam oſtendit. Non ergo Angeli in ſua creatione fuerunt beati.

CONCLUSIO.

Angeli fuerunt à Deo creati beati beatitudine naturali, non autem beatitudine ſupernaturali, quæ in viſione divinæ eſſentiæ conſiſtit.

RESPONDEO dicendum, quòd nomine beatitudinis intelligitur ultima perfectio rationalis, ſeu intellectualis naturæ: & inde eſt quòd naturaliter deſideratur; quia unumquodque naturaliter deſiderat ſuam ultimam perfectionem. Ultima autem perfectio rationalis, ſeu intellectualis naturæ eſt duplex. Una quidem quam poteſt aſſequi virtute ſuæ naturæ: & hæc quodammodo *beatitudo*, vel *felicitas* dicitur. Unde & Ariſtot. * perfectiſſimam hominis contemplationem, qua optimum intelligibile, quod eſt Deus, contemplari poteſt in hac vita, dicit eſſe ultimam hominis felicitatem. Sed ſupra hanc felicitatem eſt alia felicitas, quam in futuro expectamus, qua *videbimus Deum ſicuti eſt.* Quod quidem eſt ſupra cujuſlibet intellectus creati naturam, ut ſupra oſtenſum eſt *. Sic igitur dicendum eſt quod quantum ad primam beatitudinem, quam Angelus aſſequi virtute ſuæ naturæ potuit, fuit creatus beatus: quia perfectionem hujuſmodi Angelus non acquirit per aliquem motum diſcurſivum, ſicut homo; ſed ſtatim ei adeſt, propter ſuæ naturæ dignitatem, ut ſupra dictum eſt (q. 58. a. 3. & 4.) * Sed ultimam beatitudinem, quæ facultatem naturæ excedit, Angeli non ſtatim in principio ſuæ creationis habuerunt, quia hæc beatitudo non eſt aliquid naturæ, ſed naturæ finis: & ideo non ſtatim eam à principio debuerunt habere. [* lib. 10. Eth. c. 7 & 8. t. 5.] [* qu. 12. art. 4. & q. 23. a. 1.] [* q. 58. a. 3. & 4.]

AD PRIMUM ergo dicendum, quod beatitudo ibi accipitur pro illa perfectione naturali, quam Angelus habuit in ſtatu innocentiæ.

AD SECUNDUM dicendum, quòd creatura corporalis ſtatim in principio ſuæ creationis habere non potuit perfectionem, ad quam per ſuam operationem perducitur: unde ſecundum Aug. * germinatio plantarum ex terra non ſtatim fuit in primis operibus, in quibus virtus ſola germinativa plantarum data eſt terræ. Et ſimiliter creatura Angelica in principio ſuæ creationis habuit perfectionem ſuæ naturæ, non autem perfectionem ad quam per ſuam operationem pervenire debeat. [* l. 8. ſuper Gen. cap. 3. à med. 1. 3. & lib. 5. de Gen. ad lit. c. 14.]

AD TERTIUM dicendum; quòd Angelus duplicem habet Verbi cognitionem: Unam naturalem, & aliam gloriæ. Naturalem quidem, qua cognoſcit Verbum per ejus ſimilitudinem in ſua natura relucentem: Cognitionem verò gloriæ, qua cognoſcit Verbum per ſuam eſſentiam. Et utráque cognoſcit Angelus res in Verbo; ſed naturali quidem cognitione, imperfectè, cognitione verò gloriæ, perfectè. Prima ergo cognitio rerum in Verbo, adfuit Angelo a principio ſuæ creationis: ſecunda verò non, ſed quando facti ſunt beati per converſionem ad bonum, Et hæc propriè dicitur *cognitio matutina.*

ARTICULUS II.

Utrum Angelus indiguerit gratia ad hoc quod converteretur in Deum.

AD SECUNDUM ſic proceditur. Videtur quòd Angelus non indiguerit gratia ad hoc quòd converteretur in Deum. Ad ea enim quæ naturaliter poſſumus, gratia non indigemus: Sed naturaliter Angelus convertitur in Deum, quia naturaliter Deum diligit, ut ex ſuprà dictis * patet: Ergo Angelus non indiguit gratia ad hoc ut converteretur in Deum. [1. d. 5. q. 2. art. 1.] [* qu. 60 art. 5.]

¶ 2. Præterea, Ad ea tantum videmur indigere auxilio, quæ ſunt difficilia: ſed converti ad Deum non erat difficile Angelo, cum nihil eſſet in eo quod huic converſioni repugnaret. Ergo Angelus non indiguit auxilio gratiæ ad hoc quod converteretur in Deum.

¶ 3. Præterea, Converti ad Deum eſt ſe ad gratiam præparare. Unde Zachar. 1. dicitur, *Convertimini ad me, & ego convertar ad vos.* Sed nos non indigemus gratia ad hoc quòd nos ad gratiam præparemus, quia ſic eſſet abire in infinitum. Ergo non indiguit gratia Angelus ad hoc quod converteretur in Deum.

SED CONTRA, Per converſionem ad Deum Angelus pervenit ad beatitudinem; Si igitur non indiguiſſet gratia ad hoc quod converteretur in Deum, ſequeretur, quòd non indigeret gratia ad habendam vitam æternam. Quod eſt contra illud Apoſt. Rom. 6. *gratia Dei, vita æterna.*

CONCLUSIO.

Non potuit Angelus in Deum converti, niſi divina gratia auxilio.

RESPONDEO dicendum, quòd Angeli indiguerunt gratia ad hoc quod converterentur in Deum, prout eſt objectum beatitudinis. Sicut enim ſuperiùs dictum eſt (q. 60. a. 2.) * naturalis motus voluntatis eſt principium omnium eorum quæ volumus: Naturalis autem inclinatio voluntatis eſt ad id quod eſt conveniens ſecundum naturam; & ideo, ſi aliquid ſit ſupra naturam, voluntas in id ferri non poteſt, niſi ab aliquo alio ſupernaturali principio adjuta. Sicut patet quòd ignis habet naturalem inclinationem ad calefaciendum, & ad generandum ignem: ſed generare carnem eſt ſupra naturalem virtutem ignis; unde ignis ad hoc nullam inclinationem habet, niſi ſecundum quod movetur, ut inſtrumentum, ab anima nutritiva. Oſtenſum eſt autem ſuprà (q. 12.) † cum de Dei cognitione ageretur, quòd videre Deum per eſſentiam (in quo ultima beatitudo rationalis creaturæ conſiſtit) eſt ſupra naturam cujuſlibet intellectus creati: Unde nulla creatura rationalis poteſt habere motum voluntatis ordinatum ad illam beatitudinem, niſi mota a ſupernaturali agente: Et hoc dicimus auxilium gratiæ. Et ideo dicendum eſt, quòd Angelus in illam beatitudinem voluntate converti non potuit, niſi per auxilium gratiæ. [* q. 60. a. 2. ad 2. & 1. 2. q. 10. ar. 1. & 2. d. 5. q. 1. ar. 1. & d. 28. a. 2. & 4. cont. c. 72.] [† q. 12. a. 4. & 5.]

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd Angelus naturaliter diligit Deum, inquantum eſt principium naturalis *eſſe*: Hic autem loquimur de converſione ad Deum inquantum eſt beatificans per ſuæ eſſentiæ viſionem.

AD SECUNDUM dicendum, quòd *difficile* eſt quod tranſcendit potentiam. Sed hoc contingit eſſe dupliciter. Uno modo, quia tranſcendit potentiam ſecundum ſuum naturalem ordinem: & tunc ſi ad hoc poſſit pervenire aliquo auxilio, dicitur difficile, ſi autem nullo modo, dicitur impoſſibile: ſicut impoſſibile eſt

Digitized by Google

hominem volare. Alio modo tranſcendit aliquid potentiam, non ſecundum ordinem naturalem potentiæ, ſed propter aliquod impedimentum potentiæ adjunctum. Sicut aſcendere non eſt contra naturalem ordinem potentiæ animæ motivæ; quia anima, quantum eſt de ſe, nata eſt moveri in quamlibet partem, ſed impeditur ab hac operatione propter corporis gravitatem: unde difficile eſt homini, aſcendere. Converti autem ad beatitudinem ultimam, homini quidem eſt difficile, & quia eſt ſupra naturam, & quia habet impedimentum ex corruptione corporis & infectione peccati: Sed Angelo eſt difficile propter hoc ſolùm, quod eſt ſupernaturale.

Ad tertium dicendum, quòd quilibet motus voluntatis in Deum, poteſt dici converſio in ipſum. Et ideo triplex eſt converſio in Deum. Una quidem per dilectionem perfectam, quæ eſt creaturæ jam Deo fruentis. Et ad hanc converſionem requiritur gratia conſummata. Alia converſio eſt, quæ eſt meritum beatitudinis: Et ad hanc requiritur habitualis gratia, quæ eſt merendi principium. Tertia converſio eſt per quam aliquis præparat ſe ad gratiam habendam. Et ad hanc non exigitur aliqua habitualis gratia, ſed operatio Dei ad ſe animam convertentis, ſecundum illud Thren. ult. *Converte nos Domine ad te, & convertemur.* Unde patet quòd non eſt procedere in infinitum.

Articulus III.

Utrum Angeli ſint creati in gratia.

2. 2. q. 5. ar. 1. cor. & 2. d. 4. art. 7. & d. 5. q. 2. ar. 1. cor. & quodl. 9. q 4. ar. 3 cor.

Ad tertium ſic proceditur. Videtur quòd Angeli non ſint creati in gratia. Dicit enim Auguſt. 2. ſuper Gen. ad lit. quòd *Angelica natura primò erat informiter creata, & cœlum dicta: Poſtmodum verò formata eſt, & lux appellata.* Sed hæc formatio eſt per gratiam. Ergo non ſunt creati in gratia.

¶ 2. Præterea, Gratia inclinat creaturam rationalem in Deum: Si igitur Angelus in gratia creatus fuiſſet, nullus Angelus fuiſſet à Deo averſus.

¶ 3. Præterea, Gratia medium eſt inter naturam & gloriam: Sed Angeli non fuerunt beati in ſua creatione. Ergo videtur quòd nec etiam creati ſunt in gratia, ſed primò in natura tantùm, poſtea autem adepti ſunt gratiam, & ultimò facti ſunt beati.

† lib. 12. de civit. Dei, c. 9. à medio, tom. 5.

Sed contra eſt, quod Auguſt. † dicit 12. de civitate Dei *Bonam voluntatem quis fecit in Angelis, niſi ille qui eos cum ſua voluntate, id eſt, cum amore caſto, quo illi adhærent, creavit, ſimul in eis condens naturam, & largiens gratiam.*

Concluſio.

Probabilius eſt Angelos in gratia fuiſſe creatos quàm ſine gratia.

Respondeo dicendum, quòd quamvis ſuper hoc ſint diverſæ opiniones, quibuſdam dicentibus quòd creati ſunt Angeli in naturalibus tantùm: aliis verò quòd ſunt creati in gratia; hoc tamen probabilius videtur tenendum, & magis dictis ſanctorum conſonum eſt, quòd fuerunt creati in gratia gratum faciente. Sic enim videmus quòd omnia quæ proceſſu temporis per opus divinæ providentiæ creata à Deo operante ſunt producta, in prima rerum conditione producta ſunt ſecundum quaſdam ſeminales rationes, ut Auguſt. dicit ſuper Geneſ. * ad lit. ſicut arbores, & animalia, & alia hujuſmodi. Manifeſtum eſt autem quod gratia gratum faciens, hoc modo comparatur ad beatitudinem, ſicut ratio ſeminalis in natura, ad effectum naturalem, unde 1. Joan. 3. Gratia *ſemen Dei* nominatur. Sicut igitur ſecundum opinionem Auguſtini ponitur, quòd ſtatim in prima creatione corporalis creaturæ, inditæ ſunt ei ſeminales rationes omnium naturalium effectuum; ita ſtatim à principio ſunt Angeli creati in gratia.

* lib. 8. c. 3. tom. 3. & 5. de Gen. ad lit. c. 24.

Ad primum ergo dicendum, quòd informitas illa Angeli poteſt intelligi, vel per comparationem ad formationem gloriæ, & ſic præceſſit tempore informitas formationem: vel per comparationem ad formationem gratiæ, & ſic non præceſſit ordine temporis, ſed ordine naturæ, ſicut etiam de formatione corporali Auguſt. * ponit.

* l. 1. ſuper. Gen. c. 15. t. 3.

Ad secundum dicendum, quòd omnis forma inclinat ſuum ſubjectum ſecundum modum naturæ ejus: Modus autem naturalis intellectualis naturæ eſt, ut liberè feratur in ea quæ vult. Et ideo inclinatio gratiæ non imponit neceſſitatem, ſed habens gratiam poteſt ea non uti, & peccare.

Ad tertium dicendum, quòd quamvis gratia ſit medium inter naturam & gloriam, ordine naturæ, tamen ordine temporis in natura creata non debuit ſimul eſſe gloria cum natura, quia eſt finis operationis ipſius naturæ per gratiam adjutæ. Gratia autem non ſe habet ut finis operationis; quia *non eſt ex operibus*, ſed ut principium bene operandi. Et ideo ſtatim cum natura gratiam dare conveniens fuit.

Articulus IV.

Utrum Angelus beatus ſuam beatitudinem meruerit.

2. diſt. 5. q. 2. ar. 2. & quodl. 9. qu. 4. art. 3.

Ad quartum ſic proceditur. Videtur quòd Angelus beatus ſuam beatitudinem non meruerit. Meritum enim eſt ex difficultate actus meritorii. Sed nullam difficultatem Angelus habuit ad bene operandum. Ergo bona operatio non fuit ei meritoria.

¶ 2. Præterea, *Naturalibus non meremur.* Sed naturale fuit Angelo quòd converteretur ad Deum. Ergo per hoc non meruit beatitudinem.

¶ 3. Præterea, Si Angelus beatus beatitudinem ſuam meruit, aut ergo antequam eam haberet, aut poſt; ſed non ante, quia (ut multis videtur) ante non habuit gratiam, ſine qua nullum eſt meritum: nec etiam poſt, quia ſic etiam modò mereretur. Quod videtur eſſe falſum, quia ſic minor Angelus merendo ad ſuperioris Angeli gradum poſſet pertingere: & non eſſent ſtabiles diſtinctiones graduum gloriæ, quod eſt inconveniens. Non ergo Angelus beatus ſuam beatitudinem meruit.

Sed contra, Apoc. 21. dicitur, quod menſura Angeli in illa cœleſti Jeruſalem eſt menſura hominis. Sed homo ad beatitudinẽ pertingere non poteſt, niſi per meritum. Ergo neque Angelus.

Concluſio.

Cùm ſolus Deus ſit naturaliter ab æterno beatus, oportuit Angelos, fuiſſe à Deo in gratia creatos, ut ſuam ſupernaturalem beatitudinem mererentur.

Respondeo dicendum, quòd ſoli Deo beatitudo perfecta eſt naturalis; quia idem eſt ſibi eſſe & beatum eſſe: Cujuſlibet autem creaturæ eſſe beatum, non eſt naturale, ſed ultimus finis. Quælibet autem res ad ultimum finem per ſuam operationem pertingit: Quæ quidem operatio in finem ducens, vel eſt factiva finis, quando finis non excedit virtutem ejus quod operatur propter finem, ſicut medicatio eſt factiva ſanitatis: vel eſt meritoria finis, quando finis excedit virtutem operantis propter finem, unde expectatur finis ex dono alterius. Beatitudo autem ultima excedit & naturam Angelicam & humanam, ut ex dictis patet (q. 7.)*; unde relinquitur, quòd tam homo quàm Angelus ſuam beatitudinem meruerint. Et ſi quidem Angelus in gratia creatus fuit, ſine qua nullum eſt meritum; abſque difficultate dicere poſſumus quòd ſuam beatitudinem meruerit: Et ſimiliter ſi quis diceret, quòd qualitercunque gratiam habuerit antequam gloriam. Si verò gratiam non habuit antequam eſſet beatus; ſic oportet dicere quod beatitudinem abſque merito habuit, ſicut nos gratiam. Quod tamen eſt contra rationem beatitudinis, quæ habet rationem finis, & eſt præmium virtutis: ut etiam Philoſophus dicit in 1. Ethic. (art. 9.)* Vel oportet dicere quòd Angeli merentur beatitudinem per ea quæ jam beati operantur in divinis miniſteriis, ut alij dixerunt. Quod tamen eſt contra rationem meriti, nam meritum habet rationem viæ ad finem: Ei autem qui jam eſt in termino, non convenit moveri ad terminum, & ſic nullus meretur quod jam habet. Vel oportet dicere, quod unus & idem actus converſionis in Deum in quantum eſt ex libero arbitrio, eſt meritorius, & inquantum pertingit ad finem, eſt fruitio beata. Sed nec hoc etiam videtur eſſe conveniens, quia liberum arbitrium non eſt ſufficiens cauſa meriti: unde actus non poteſt eſſe meritorius ſecundum quod eſt ex libero arbitrio, niſi inquantum eſt gratia informatus: Non autem ſimul poteſt informari gratia imperfecta, quæ eſt principium merendi, & gratia perfecta, quæ eſt principium fruendi: unde non videtur eſſe poſſibile quod ſimul fruatur & ſuam fruitionem mereatur. Et ideo melius dicendum eſt, quod gratiam habuit Angelus, antequam eſſet beatus, per quam beatitudinem meruit.

* art. 1. & 2. hujus q. & q. 12. ar. 4. & 5.

* lib. 1. Eth. c. 2. circa pr. tom. 5.

Ad primum ergo dicendum, quòd difficultas bene operandi non eſt in Angelis ex aliqua contrarietate, vel impedimento naturalis virtutis, ſed ex hoc quod opus aliquod bonum eſt ſupra virtutem naturæ.

Ad secundum dicendum, quòd converſione naturali Angelus non meruit beatitudinem: ſed converſione charitatis, quæ eſt per gratiam.

Ad tertium patet reſponſio ex dictis *.

* In cor. art.

Articulus V.

Utrum Angelus ſtatim poſt unum actum meriti beatitudinem habuerit.

Ad quintum ſic proceditur. Videtur quòd Angelus non ſtatim poſt unum actum meritorium beatitudinem habuerit. Difficilius enim eſt homini bene operari, quàm Angelo: Sed homo non præmiatur ſtatim poſt unum actum. Ergo neque Angelus.

¶ 2. Præterea, Angelus ſtatim in principio ſuæ creationis, & in inſtanti actum aliquem habere potuit: cum etiam corpora naturalia in ipſo inſtanti ſuæ creationis moveri incipiant; Et ſi motus corporis in inſtanti eſſe poſſet, ſicut operatio intellectus & voluntatis; in primo inſtanti ſuæ generationis motum haberent. Si ergo Angelus per unum motum ſuæ voluntatis beatitudinem meruit, in primo inſtanti ſuæ creationis meruit beatitudinem. Si ergo eorum beatitudo non retardatur, ſtatim in primo inſtanti fuerunt beati.

¶ 3. Præterea, Inter multùm diſtantia oportet eſſe multa media. Sed ſtatus beatitudinis Angelorum multùm diſtat à ſtatu naturæ eorum: Medium autem inter utrumque eſt meritum: Oportuit igitur quòd per multa merita Angelus ad beatitudinem perveniret.

Sed contra, Anima hominis & Angelus ſimiliter ad beatitudinem ordinantur: unde ſanctis promittitur æqualitas Angelorum. Sed anima à corpore ſeparata, ſi habeat meritum beatitudinis, ſtatim beatitudinem conſequitur, niſi aliud ſit impedimentum. Ergo pari ratione & Angelus. Sed ſtatim in primo actu charitatis habuit meritum beatitudinis: Ergo cùm in eo non eſſet aliquod impedimentum, ſtatim ad beatitudinem pervenit per ſolum unum actum meritorium.

Concluſio.

Angelus poſt primum charitatis actum beatitudinem conſecutus eſt.

Respondeo dicendum, quòd Angelus poſt primum actum charitatis, quo beatitudinem meruit, ſtatim beatus fuit. Cujus ratio eſt, quia gratia perficit naturam ſecundum modum naturæ;

ſicut

Digitized by Google

ſicut & omnis perfectio recipitur in perfectibili ſecundum modum ejus. Eſt autem hoc proprium naturæ Angelicæ, quòd naturalem perfectionem non per diſcurſum acquirat, ſed ſtatim per naturam habeat, ſicut ſuprà oſtenſum * eſt. Sicut autem ex ſua natura Angelus habet ordinem ad perfectionem naturalem, ita ex merito habet ordinem ad gloriam; & ita ſtatim poſt meritum in Angelo fuit beatitudo conſecuta. Meritum autem beatitudinis non ſolum in Angelo, ſed etiam in homine eſſe poteſt per unicum actum, quia quolibet actu, charitate informato, homo beatitudinem meretur. Unde relinquitur quòd ſtatim poſt unum actum charitate informatum Angelus beatus fuit.

* Art. 1. hujus q. & q. 58. art. 3. & 4.

Ad primum ergo dicendum, quòd homo ſecundum ſuam naturam non ſtatim natus eſt ultimam perfectionem adipiſci, ſicut Angelus: & ideo homini longior via data eſt ad merendum beatitudinem quàm Angelo.

Ad secundum dicendum, quòd Angelus eſt ſupra tempus rerum corporalium: Unde inſtantia diverſa in his quæ ad Angelos pertinent, non accipiuntur niſi ſecundum ſucceſſionem in ipſorum actibus. Non autem potuit ſimul in eis eſſe actus meritorius beatitudinis, & actus beatitudinis, qui eſt in fruitione: cum unus ſit gratiæ imperfectæ, & alius gratiæ conſummatæ. Unde relinquitur quod oportet diverſa inſtantia accipi, in quorum uno mereretur beatitudinem, & in alio fuerit beatus.

Ad tertium dicendum, quòd de natura Angeli eſt quòd ſtatim ſuam perfectionem conſequatur, ad quam ordinatur. Et ideo non requiritur niſi unus actus meritorius; qui ea ratione medium dici poteſt, quia ſecundum ipſum Angelus ad beatitudinem ordinatur.

Articulus VI.

Utrum Angeli ſint conſecuti gratiam & gloriam ſecundum quantitatem ſuorum naturalium.

Ad sextum ſic proceditur. Videtur quòd Angeli non ſint conſecuti gratiam & gloriam ſecundum quantitatem ſuorum naturalium. Gratia enim ex mera Dei voluntate datur: Ergo & quantitas gratiæ dependet ex voluntate Dei, & non ex quantitate naturalium.

¶ 2. Præterea, Magis propinquum videtur ad gratiam actus humanus, quàm natura, quia actus humanus præparatorius eſt ad gratiam. Sed gratia *non eſt ex operibus*, ut dicitur Rom. 11. Multo igitur minus quantitas gratiæ in Angelis eſt ſecundum quantitatem naturalium.

¶ 3. Præterea, Homo & Angelus pariter ordinantur ad beatitudinem vel gratiam: Sed homini non datur plus de gratia ſecundum gradum naturalium. Ergo nec Angelo.

Sed contra eſt, quòd Magiſter dicit 3. diſtinct. ſecundi Sentent. * quod *Angeli qui natura magis ſubtiles, & ſapientia amplius perſpicaces creati ſunt, hi etiam majoribus gratiæ muneribus præditi ſunt.*

* 2. ſent. d. 3. parte à medio illius.

Conclusio.

Conſecuti ſunt Angeli gratiam & gloriam ſecundum naturalium virium quantitatem, ita quod meliores & excellentiores majorem gratiam & gloriam conſequerentur.

Respondeo dicendum, quod rationabile eſt, quod ſecundum gradum naturalium Angelis data ſint dona gratiarum, & perfectio beatitudinis. Cujus quidem ratio ex duobus accipi poteſt. Primo quidem ex parte ipſius Dei, qui per ordinem ſuæ ſapientiæ diverſos gradus in Angelica natura conſtituit. Sicut autem natura Angelica facta eſt à Deo, ad gratiam & beatitudinem conſequendam: ita etiam gradus naturæ Angelicæ ad diverſos gradus gratiæ & gloriæ ordinari videntur. Ut puta ſi ædificator lapides polit ad conſtruendam domum: ex hoc ipſo quod aliquos pulchrius & decentius aptat, videtur eos ad honoratiorem partem domus ordinare. Sic igitur videtur quòd Deus Angelos, quos altioris naturæ fecit, ad majora gratiarum dona, & ampliorem beatitudinem ordinaverit. Secundò apparet idem ex parte ipſius Angeli. Non enim Angelus eſt compoſitus ex diverſis naturis, ut inclinatio unius naturæ impetum alterius impediat, aut retardet: ſicut in homine accidit, in quo motus intellectivæ partis, aut retardatur, aut impeditur ex inclinatione partis ſenſitivæ: Quando autem non eſt aliquid quod retardet, aut impediat, natura in id ſecundum totam ſuam virtutem movetur. Et ideo rationabile eſt quod Angeli, qui meliorem naturam habuerunt, etiam fortius & efficacius ad Deum ſint converſi. Hoc autem etiam in hominibus contingit, quia ſecundum intentionem converſionis in Deum, datur major gratia & gloria. Unde videtur quòd Angeli qui habuerunt meliora naturalia, habuerunt plus de gratia & gloria.

Ad primum ergo dicendum, quòd ſicut gratia eſt ex mera Dei voluntate, ita etiam & natura Angeli. Et ſicut naturam Dei voluntas ordinavit ad gratiam; ita & gradus naturæ ad gradus gratiæ.

Ad secundum dicendum, quòd actus rationalis creaturæ ſunt ab ipſa; ſed natura eſt immediatè à Deo: Unde magis videtur quòd gratia detur ſecundum gradum naturæ, quàm ex operibus.

Ad tertium dicendum, quòd diverſitas naturalium aliter eſt in Angelis, qui differunt ſpecie, & aliter in hominibus, qui differunt ſolo numero. Differentia enim ſecundum ſpeciem eſt propter formam: ſed differentia ſecundum numerum eſt propter materiam. In homine etiam eſt aliquid quod poteſt impedire, vel retardare motum intellectivæ naturæ, non autem in Angelis. Unde non eſt eadem ratio de utroque.

Articulus VII.

Utrum in Angelis beatis remaneat cognitio & dilectio naturalis.

Ad septimum ſic proceditur. Videtur quòd in Angelis beatis non remaneat cognitio & dilectio naturalis: quia ut dicitur 1. Cor. 13. *Cùm venerit quod perfectum eſt, evacuabitur quod ex parte eſt.* Sed dilectio & cognitio naturalis eſt perfecta reſpectu cognitionis & dilectionis beatæ: Ergo adveniente beatitudine, naturalis cognitio & dilectio ceſſat.

¶ 2. Præterea, Ubi unum ſufficit, aliud ſuperfluè exiſtit; Sed ſufficit in Angelis beatis cognitio & dilectio gloriæ: Superfluum ergo eſſet quod remaneret in eis cognitio & dilectio naturalis.

¶ 3. Præterea, Eadem potentia non habet ſimul duos actus, ſicut nec una linea terminatur ex eadem parte ad duo puncta. Sed Angeli beati ſunt ſemper in actu cognitionis & dilectionis beatæ: fœlicitas enim non eſt ſecundum habitum, ſed ſecundum actum, ut dicitur in 1. Ethicor. (cap. 12. vel 9.) * Ergo nunquam in Angelis poteſt eſſe cognitio & dilectio naturalis.

* lib. 1. Ethic. c. 8. tom. 3.

Sed contra, Quamdiu manet natura aliqua, manet operatio ejus: Sed beatitudo non tollit naturam, cùm ſit perfectio ejus; Ergo non tollit naturalem cognitionem & dilectionem.

Conclusio.

Remanet in Angelis beatis naturalis cognitio & dilectio.

Respondeo dicendum, quòd in Angelis beatis remanet cognitio & dilectio naturalis. Sicut enim ſe habent principia operationum adinvicem; ita ſe habent & operationes ipſæ: Manifeſtum eſt autem quod natura ad beatitudinem comparatur, ſicut primum ad ſecundum, quia beatitudo naturæ additur: Semper autem oportet ſalvari primum in ſecundo: Unde oportet quod natura ſalvetur in beatitudine: & ſimiliter oportet quod in actu beatitudinis ſalvetur actus naturæ.

Ad primum ergo dicendum, quod perfectio adveniens tollit imperfectionem ſibi oppoſitam: imperfectio autem naturæ non opponitur perfectioni beatitudinis, ſed ſubſternitur ei; ſicut imperfectio potentiæ ſubſternitur perfectioni formæ, & non tollitur potentia per formam, ſed tollitur privatio, quæ opponitur formæ. Et ſimiliter etiam perfectio cognitionis naturalis non opponitur perfectioni cognitionis gloriæ. Nihil enim prohibet ſimul aliquid cognoſcere per diverſa media, ſicut ſimul poteſt aliquid cognoſci per medium probabile & demonſtrativum. Et ſimiliter poteſt Angelus ſimul Deum cognoſcere per eſſentiam Dei, quod pertinet ad cognitionem gloriæ, & per eſſentiam propriam, quod pertinet ad cognitionem naturæ.

Ad secundum dicendum, quòd ea quæ ſunt beatitudinis, per ſe ſufficiunt: ſed ad hoc quod ſint, præexigunt ea quæ ſunt naturæ, quia nulla beatitudo eſt per ſe ſubſiſtens, niſi beatitudo increata.

Ad tertium dicendum, quòd duæ operationes non poſſunt eſſe ſimul unius potentiæ, niſi una ad aliam ordinetur. Cognitio autem & dilectio naturalis ordinantur ad cognitionem, & dilectionem gloriæ. Unde nihil prohibet in Angelo eſſe, & cognitionem, & dilectionem naturalem, & cognitionem, & dilectionem gloriæ.

Articulus VIII.

Utrum Angelus beatus peccare poſſit.

Ad octavum ſic proceditur. Videtur quòd Angelus beatus peccare poſſit. Beatitudo enim non tollit naturam, ut dictum eſt *. Sed de ratione naturæ creatæ eſt, quòd poſſit deficere. Ergo Angelus beatus poteſt peccare.

¶ 2. Præterea, *Poteſtates rationales ſunt ad oppoſita*, ut Philoſop. dicit †. Sed voluntas Angeli beati non deſinit eſſe rationalis. Ergo ſe habet ad bonum & malum.

¶ 3. Præterea, Ad libertatem arbitrij pertinet quòd homo poſſit eligere bonum & malum. Sed libertas arbitrij non minuitur in Angelis beatis. Ergo poſſunt peccare.

Sed contra eſt, quòd Auguſt. * dicit 11. ſuper Geneſ. ad lit. quòd illa natura quæ peccare non poteſt, in ſanctis Angelis eſt. Ergo ſancti Angeli peccare non poſſunt.

a diſt. 7. q. 1. ar. 1. & art. 2. corp. & d. 23. q. 1. art. 1. ad 1. & art. 2. ad 2. Et lib. 4. col. 5.
* Artic. præced.
† lib. 9. Metaph. text. 3. tom. 3.
* lib. 11. ſuper Geneſ. c. 7. tom. 3.

Conclusio.

Cùm non poſſit Angelus beatus quicquam velle, vel agere, niſi Deum attendens, qui eſt ipſa bonitas, non poteſt aliquo pacto peccare.

Respondeo dicendum, quod Angeli beati peccare non poſſunt. Cujus ratio eſt, quia eorum beatitudo in hoc conſiſtit, quod per eſſentiam Deum vident: Eſſentia autem Dei eſt ipſa eſſentia bonitatis; Unde hoc modo ſe habet Angelus videns Deum ad ipſum, ſicut ſe habet quicumque non videns Deum, ad communem rationem boni. Impoſſibile eſt autem, quòd aliquis quicquam velit vel operetur, niſi attendens ad bonum, vel quòd velit divertere à bono, inquantum hujuſmodi. Angelus igitur beatus non poteſt velle, vel agere, niſi attendens ad Deum: ſic autem volens, vel agens, non poteſt peccare. Unde Angelus beatus, nullo modo peccare poteſt.

Ad primum ergo dicendum, quod bonum creatum in ſe conſideratum deficere poteſt; Sed ex conjunctione perfecta ad bonum increatum, qualis eſt conjunctio beatitudinis, adipiſcitur quòd peccare non poſſit, ratione jam dicta *.

* In corp. art.

Ad secundum dicendum, quòd virtutes rationales ſe habent ad oppoſita, in illis ad quæ non ordinantur naturaliter

Digitized by Google

ſed quantum ad illa, ad quæ naturaliter ordinantur, non ſe habent ad oppoſita. Intellectus enim non poteſt non aſſentire principiis naturaliter notis: Et ſimiliter voluntas non poteſt non adhærere bono inquantum eſt bonum, quia in bonum naturaliter ordinatur ſicut in ſuum objectum. Voluntas igitur Angeli ſe habet ad oppoſita, quantum ad multa facienda, vel non facienda: ſed quantum ad ipſum Deum, quem vident eſſe ipſam eſſentiam bonitatis, non ſe habent ad oppoſita, ſed ſecundum ipſum ad omnia diriguntur, quodcumque oppoſitorum eligant: quod ſine peccato eſt.

Ad tertium dicendum, quòd liberum arbitrium ſic ſe habet ad eligendum ea quæ ſunt ad finem, ſicut ſe habet intellectus ad concluſiones. Manifeſtum eſt autem quòd ad virtutem intellectus pertinet, ut in diverſas concluſiones procedere poſſit, ſecundum principia data: Sed quod in aliquam concluſionem procedat prætermittendo ordinem principiorum, hoc eſt ex defectu ipſius. Unde quod liberum arbitrium diverſa eligere poſſit, ſervato ordine finis, hoc pertinet ad perfectionem libertatis ejus. Sed quòd eligat aliquid, divertendo ab ordine finis, quod eſt peccare, hoc pertinet ad defectum libertatis. Unde major libertas arbitrii eſt in Angelis qui peccare non poſſunt, quàm in nobis qui peccare poſſumus.

Articulus IX.

Utrum Angeli beati in beatitudine poſſint proficere.

Ad nonum ſic proceditur. Videtur quòd Angeli beati in beatitudine proficere poſſint. Charitas enim eſt principium merendi. Sed in Angelis eſt perfecta charitas. Ergo Angeli beati poſſunt mereri. Creſcente autem merito, creſcit & præmium beatitudinis. Ergo Angeli beati in beatitudine proficere poſſunt.

¶ 2. Præterea, Auguſt. dicit in lib. (cap. 3.) de doctrina Chriſt. * quòd *Deus utitur nobis ad noſtram utilitatem, & ad ſuam bonitatem*, & ſimiliter Angelis, quibus utitur in miniſteriis ſpiritualibus, cùm ſint *adminiſtratorii ſpiritus in miniſterium miſſi propter eos qui hæreditatem capiunt ſalutis*, ut dicitur Hebr. 1. Non autem hoc eſſet ad eorum utilitatem, ſi per hoc non mererentur, nec in beatitudine proficerent: Relinquitur ergo, quòd Angeli beati & mereri, & in beatitudine proficere poſſunt.

* *lib. 1. de doctr. Chriſt. c. 31. in pr. tom. 3.*

¶ 3. Præterea, Ad imperfectionem pertinet, quòd ille qui non eſt in ſummo, non poſſit proficere. Sed Angeli non ſunt in ſummo. Si ergo ad majus proficere non poſſunt, videtur quòd in eis ſit imperfectio & defectus. Quod eſt inconveniens.

Sed contra eſt, quod mereri & proficere pertinent ad ſtatum viæ: Sed Angeli non ſunt viatores, ſed comprehenſores: Ergo Angeli beati non poſſunt mereri, nec in beatitudine proficere.

Concluſio.

Cùm Angeli moveantur à Deo in beatitudinem, non valent amplius in ea proficere.

Reſpondeo dicendum, quòd in unoquoque motu motoris intentio fertur in aliquid determinatum, ad quod intendit perducere mobile. Intentio enim eſt de fine, cui repugnat proceſſus in infinitum: manifeſtum eſt autem, quòd, cum creatura rationalis per ſuam virtutem conſequi non poſſit ſuam beatitudinem, quæ in viſione Dei conſiſtit, ut ex ſuperioribus patet*, indiget ut ad beatitudinem à Deo moveatur. Oportet igitur, quòd ſit aliquid determinatum ad quod quælibet creatura rationalis dirigatur, ſicut in ultimum finem: Et hoc quidem determinatum, non poteſt eſſe in divina viſione quantum ad ipſum quod videtur, quia ſumma veritas ab omnibus beatis ſecundum diverſos gradus conſpicitur; ſed quantum ad modum viſionis præfigitur diverſimodè terminus, ex intentione dirigentis in finem: non enim poſſibile eſt quod ſicut rationalis creatura producitur ad videndum ſummam eſſentiam, ita perducatur ad ſummum modum viſionis, qui eſt comprehenſio: hic enim ſolus modus ſoli Deo competere poteſt, ut ex ſuprà dictis patet. * Sed cùm infinita efficacia requiratur ad Deum comprehendendum, creaturæ verò efficacia in videndo non poſſit eſſe niſi finita, ab infinito autem finitum quodlibet infinitis gradibus diſtet, multis modis contingit creaturam rationalem intelligere Deum, vel clarius, vel minus clarè. Et ſicut beatitudo conſiſtit in ipſa viſione: ita gradus beatitudinis in certo modo viſionis. Sic igitur unaquæque creatura rationalis à Deo perducitur ad finem beatitudinis, ut etiam ad determinatum gradum beatitudinis perducatur ex prædeſtinatione Dei. Unde conſecuto illo gradu, ad altiorem tranſire non poteſt.

* *Art. 1. hujus q.*

* *qu. 12. art. 7. & quæſt. 14. art. 3.*

Ad primum ergo dicendum, quòd mereri eſt ejus quod movetur ad finem: Movetur autem ad finem creatura rationalis, non ſolùm patiendo, ſed etiam operando: & ſiquidem finis ille ſubſit virtuti rationalis creaturæ, operatio illa dicetur acquiſitiva illius finis: ſicut homo meditando acquirit ſcientiam. Si verò finis non ſit in poteſtate ejus, ſed ab alio expectetur, operatio erit meritoria finis. Ei autem quod eſt in ultimo termino, non convenit moveri, ſed mutatum eſſe: Unde charitatis imperfectæ, quæ eſt viæ, eſt mereri: charitatis autem perfectæ non eſt mereri, ſed potius præmio frui. Sicut & in habitibus acquiſitis operatio præcedens habitum, eſt acquiſitiva habitus; quæ verò eſt ex habitu jam acquiſito, eſt operatio jam perfecta cum delectatione. Et ſimiliter actus charitatis perfectæ non habet rationem meriti, ſed magis eſt de perfectione præmii.

Ad secundum dicendum, quòd aliquid dicitur utile dupliciter: uno modo ſicut quod eſt in via ad finem: & ſic utile eſt meritum beatitudinis. Alio modo ſicut pars eſt utilis ad totum, ut paries ad domum: & hoc modo miniſteria Angelorum ſunt utilia Angelis beatis, inquantum ſunt quædam pars beatitudinis ipſorum. Diffundere enim perfectionem habitam in alia, hoc eſt de ratione perfecti, inquantum eſt perfectum.

Ad tertium dicendum, quòd licet Angelus beatus non ſit in ſummo gradu beatitudinis ſimpliciter; eſt tamen in ultimo quantum ad ſeipſum, ſecundum prædeſtinationem divinam. Poteſt tamen augeri Angelorum gaudium de ſalute eorum qui per ipſorum miniſterium ſalvantur, ſecundum illud Luc. 15. *Gaudium eſt Angelis Dei ſuper uno peccatore pœnitentiam agente:* Sed hoc gaudium ad præmium accidentale pertinet; Quod quidem augeri poteſt uſque ad diem judicii. Unde quidam dicunt, quòd quantum ad præmium accidentale, etiam mereri poſſunt. Sed melius eſt ut dicatur quòd nullo modo aliquis beatus mereri poteſt, niſi ſit ſimul viator & comprehenſor, ut Chriſtus, qui ſolus fuit viator & comprehenſor. Prædictum enim gaudium magis acquiritur ex virtute beatitudinis, quàm illud mereantur.

QUÆSTIO LXIII.

De Angelorum malitia quoad culpam, in novem articulos diviſa.

Deinde conſiderandum eſt, quomodo Angeli facti ſunt mali. Et primò quantum ad malum culpæ. Secundò, quantum ad malum pœnæ.

Circa primum quæruntur novem:

¶ Primò, utrum malum culpæ in Angelo eſſe poſſit.
¶ Secundò, cujuſmodi peccata in eis eſſe poſſunt.
¶ Tertiò, quid appetendo Angelus peccavit.
¶ Quartò, ſuppoſito quod aliqui peccato propriæ voluntatis facti ſunt mali, utrum aliqui naturaliter ſint mali.
¶ Quintò, ſuppoſito quòd non, utrum aliquis eorum in primo inſtanti ſuæ creationis potuerit eſſe malus per actum propriæ voluntatis.
¶ Sextò, ſuppoſito quòd non; utrum aliqua mora fuerit inter creationem & lapſum.
¶ Septimò, utrum ſupremus inter cadentes, fuerit ſimpliciter inter omnes Angelos ſummus.
¶ Octavò, utrum peccatum primi Angeli fuerit aliis aliqua cauſa peccandi.
¶ Nonò, utrum tot ceciderint quot remanſerunt.

Articulus Primus.

Utrum malum culpæ poſſit eſſe in Angelis.

Ad primum ſic proceditur. Videtur quòd malum culpæ in Angelis eſſe non poſſit. Quia malum culpæ non poteſt eſſe niſi in his quæ ſunt in potentia, ut dicitur in 9. Metaphyſ. (text. 19.)* ſubjectum enim privationis eſt ens in potentia, ſed Angeli, cùm ſint formæ ſubſiſtentes, non habent *eſſe* in potentia: ergo in eis non poteſt eſſe malum culpæ.

1. 2. q. 89. art. 4. Et 2. diſt. 5. q. 1. ar. 1. Et 3. cont. cap. 108. 109. & 110. & opuſc. 15. cap. 19. & 20.

* *lib. 9. text. 19. tom. 3.*

¶ 2. Præterea, Angeli ſunt digniores quàm corpora cœleſtia: Sed in corporibus cœleſtibus non poteſt eſſe malum, ut Philoſoph. dicit. Ergo neque in Angelis.

¶ 3. Præterea, Id quod eſt naturale, ſemper ineſt. Sed naturale eſt Angelis quòd moveantur motu dilectionis in Deum. Ergo hoc ab eis removeri non poteſt. Sed diligendo Deum non peccant. Ergo Angeli peccare non poſſunt.

¶ 4. Præterea, Appetitus non eſt niſi boni, vel apparentis boni. Sed Angelis non poteſt eſſe apparens bonum quod non ſit verum bonum, quia in eis vel omnino error eſſe non poteſt, vel ſaltem non poteſt præcedere culpam. Ergo Angeli non poſſunt appetere niſi id quod eſt verè bonum. Sed nullus appetendo id quod eſt verè bonum, peccat. Ergo Angelus appetendo non peccat.

Sed contra eſt, quòd dicitur Iob. 4. *In Angelis ſuis reperit pravitatem.*

Concluſio.

Quævis creatura rationalis in puris naturalibus conſtituta, errare ac peccare poteſt: Deus verò nec errare, neque peccare poteſt, cùm ſolus ſui actus regula ſit.

Reſpondeo dicendum, quòd tam Angelus quàm quæcumque creatura rationalis, ſi in ſua natura conſideretur, poteſt peccare: Et cuicumque creaturæ hoc convenit, ut peccare non poſſit, hoc habet ex dono gratiæ, non ex conditione naturæ. Cujus ratio eſt, quia peccare nihil eſt aliud quàm declinare à rectitudine actus, quam debet habere: ſive accipiatur peccatum in naturalibus; ſive in artificialibus, ſive in moralibus. Solum autem illum actum à rectitudine declinare non contingit, cujus regula eſt virtutis agentis. Si enim manus artificis eſſet ipſa regula inciſionis; nunquam poſſet artifex niſi rectè lignum incidere; ſed ſi rectitudo inciſionis ſit ab alia regula, contingit inciſionem eſſe rectam, & non rectam. Divina autem voluntas ſola eſt regula ſui actus; quia non ordinatur ad ſuperiorem finem. Omnis autem voluntas cujuſlibet creaturæ, rectitudinem in ſuo actu non habet, niſi ſecundum quod regulatur à voluntate divina, ad quam pertinet ultimus finis: ſicut quælibet voluntas inferioris debet regulari ſecundum voluntatem ſuperioris, ut voluntas militis ſecundum voluntatem Ducis exercitus. Sic igitur in ſola voluntate divina peccatum eſſe non poteſt; in qualibet autem voluntate creaturæ, poteſt eſſe peccatum ſecundum ordinem ſuæ naturæ.

Ad primum ergo dicendum, quòd in Angelis non eſt potentia ad *eſſe* naturale; eſt tamen in eis potentia ſecundum intellectivam partem; ad hoc quod convertantur in hoc vel in illud. Et quantum ad hoc poteſt in eis eſſe malum.

Ad

Digitized by Google

Ad secundum dicendum, quòd corpora cæleſtia non habent operationem niſi naturalem. Et ideo ſicut in natura eorum non poteſt eſſe corruptionis malum: ita nec in actione naturali eorum poteſt eſſe malum inordinationis. Sed ſuprà actionem naturalem, in Angelis eſt actio liberi arbitrij, ſecundum quam contingit in eis eſſe malum.

Ad tertium dicendum, quòd naturale eſt Angelo, quod convertatur motu dilectionis in Deum, ſecundum quod eſt principium naturalis *eſſe*: Sed quod convertatur in ipſum ſecundum quod eſt objectum beatitudinis ſupernaturalis, hoc eſt ex amore gratuito, à quo averti potuit peccando.

Ad quartum dicendum, quòd peccatum mortale in actu liberi arbitrij contingit eſſe dupliciter. Uno modo, ex hoc quod aliquod malum eligitur: ſicut homo peccat eligendo adulterium, quod ſecundum ſe eſt malum. Et tale peccatum ſemper procedit ex aliqua ignorantia vel errore; Alioquin id quod eſt malum, non eligeretur ut bonum. Errat quidem adulter in particulari eligens hanc delectationem inordinati actus quaſi aliquod bonum ad nunc agendum, propter inclinationem paſſionis aut habitus, etiam ſi in univerſali non erret, ſed veram de hoc ſententiam teneat; hoc autem modo in Angelo peccatum eſſe non potuit: quia nec in Angelis ſunt paſſiones, quibus ratio aut intellectus ligetur, ut ex ſupra dictis patet (qu.57.a.4.) * nec iterum primum peccatum habitus præcedere potuit ad peccatum inclinans. Alio modo contingit peccare per liberum arbitrium, eligendo aliquid quod ſecundum ſe eſt bonum, ſed non cum ordine debitæ menſuræ aut regulæ: ita quod defectus inducens peccatum, ſit ſolum ex parte electionis, quæ non habet debitum ordinem niſi ex parte rei electæ, ſicut ſi aliquis eligeret orare; non attendens ad ordinem ab Eccleſia inſtitutum. Et huiuſmodi peccatum non præexigit ignorantiam, ſed abſentiam ſolum conſiderationis eorum quæ conſiderari debent. Et hoc modo Angelus peccavit, convertendo ſe per liberum arbitrium ad proprium bonum abſque ordine ad regulam divinæ voluntatis.

qu.59. ar.4.

Articulus II.

Vtrum in Angelis poſſit eſſe tantùm peccatum ſuperbiæ & invidiæ.

Ad secundum ſic proceditur. Videtur quòd in Angelis non poſſit eſſe ſolum peccatum ſuperbiæ & invidiæ. In quemcumque enim cadit delectatio alicuius peccati, poteſt cadere peccatum illud. Sed dæmones delectantur etiam in obſcœnitatibus carnalium peccatorum, ut Aug. dicit 14. de Civit. Dei. * Ergo in dæmonibus etiam peccata carnalia poſſunt eſſe.

¶ 2. Præterea, Sicut ſuperbia & invidia ſunt peccata ſpiritualia, ita acedia, & avaritia, & ira: ſed ſpiritui conveniunt peccata ſpiritualia, ſicut & carni peccata carnalia; Ergo non ſolum ſuperbia & invidia in Angelis eſſe poteſt: ſed etiam acedia & avaritia.

¶ 3. Præterea, Secundum Greg. † in moralibus, ex ſuperbia naſcuntur plura vitia, & ſimiliter ex invidia. Poſita autem cauſa ponitur effectus. Si ergo ſuperbia & invidia in Angelis eſſe poſſunt, pari ratione & alia vitia in eis eſſe poſſunt.

Sed contra eſt, quòd Auguſt. dicit 14. lib. de Civit. Dei. * *quòd diabolus non eſt fornicator, aut ebrioſus, neque aliquid hujuſmodi: Eſt tamen ſuperbus & invidus.*

2.d.5.q. art.3. Et d.22.q. 1.art.1. cor. Et 3. cont.cap. 109.ea.2. Et mal. q.16.ar. 3.4.
** l.14.c. 3.à med. tom.5.*
† lib.32. Moral. cap.31.
** l.14.c. 3.à med. tom.5.*

Conclusio.

Quævis peccata in Angelis eſſe poſſunt ſecundum reatum, ſecundum affectum autem primum peccatum aliud eſſe non potuit, quàm ſuperbia, quod conſequi potuit in illis aliquod invidiæ peccatum.

Respondeo dicendum, quòd peccatum aliquod in aliquo eſſe poteſt dupliciter. Uno modo ſecundum reatum, alio modo ſecundum affectum. *Secundum reatum* quidem omnia peccata in dæmonibus eſſe contingit; quia dum homines ad omnia peccata inducunt, omnium peccatorum reatum incurrunt. *Secundum affectum* verò, illa ſolùm peccata in malis Angelis eſſe poſſunt, ad quæ contingit affici ſpiritualem naturam. Spiritualem autem naturam affici non contingit ad bona quæ ſunt propria corpori: ſed ad ea quæ in rebus ſpiritualibus inveniri poſſunt: nihil enim afficitur niſi ad id, quod ſuæ naturæ poteſt eſſe quodammodo conveniens: In ſpiritualibus autem bonis non poteſt eſſe peccatum, dum aliquis ad ea afficitur, niſi per hoc quod in tali affectu ſuperioris regula non ſervatur: & hoc eſt peccatum ſuperbiæ, non ſubdi ſuperiori in eo in quo debet: Unde peccatum primum Angeli non poteſt eſſe aliud quam ſuperbia. Sed conſequenter potuit in eis eſſe etiam invidia. Ejuſdem enim rationis eſt quod affectus tendat in aliquid appetendum; & quòd renitatur oppoſito. Invidus autem ex hoc de bono alterius dolet, inquantum bonum alterius æſtimat ſui boni impedimentum. Non autem bonum alterius poterat æſtimari impedimentum boni affectati per Angelum malum; niſi inquantum affectavit excellentiam ſingularem, quæ quidem ſingularitas per alterius excellentiam ceſſat. Et ideo poſt peccatum ſuperbiæ conſecutum eſt in Angelo peccante malum invidiæ; ſecundum quod de bono hominis doluit, & etiam de excellentia divina, ſecundum quod eo Deus contra voluntatem ipſius diaboli utitur in gloriam divinam.

Ad primum ergo dicendum, quòd dæmones non delectantur in obſcœnitatibus carnalium peccatorum, quaſi ipſi afficiantur ad delectationes carnales: Sed hoc totum ex invidia procedit, quod in peccatis hominum quibuſcumque delectantur, inquantum ſunt impedimenta humani boni.

Ad secundum dicendum, quòd avaritia, ſecundum quod eſt ſpeciale peccatum, eſt immoderatus appetitus rerum temporalium, quæ veniunt in uſum vitæ humanæ, quæcumque pecunia æſtimari poſſunt. Et ad iſta non afficiuntur dæmones: ſicut nec ad delectationes carnales. Unde avaritia propriè ſumpta in eis eſſe non poteſt. Sed ſi avaritia dicatur omnis immoderata cupiditas habendi quodcumque bonum creatum: ſic avaritia continetur in ſuperbia quæ eſt in dæmonibus. Ira verò cum quadam paſſione eſt, ſicut & concupiſcentia: Unde ipſa in dæmonibus eſſe non poteſt, niſi metaphoricè. Acedia verò eſt quædam triſtitia, qua homo redditur tardus ad ſpirituales actus propter corporalem laborem, qui dæmonibus non competit. Et ſic patet quod ſola ſuperbia & invidia ſunt purè ſpiritualia peccata, quæ dæmonibus cōpetere poſſunt: ita tamen, quod invidia nō ſumatur pro paſſione, ſed pro voluntate renitente bono alterius.

Ad tertium dicendum, quòd ſub ſuperbia & invidia comprehenduntur omnia peccata quæ ab illis derivantur, prout in dæmonibus ponuntur.

Articulus III.

Vtrum diabolus appetierit eſſe ut Deus.

Ad tertium ſic proceditur. Videtur quòd diabolus non appetierit eſſe ut Deus. Illud enim quod non cadit in apprehenſione, non cadit in appetitu: cùm bonum apprehenſum moveat appetitum, vel ſenſibilem, vel rationalem, vel intellectualem: In ſolo autem hujuſmodi apppetitu contingit eſſe peccatum. Sed creaturam aliquam eſſe æqualem Deo non cadit in apprehenſione: Implicat enim contradictionem; quia neceſſe eſt finitum eſſe infinitum, ſi æquatur infinito. Ergo Angelus non potuit appetere eſſe ut Deus. *2.diſt.4. q.1.cor.&c.*

¶ 2. Præterea, Illud quod eſt finis naturæ, abſque peccato appeti poteſt: Sed aſſimilari Deo eſt finis in quem tendit naturaliter quælibet creatura. Si ergo Angelus appetiit eſſe ut Deus, non per æqualitatem, ſed per ſimilitudinem, videtur quod in hoc non peccaverit.

¶ 3. Præterea, Angelus in maiori plenitudine ſapientiæ conditus eſt quàm homo. Sed nullus homo, niſi omnino amens elig t eſſe æqualis Angelo, nedum Deo; quia *electio non eſt niſi poſſibilium*, de quibus eſt conſilium: Ergo multo minus peccavit Angelus appetendo eſſe ut Deus.

Sed contra, quod dicitur Iſai. 14. cap. ex perſona diaboli: *Aſcendam in cælum, & ero ſimilis altiſſimo.* Et Auguſt.* dicit in lib. de quæſtionibus veter. Teſtam. quod *elatione inflatus voluit dici Deus.* ** q.113. à med. tom.4.*

Conclusio.

Peccavit Angelus appetendo eſſe ut Deus, non quidem per æqualitatem, ſed appetendo ut ultimum finem, quod virtute ſuæ naturæ conſequi poterat: vel appetendo aſſequi beatitudinem propriis viribus abſque divinæ gratiæ auxilio.

Respondeo dicendum, quòd Angelus abſque omni dubio peccavit appetendo eſſe ut Deus. Sed hoc poteſt intelligi dupliciter. Uno modo, *per æquiparantiam*: Alio modo *per ſimilitudinem*. Primo quidem modo non potuit appetere eſſe ut Deus: quia ſcivit hoc eſſe impoſſibile, naturali cognitione, nec primum actum peccandi in ipſo præceſſit vel habitus, vel paſſio ligans cognoſcitivam ipſius virtutem, ut in particulari deficiens, eligeret impoſſibile, ſicut in nobis interdum accidit. Et dato quod eſſet poſſibile, hoc eſſet contra naturale deſiderium; ineſt enim unicuique naturale deſiderium ad conſervandum ſuum *eſſe*: quod non conſervaretur ſi tranſmutaretur in alteram naturam. Unde nulla res quæ eſt in inferiori gradu naturæ, poteſt appetere ſuperioris naturæ gradum; ſicut aſinus non appetit eſſe equus: quia ſi transferretur in gradum ſuperioris naturæ, iam ipſa non eſſet. Sed in hoc imaginatio decipitur; quia enim homo appetit eſſe in altiori gradu quantum ad aliqua accidentalia, quæ poſſunt creſcere abſque corruptione ſubjecti: æſtimatur quod poſſit appetere altiorem gradum naturæ; in quem pervenire non poſſet, niſi eſſe deſineret. Manifeſtum eſt autem, quòd Deus excedit Angelum, non ſecundum aliqua accidentalia, ſed ſecundum gradum naturæ: & etiam unus Angelus alium. Unde impoſſibile eſt, quod unus Angelus inferior appetat eſſe æqualis ſuperiori, nedum quod appetat eſſe æqualis Deo. Appetere autem eſſe ut Deus per ſimilitudinem, contingit dupliciter: Uno modo quantum ad id in quo aliquid natum eſt Deo aſſimilari: & ſic, ſi aliquis quantum ad hoc appetat eſſe Deo ſimilis, non peccat, dummodo ſimilitudinem Dei debito ordine appetat adipiſci, ut ſcilicet eam à Deo habeat. Si quis autem appeteret ſecundum iuſtitiam eſſe ſimilis Deo, quaſi propria virtute, & non ex virtute Dei, peccaret. Alio verò modo poteſt aliquis appetere ſimilis eſſe Deo, quantum ad hoc in quo non natus eſt aſſimilari: ſicut ſi quis appeteret creare cælum & terram, quod eſt proprium Dei, in quo appetitu eſſet peccatum. Et hoc modo diabolus appetiit eſſe ut Deus, non ut ei aſſimilaretur quantum ad hoc quod eſt nulli ſubeſſe ſimpliciter; quia ſic ſuum *non eſſe* appeteret, cum nulla creatura eſſe poſſit niſi per hoc quod ſub Deo *eſſe* participat: ſed in hoc appetiit indebitè eſſe ſimilis Deo, quia appetiit ut finem ultimum beatitudinis id ad quod virtute ſuæ naturæ poterat pervenire, avertens ſuum appetitum à beatitudine ſupernaturali, quæ eſt ex gratia Dei. Vel ſi appetiit ut ultimum finem illam Dei ſimilitudinem quæ datur ex gratia, voluit hoc habere per virtutem ſuæ naturæ, non ex divino auxilio ſecundum Dei diſpoſitionem. Et hoc conſonat dictis Anſel. (lib. de caſu diaboli cap. 4.) * qui dicit quod *appetiit illud ad quod perveniſſet, ſi ſtetiſſet.* Et hæc duo quodammodo in idem redeunt: quia ſecun- ** Ex cap. 4. lib. de caſu diaboli bene poteſt.*

M 4 dum

Digitized by Google

dùm utrúmque appetiit finalem beatitudinem per ſuam virtutem habere; quod eſt proprium Dei. Quia verò quod eſt per ſe, eſt principium & cauſa ejus quod eſt per aliud; ex hoc etiam conſecutum eſt quòd appetiit aliquem principatum ſuper alia habere: in quo etiam perversè voluit Deo aſſimilari.

Et per hoc patet reſponſio ad omnia objecta.

ARTICULUS IV.

Vtrùm aliqui dæmones ſint naturaliter mali.

2. ad 7. q. 1. art. 2. co. Et 3. con. cap. 107 uſque 111. Et mal. quæſt. 16. art. 2.

AD QUARTUM ſic proceditur. Videtur quòd aliqui dæmones ſint naturaliter mali. Dicit enim Porphyrius, ut Auguſt. introducit 10. de civit. Dei (cap. 11.) quòd *eſt quoddam genus dæmonum natura fallax, ſimulans Deos, & animas defunctorum*: Sed eſſe fallacem eſt eſſe malum: Ergo aliqui dæmones ſunt naturaliter mali.

* cap. 11. parum à princip.

¶ 2. Præterea, Sicut angeli ſunt creati à Deo, ita & homines: Sed aliqui homines ſunt naturaliter mali; de quibus dicitur Sap. 12. *Erat eorum malitia naturalis*: Ergo & Angeli aliqui poſſunt eſſe naturaliter mali.

¶ 3. Præterea. Aliqua animalia irrationalia habent quaſdam naturales malitias; ſicut vulpes naturaliter eſt ſubdola; & lupus naturaliter eſt rapax: Et tamen ſunt creaturæ Dei: Ergo & dæmones, licèt ſint creaturæ Dei, poſſunt eſſe naturaliter mali.

* cap. 4. p. 4. circa med.

SED CONTRA eſt, quod Dion.* dicit 4. cap. de divin. nom. quòd *dæmones non ſunt naturaliter mali.*

CONCLUSIO.

Dæmones aliqui, cùm ad univerſale bonum inclinentur, non ſunt naturaliter mali.

RESPONDEO dicendum, quòd omne quod eſt, inquantum eſt & naturam habet aliquam, in bonum aliquod naturaliter tendit; utpote ex principio bono exiſtens; quia ſemper effectus convertitur in ſuum principium: Contingit autem alicui bono particulari aliquod malum eſſe adiunctum, ſicut igni coniungitur hoc malum, quod eſt eſſe conſumptivum aliorum: Sed bono univerſali nullum malum poteſt eſſe adiunctum. Si ergo aliquid ſit, cuius natura ordinetur in aliquod bonum particulare, poteſt naturaliter tendere in aliquod malum; nõ inquantum malum, ſed per accidens, inquantum eſt coniunctum cuidam bono: Si verò aliquid ſit cuius natura ordinetur in bonum ſecundùm communem boni rationem, hoc ſecundùm ſuam naturam non poteſt tendere in aliquod malum. Manifeſtum eſt autem quòd quælibet natura intellectualis habet ordinem in bonum univerſale, quod poteſt apprehendere, & quod eſt objectum voluntatis. Unde cum dæmones ſint ſubſtantiæ intellectuales, nullo modo poſſunt habere inclinationem naturalem in aliquod quodcunque malum. Et ideo non poſſunt eſſe naturaliter mali.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd Aug. ibidem reprehendit Porphyr. de hoc quod dixit, quod *dæmones erant naturaliter fallaces*: dicens eos non eſſe naturaliter fallaces, ſed propria voluntate. Porphyrius autem hac ratione poſuit dæmones eſſe natura fallaces: quia ponebat dæmones eſſe animalia habentia naturam ſenſitivam: Natura autem ſenſitiva ordinatur ad aliquod bonum particulare, cui poteſt eſſe conjunctum malum. Et ſecundum hoc aliquam inclinationem naturalem habere poteſt ad malum; per accidens tamen, inquantum malum eſt conjunctum bono.

AD SECUNDUM, dicendum, quòd malitia aliquorum hominum poteſt dici *naturalis*, vel propter conſuetudinem, quæ eſt altera natura, vel propter naturalem inclinationem ex parte naturæ ſenſitivæ ad aliquam inordinatam paſſionem, ſicut quidam dicuntur naturaliter iracundi, vel concupiſcentes. Non autem ex parte naturæ intellectualis.

AD TERTIUM dicendum, quòd animalia bruta ſecundum naturam ſenſitivam habent naturalem inclinationem ad quædam particularia bona quibus conjuncta ſunt aliqua mala: ſicut vulpes, ad quærendum victum ſagaciter, cui adjungitur doloſitas. Unde eſſe doloſum non eſt malum vulpi, cùm ſit ei naturale, ſicut nec eſſe furioſum eſt malum cani: ſicut Dionyſ.* dicit 4. de divin. nominib.

* cap. 4. p. 4. parum à med.

ARTICULUS V.

Vtrum diabolus fuerit malus in primo inſtanti ſuæ creationis, per culpam propriæ voluntatis.

2. diſt. 3. qu. 2. & me. qu. 16. ar. 4. & lr. 8. l. 6. col. 3.

AD QUINTUM ſic proceditur. Videtur quòd diabolus in primo inſtanti ſuæ creationis fuerit malus per culpam propriæ voluntatis, dicitur enim Ioan. 8. de diabolo; *Ille homicida erat ab initio.*

† lib. 1. ſuper Gen. cap. 5. & 15. parum à princip.

¶ 2. Præterea, Secundum Auguſt. 1. ſuper Geneſ. ad lit. †. Informitas creaturæ non præceſſit formationem tempore, ſed origine tantum. Per cælum autem quod legitur primò creatum, ut ipſe dicit in 2. lib. (cap. 8.)* intelligitur natura Angelica informis, per hoc autem quod dicitur quod Deus dixit, *Fiat lux, & facta eſt lux*: intelligitur formatio ejus per converſionem ad Verbum. Simul ergo natura Angeli creata eſt, & facta eſt lux. Sed ſimul dum facta eſt lux, diſtincta eſt à tenebris, per quas intelliguntur Angeli peccantes. Ergo in primo inſtanti ſuæ creationis quidam Angeli fuerunt beati, & quidam peccaverunt.

* lib 2. c 9. parum à princip.

¶ 3. Præterea, Peccatum opponitur merito. Sed in primo inſtanti ſuæ creationis aliqua natura intellectualis poteſt mereri ſicut anima Chriſti, vel etiam ipſi boni Angeli. Ergo & dæmones in primo inſtanti ſuæ creationis potuerunt peccare.

¶ 4. Præterea, Natura Angelica virtuoſior eſt, quàm natura corporea. Sed res corporalis ſtatim in primo inſtanti ſuæ creationis incipit habere ſuam operationem, ſicut ignis in primo inſtanti quo generatus eſt, incipit moveri ſurſum. Ergo & Angelus in primo inſtanti ſuæ creationis potuit operari. Aut ergo habuit operationem rectam, aut non rectam. Si rectam, cum gratiam habuerint, per eã meruerunt beatitudinẽ: In Angelis autẽ ſtatim ad meritũ ſequitur præmium, ut ſup. dictum eſt*. Ergo fuiſſent ſtatim beati, & ita nunquã peccaſſent, quod eſt falſum. Relinquitur ergo quod in primo inſtanti non rectè operando peccaverũt.

* qu. 62. art. 5.

SED CONTRA eſt, quod dicitur Geneſ. 1. *Vidit Deus cuncta quæ fecerat, & erant valde bona.* Inter ea autem erant etiam dæmones. Ergo & dæmones aliquando fuerunt boni.

CONCLUSIO.

Angelus cum fuerit à Deo productus, in primo inſtanti ſui eſſe, non peccavit nec peccare potuit per inordinatum ſuæ voluntatis actum.

RESPONDEO dicendum, quòd quidam poſuerunt quòd ſtatim dæmones in primo inſtanti ſuæ creationis mali fuerint, non quidem per naturam: ſed per peccatum propriæ voluntatis: quia *ex quo eſt factus diabolus, iuſtitiam recuſavit*. Cui ſententiæ, ut Auguſt.* dicit 11. de civit. Dei, *quiſquis acquieſcit, non cum illis hæreticis ſapit*, id eſt Manichæis, *qui dicunt, quod diabolus habet naturam mali*. Sed quia hæc opinio auctoritati ſcripturæ contradicit: (dicitur enim ſub figura principis Babylonis de diabolo, Iſai. 14. *Quomodo cecidiſti Lucifer, qui manè oriebaris?* & Ezech. 28. *In deliciis Paradiſi Dei fuiſti*, dicitur ad diabolum ſub perſona Regis Tyrii) ideo à Magiſtris hæc opinio tanquam erronea rationabiliter reprobata eſt. Unde aliqui dixerunt, quòd Angeli in primo inſtanti ſuæ creationis peccare potuerunt, ſed non peccaverunt. Sed hæc opinio etiam à quibuſdam improbatur, ea ratione, quia cum duæ operationes ſe conſequuntur, impoſſibile videtur, quòd in eodem *nunc* utraque operatio terminetur: manifeſtum eſt autem quòd peccatum Angeli fuit operatio creatione poſterior, terminus autem creationis eſt ipſum *eſſe* Angeli, terminus verò operationis peccati eſt quod ſunt mali. Impoſſibile ergo videtur quod in primo inſtanti quo Angelus eſſe cœpit, fuerit malus. Sed hæc ratio non videtur ſufficiens: Habet enim ſolum locum in motibus temporalibus, qui ſucceſſivè aguntur: Sicut ſi motus localis ſequitur ad alterationem; non poteſt in eodem inſtanti terminari alteratio & localis motus. Sed ſi ſunt mutationes inſtantaneæ, ſimul & in eodem inſtanti poteſt eſſe terminus primæ & ſecundæ mutationis, ſicut in eodem inſtanti in quo illuminatur luna à ſole, illuminatur aër à luna. Manifeſtum eſt autem, quòd creatio eſt inſtantanea, & ſimiliter motus liberi arbitrij in Angelis: Non enim indigent collatione & diſcurſu rationis, ut ex ſupra dictis patet*. Unde nihil prohibet, ſimul & in eodem inſtanti eſſe terminum creationis, & terminum liberi arbitrij. Et ideo aliter dicendum eſt, quod impoſſibile fuit Angelum in primo inſtanti peccaſſe per inordinatum actum liberi arbitrij. Quamvis enim res aliqua in primo inſtanti quo eſſe incipit, ſimul incipere poſſit operari: tamen illa operatio quæ ſimul incipit cũ *eſſe* rei, eſt ei ab agente à quo habet *eſſe*: ſicut moveri ſurſum ineſt igni à generante. Vnde ſi aliqua res habeat *eſſe* ab agente deficiẽte, quod poſſit eſſe cauſa defectiva actionis, poterit in primo inſtanti in quo incipit eſſe, habere defectivam operationem: ſicut ſi tibia, quæ naſcitur clauda ex debilitate ſeminis, ſtatim incipiat claudicare. Agens autem quod Angelos in *eſſe* producit, ſcilicet Deus, non poteſt eſſe cauſa peccati. Vnde non poteſt dici quòd diabolus in primo inſtanti ſuæ creationis fuerit malus.

* lib 11. de civ. Dei, cap. 13. circa finem, tom. 5.

* qu. 58. art. 3.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd ſicut Aug.* dicit 11. de Civitate Dei: cum dicitur quòd *diabolus ab initio peccat, non ab initio ex quo creatus eſt peccare putandus eſt, ſed ab initio peccati*, ſcilicet quia nunquam à peccato ſuo receſſit.

* lib. 11. cap. 15. circ. med. tom. 5.

AD SECUNDUM dicendum, quòd illa diſtinctio lucis & tenebrarum, ſecundum quod per tenebras peccata dæmonum intelliguntur: accipienda eſt ſecundum Dei præſcientiam. Vnde Aug.* dicit 11. (c. 19.) de civit. Dei quod *ſolus lucem ac tenebras diſcernere potuit, qui potuit etiam priuſquam caderent, præſcire caſuros.*

* lib. 11. c. 19. in medio, tom. 5.

AD TERTIUM dicendum, quòd quicquid eſt in merito, eſt à Deo: Et ideo in primo inſtanti ſuæ creationis, Angelus mereri potuit. Sed non eſt ſimilis ratio de peccato, ut dictum * eſt.

* In cor. art.

AD QUARTUM dicendum, quòd Deus non diſcrevit inter Angelos ante averſionem quorundam & converſionem aliorum, ut Auguſt.* dicit 11. de Civit. Dei: Et ideo omnes in gratia creati, in primo inſtanti meruerunt: Sed quidam eorum ſtatim impedimentum præſtiterunt ſuæ beatitudini præcedens meritum mortificantes. Et ideo beatitudine, quam meruerant, ſunt privati.

* lib 11. de civit. Dei cap. 11. & 33. tom. 5.

ARTICULUS VI.

Vtrum aliqua mora fuerit inter creationem & lapſum Angeli.

quodl. 9. art. 8. cor.

AD SEXTUM ſic proceditur. Videtur quòd aliqua mora fuerit inter creationem & lapſum Angeli: dicitur enim Ezech. 28. *Ambulaſti perfectus in viis tuis à die conditionis tuæ, donec inventa eſt iniquitas in te.* Sed ambulatio, cùm ſit motus continuus, requirit aliquam moram. Ergo aliqua mora fuit inter creationem diaboli & ejus lapſum.

¶ 2. Præterea, Origen. (hom. 1. in Ezech.)* dicit, quod *ſerpens antiquus non ſtatim ſupra pectus & ventrem ſuum ambulavit*: per quod intelligitur ejus peccatum. Ergo diabolus non ſtatim poſt primum inſtans ſuæ creationis peccavit.

* Hom. 1. in Ezech. aliquantulum ant. med. tom. 2.

¶ 3. Præterea, Poſſe peccare, commune eſt homini & Angelo. Fuit autem aliqua mora inter formationem hominis & ejus peccatum; Ergo pari ratione fuit aliqua mora inter formationem diaboli & ejus peccatum.

¶ 4. Præ-

Digitized by Google

¶ 4. Præterea, Aliud inſtans fuit, in quo diabolus peccavit ab inſtanti in quo creatus fuit. Sed inter quælibet duo inſtantia cadit tempus medium. Ergo aliqua mora fuit inter creationem ejus & lapſum.

** lib. 11. de civit. Dei c. 15. parū ante med. tom. 5.*

Sed contra eſt, quod dicitur Ioan. 8. de diabolo, quod *in veritate non ſtetit*. Et ſicut Aug. * dicit 11. de Civ. Dei *oportet ut hoc ſic accipiamus quòd in veritate fuerit, ſed non permanſerit*.

Concluſio.

Probabilius eſt & ſanctorum dictis magis conſonum, Angelum ſtatim, poſt primum inſtans ſuæ creationis peccaſſe, præcipuè ſi fuit in gratia creatus, non inconvenit autem, ſi non fuit in gratia creatus moram aliquam fuiſſe inter creationem & lapſum.

** qu. 62. art. 3.*

Respondeo dicendum, quòd circa hoc eſt duplex opinio, Sed probabilior & ſanctorum dictis magis conſonans eſt, quòd ſtatim poſt primum inſtans ſuæ creationis diabolus peccaverit. Et hoc neceſſe eſt dicere, ſi ponatur quòd in primo inſtanti ſuæ creationis in actum liberi arbitrij proruperit, & cum gratia fuerit creatus, ut ſuprà diximus *. Cùm enim Angeli per unum actum meritorium ad beatitudinem perveniant, ut ſuprà dictum eſt, ſi diabolus in gratia creatus, in primo inſtanti meruit, ſtatim poſt primum inſtans beatitudinem accepiſſet, niſi ſtatim impedimentum præſtitiſſet peccando. Si verò ponatur quòd Angelus in gratia creatus non fuerit, vel quòd in primò inſtanti actum liberi arbitrij non potuerit habere: nihil prohibet aliquam moram fuiſſe inter creationem & lapſum.

Ad primum ergo dicendum, quòd per motus corporales, qui per tempus menſurantur, quandoque in ſacra Scriptura intelliguntur metaphoricè motus ſpirituales inſtantanei. Et ſic per ambulationem intelligitur motus liberi arbitrij tendentis in bonum.

Ad secundum dicendum, quod Orig. dicit quòd *ſerpens antiquus non à principio, nec ſtatim ſupra pectus ambulavit*, propter primum inſtans, in quo malus non fuit.

Ad tertium dicendum, quòd Angelus habet liberum arbitrium inflexibile poſt electionem: Et ideo niſi ſtatim poſt primum inſtans in quo naturalem motum habuit ad bonum, impedimentum beatitudinis præſtitiſſet; fuiſſet firmatus in bono. Sed non eſt ſimile de homine. Et ideo ratio non ſequitur.

** lib. 6. Phyſic. text. 2. & ſeqq. 4. 2.*

Ad quartum dicendum eſt, quòd *inter quaslibet duo inſtantia eſſe tempus medium* habet veritatem, inquantum tempus eſt continuum: ut probatur in * 6. Phyſic. Sed tamen in Angelis (qui non ſunt ſubjecti cæleſti motui, qui primò per tempus continuum menſuratur) tempus accipitur pro ipſa ſucceſſione operationum intellectus vel etiam affectus. Sic igitur inſtans primum in Angelis intelligitur reſpondere operationi mentis angelicæ, qua ſe in ſeipſam convertit per veſpertinam cognitionem; quia in primo die commemoratur *veſpere*, ſed non *mane*: & hæc quidem operatio in omnibus bona fuit. Sed ab hac operatione quidam per matutinam cognitionem ad laudem Verbi ſunt converſi: quidam verò in ſeipſis remanentes, facti ſunt nox per ſuperbiam intumeſcentes, ut Auguſt. dicit * 4. Sup. Gen. ad lit. Et ſic prima operatio fuit omnibus communis, ſed in ſecunda ſunt diſtincti. Et ideo in primo inſtanti omnes fuerunt boni, ſed in ſecundo fuerunt boni à malis, diſtincti.

** lib. 4. cap. 24. in ſumm. habetur in ſenſu, tom. 3.*

Articulus VII.

Utrum Angelus ſupremus inter peccantes, fuerit ſupremus inter omnes.

Infra a. 9. ad 3. & 2. diſt. 2. a. 1. & 3. cont. orp. 109. fin. & opuſ. 15. c. 19. & Eph. 1. cont. 9. & lib. 40. col. 6.

† cap. 6. & 9. cæl. hierarch.

** Homil. 34. in Evang. ante med.*

AD septimum ſic proceditur. Videtur quòd ille Angelus qui fuit ſupremus inter peccantes, non fuerit ſupremus inter omnes. Dicitur enim Ezech. 28. *Tu Cherub extentus & protegens, poſui te in monte ſancto Dei*. Sed ordo Cherub eſt ſub ordine Seraphim, ut Dionyſ. † dicit 7. angelicæ hierarch. Ergo Angelus qui fuit ſupremus inter peccantes, non fuit ſupremus inter omnes.

¶ 2. Præterea, Deus fecit naturam intellectualem propter beatitudinem conſequendam. Si igitur Angelus qui fuit ſupremus inter omnes, peccavit; ſequitur quòd ordinatio divina fuerit fruſtrata in nobiliſſima creatura. Quod eſt inconveniens.

¶ 3. Præterea, Quanto aliquid magis inclinatur in aliquid, tanto minus poteſt ab illo deficere. Sed Angelus quanto eſt ſuperior, tanto magis inclinatur in Deum. Ergo minus poteſt à Deo peccando deficere. Et ſic videtur quod Angelus qui peccavit, non fuerit ſupremus inter omnes, ſed de inferioribus.

Sed contra eſt, quòd dicit Gregor. * in homil. de centum ovibus quod *primus Angelus qui peccavit, dum cunctis agminibus Angelorum prælatus eorum claritatem tranſcenderet, ex eorum comparatione clarior fuit*.

Concluſio.

Cùm peccatum Angeli ex arbitrij libertate proceſſerit, conſonum magis eſt, ſupremum Angelum inter peccantes fuiſſe ſupremum inter omnes.

Respondeo dicendum, quòd in peccato eſt duo conſiderare, ſcilicet pronitatem ad peccandum, & motivum ad peccandum. Si ergo conſideremus in Angelis pronitatem ad peccandum, minus videtur quod peccaverint ſuperiores Angeli quam inferiores: Et propter hoc Damaſc. (lib. 2. cap. 4.) * dicit quòd *maior eorum qui peccaverunt, fuit terreſtri ordini prælatus*. Et videtur hæc opinio conſonare poſitioni Platonicorum, quàm Auguſt. recitat in lib. de Civit. Dei † octavo & decimo. Dicunt enim quòd omnes dii erant boni: ſed dæmonum quidam boni, quidam mali: *Deos* nominantes ſubſtantias intellectuales, quæ ſunt à globo lunari ſuperius: *dæmones* verò ſubſtantias intellectuales; quæ ſunt à globo lunari inferius, ſuperiores hominibus ordine naturæ. Nec eſt abiicienda hæc opinio tanquam à fide aliena, quia tota creatura corporalis adminiſtratur à Deo per Angelos, ut Auguſt. dicit 3. de Trinit. (cap. 4.) * Unde nihil prohibet dicere inferiores Angelos divinitus diſtributos eſſe ad adminiſtrandum inferiora corpora: ſuperiores vero ad adminiſtrandum corpora ſuperiora, ſupremos verò ad aſſiſtendum Deo. Et ſecundum hoc Damaſcen. † dicit, quod illi qui ceciderunt, fuerunt de inferioribus: In quorum etiam ordine aliqui boni Angeli permanſerunt. Si verò conſideretur motivum ad peccandum, maius invenitur in ſuperioribus, quàm in inferioribus. Fuit enim dæmonum peccatum ſuperbia, ut ſupra dictum eſt *. Cuius motivum eſt excellentia quæ fuit maior in ſuperioribus. Et ideo Grego. † dicit, quod ille qui peccavit; fuit ſuperior inter omnes. Et hoc videtur probabilius: quia peccatum Angeli non proceſſit ex aliqua pronitate, ſed ex ſolo libero arbitrio: Unde magis videtur conſideranda eſſe ratio quæ ſumitur à motivo ad peccandum. Non eſt tamen inde alii opinioni præiudicandum; quia etiam in principe inferiorum Angelorum potuit eſſe aliquod motivum ad peccandum.

** lib. 2. cap. 4. † lib. 8. cap. 6. & 7. & lib. 10. cap. 9. 10. & 11. tom. 5.*

** lib. 3. de Trinit. cap. 4. & 5. tom. 3. † de fide orth. lib. 2. cap. 5.*

** art. 2. hujus q. † Greg. loco citato in arg. ſed contra.*

Ad primum ergo dicendum, quòd Cherubin interpretatur *plenitudo ſcientiæ*; Seraphim autem interpretatur *ardentes*, ſive *incendentes*. Et ſic patet quod *Cherubin* denominetur à ſcientia, quæ poteſt eſſe cum mortali peccato: *Seraphim* verò denominatur ab ardore charitatis, quæ cum peccato mortali eſſe non poteſt. Et ideo primus Angelus peccans non eſt denominatus *Seraphim* ſed *Cherubim*.

Ad secundum dicendum, quòd divina intentio, non fruſtratur, nec in his qui peccant, nec in his qui ſalvantur. Utrorumque enim eventum Deus præcognoſcit, & ex utroque habet gloriam, dum hos ex ſua bonitate ſalvat, illos ex ſua iuſtitia punit. Ipſa verò creatura intellectualis dum peccat, à fine debito deficit. Nec hoc eſt inconveniens in quacunque creatura ſublimi. Sic enim creatura intellectualis inſtituta eſt à Deo, ut in ejus arbitrio poſitum ſit agere propter finem.

Ad tertium dicendum, quòd quantacumque inclinatio ad bonum fuerit in ſupremo Angelo, tamen ei neceſſitatem non inducebat. Unde potuit per liberum arbitrium eam non ſequi.

Articulus VIII.

Utrum peccatum primi Angeli fuerit aliis cauſa peccandi.

2. diſt. 6. art. 2. & d. 34. in expoſ. lib. ad 2.

** lib. 2. cap. 4.*

† art. 2. hujus q.

AD octavum ſic proceditur. Videtur quòd peccatum primi Angeli peccantis non fuit aliis cauſa peccandi. Cauſa enim prior eſt cauſato. Sed omnes ſimul peccaverunt, ut Damaſc. * dicit: Ergo peccatum unius non fuit aliis cauſa peccãdi.

¶ 2. Præterea, Primum peccatum Angeli non poteſt eſſe niſi ſuperbia, ut ſuprà dictum eſt †. Sed ſuperbia excellentiam quærit: Magis autem excellentiæ repugnat, quod aliquis inferiori ſubdatur quàm ſuperiori: Et ſic non videtur quòd dæmones peccaverint per hoc quod voluerunt ſubeſſe alicui ſuperiorum Angelorum potiùs quàm Deo. Sic autem peccatum unius Angeli fuiſſet aliis cauſa peccandi, ſi eos ad hoc induxiſſet ut ſibi ſubiicerentur. Non ergo videtur quod peccatum primi Angeli fuerit cauſa peccandi aliis.

** In gloſ. ordinar. ibid & dicitur eſſe Aug.*

¶ 3. Præterea, Maius peccatum eſt velle ſubeſſe alteri contra Deum, quàm contra Deum alteri velle præeſſe: quia minus habet de motivo ad peccandum. Si ergo peccatum primi Angeli fuit aliis cauſa peccandi in hoc quod eos, ut ſibi ſubiicerentur, induxit, gravius peccaſſent inferiores Angeli quàm ſupremus. Quod eſt contra quod ſuper illud Pſalm. 103. *Draco iſte, quem formaſti*, dicit gloſ. * *qui cæteris in eſſe erat excellentior, factus eſt in malitia maior*. Non ergo peccatum primi Angeli fuit aliis cauſa peccandi.

Sed contra eſt, quod dicitur Apoc. 12. quod *draco traxit ſecum tertiam partem ſtellarum*.

Concluſio.

Primi Angeli peccatum fuit aliis cauſa peccandi non quidem cogens, ſed quadam quaſi exhortatione inducens.

Responoxo dicendum, quòd peccatum primi Angeli fuit aliis cauſa peccandi, non quidem cogens, ſed quadam quaſi exhortatione inducens. Cuius ſignum ex hoc apparet, quod omnes dæmones illi ſupremo ſubduntur, ut manifeſtè apparet per illud quod dicit Dominus Matth. 25. *Ite maledicti in ignem æternum, qui paratus eſt diabolo & Angelis ejus*. Habet enim hoc ordo divinæ iuſtitiæ, ut cuius ſuggeſtioni aliquis conſentit in culpa, ejus poteſtati ſubdatur in pœna; ſecundum illud 2. Petr. 2. *A quo quis ſuperatus eſt, huic ſervus addictus eſt*.

Ad primum ergo dicendum, quòd licet ſimul dæmones peccaverint, tamen peccatum unius potuit eſſe aliis cauſa peccandi. Angelus enim non indiget ad eligendum, vel exhortandum, vel etiam conſentiendum, temporis mora: ſicut homo, qui deliberatione indiget ad eligendum & ad conſentiendum, & locutione vocali, ad exhortandum; quorum utrumque tempore agitur. Manifeſtum eſt autem, quod etiam homo ſimul dum aliquid iam corde concepit in eodem inſtanti incipit loqui: & in ultimo inſtanti locutionis, in quo aliquis ſenſum loquentis capit, poteſt aſſentire ei quod dicitur: ut patet maximè in primis conceptionibus; *quas quiſque probat auditas*. Sublato ergo tempore locutionis & deliberationis, quod in nobis requiritur, in eodem inſtanti, in quo primus Angelus ſuam affectationem intelligibili locutione expreſſit, poſſibile fuit aliis in eã cõſentire.

Ad secundum dicendum, quòd ſuperbus, cæteris paribus, magis vult ſubeſſe ſuperiori, quàm inferiori: ſed ſi aliquam ex-

cel

cellentiam conſequatur ſub inferiori, quàm ſub ſuperiori conſequi non poſſit, magis eligit inferiori ſubeſſe, quàm ſuperiori. Sic igitur non fuit contra ſuperbiam dæmonum, quòd ſubeſſe inferiori voluerunt in ejus principatum conſentientes, ad hoc eum principem & ducem habere volentes, ut virtute naturali ſuam ultimam beatitudinem conſequerentur; præſertim quia ſupremo angelo naturæ ordine etiam tunc ſubjecti erant.

* q. 62. art. 6.

Ad tertium dicendum, quòd ſicut ſuprà dictum eſt, * angelus non habet aliquid retardans, ſed ſecundùm ſuam totam virtutem movetur in illud ad quod movetur; ſive in bonum, ſive in malum: Quia igitur ſupremus angelus majorem habuit naturalem virtutem, quàm inferiores, intenſiori motu in peccatum prolapſus eſt: Et ideo factus eſt etiam in malitia major.

Articulus IX.

Utrùm tot peccaverunt, quot permanſerunt.

* lib. 2. Eth. c. 6. à med. tom. 5.

Ad nonum ſic proceditur. Videtur quòd plures peccaverunt de angelis, quàm permanſerunt: Quia ut dicit Philoſ. *malum eſt ut in pluribus, bonum ut in paucioribus.*

¶ 2. Præterea. Juſtitia & peccatum eadem ratione inveniuntur in angelis & hominibus: Sed in hominibus plures inveniuntur mali quàm boni; ſecundùm illud Eccleſ. 1. *Stultorum infinitus eſt numerus:* Ergo pari ratione in angelis.

¶ 3. Præterea. Angeli diſtinguuntur ſecundùm perſonas, & ſecundùm ordines: Si igitur plures perſonæ angelicæ remanſerunt, videtur etiam quòd non de omnibus ordinibus aliqui peccaverunt.

Sed contra, eſt quòd dicitur 4. Reg. 6. *Plures nobiſcum ſunt quàm cum illis:* Quod exponitur de bonis angelis qui ſunt nobiſcum in auxilium, & de malis qui nobis adverſantur.

Concluſio.

Plures angeli permanſerunt in gratia, quàm peccaverunt.

Respondeo dicendum quòd plures Angeli permanſerunt quàm peccaverunt: Quia peccatum eſt contra naturalem inclinationem: Ea verò quæ contra naturam fiunt, ut in paucioribus accidunt: Natura enim conſequitur ſuum effectum, vel ſemper, vel ut in pluribus.

Ad primum ergo dicendum, quòd Philoſophus loquitur quantum ad homines, in quibus malum contingit ex hoc quòd ſequuntur bona ſenſibilia, quæ ſunt pluribus nota, deſerto bono rationis, quod paucioribus notum eſt: In angelis autem non eſt niſi natura intellectualis: Unde non eſt ſimilis ratio:

Et per hoc patet reſponſio. Ad secundum.

Ad tertium dicendum, quòd ſecundùm illos qui dicunt quòd diabolus major fuit de inferiori ordine angelorum, qui præſunt terreſtribus, manifeſtum eſt quòd non de quolibet ordine ceciderunt, ſed de infimo tantùm. Secundùm verò illos qui ponunt majorem diabolum de ſupremo fuiſſe ordine, probabile eſt quòd de quolibet ordine aliqui ceciderunt; ſicut in quemlibet ordinem homines aſſumuntur in ſupplementum ruinæ angelicæ: In quo etiam magis comprobatur libertas liberi arbitrii; quæ ſecundùm quemlibet gradum creaturæ in malum flecti poteſt: In ſacra ſcriptura tamen nomina quorundam ordinum, ut *Seraphim* & *Thronorum* dæmonibus non attribuuntur; quia hæc nomina ſumuntur ab ardore charitatis, & ab inhabitatione Dei, quæ non poſſunt eſſe cum peccato mortali. Attribuuntur autem eis nomina *Cherubim*, *Poteſtatum*, & *Principatuum*; quia hæc nomina ſumuntur à ſcientia & potentia, quæ bonis maliſque poſſunt eſſe communia.

Quæstio LXIV.

De pœna dæmonum, in quatuor articulos diviſa.

Conſequenter quæritur de pœna dæmonum.

¶ Et circa hoc quæruntur quatuor:

¶ Primò, de obtenebratione intellectûs:
¶ Secundò, de obſtinatione voluntatis.
¶ Tertiò, de dolore ipſorum.
¶ Quartò, de loco pœnali ipſorum.

Articulus Primus.

Utrùm intellectus dæmonis ſit obtenebratus per privationem cognitionis omnis veritatis.

2. d. 7. q. 2. art. 1. & malo quæſt. 16 art. 6.

Ad primum ſic proceditur. Videtur quòd intellectus dæmonis ſit obtenebratus per privationem cognitionis omnis veritatis. Si enim aliquam veritatem cognoſcerent, maximè cognoſcerent ſeipſos; quod eſt cognoſcere ſubſtantias ſeparatas: Hoc autem eorum miſeriæ non convenit; cùm ad magnam beatitudinem pertinere videatur; in tantum quòd quidam ultimam beatitudinem hominis poſuerunt in cognoſcendo ſubſtantias ſeparatas: Ergo dæmones privantur omni cognitione veritatis.

¶ 2. Præterea. Id quod eſt maximè manifeſtum in natura, videtur eſſe maximè manifeſtum angelis, ſive bonis, ſive malis: Quòd enim non ſit nobis maximè manifeſtum, contingit ex debilitate intellectûs noſtri à phantaſmatibus accipientis; ſicut ex debilitate oculi noctuæ contingit quòd non poſſit videre lumen Solis: Sed dæmones non poſſunt cognoſcere Deum, qui eſt ſecundùm ſe manifeſtiſſimus, cùm ſit in ſummo veritatis; eo quòd non habent mundum cor, quo ſolo videtur Deus: Ergo nec alia cognoſcere poſſunt.

* lib. 4. ſuper Geneſ. c. 22. tom. 3.

¶ 3. Præterea, Cognitio rerum angelis conveniens, eſt duplex ſecundùm Aug. ſcilicet *matutina* & *veſpertina*: Sed cognitio matutina non competit dæmonibus; quia non vident res in Verbo, Nec cognitio veſpertina; quia cognitio veſpertina refert res cognitas ad laudem Creatoris: Unde poſt *veſpere* fit *mane*, ut dicitur Gen. 1. Ergo dæmones non poſſunt cognitionem de rebus habere.

¶ 4. Præterea. Angeli in ſua cognitione cognoverunt myſterium regni Dei, ut Auguſt. dicit 4. ſuper Gen. ad literam: Sed dæmones hac cognitione privati ſunt: Quia *ſi cognoviſſent, nequaquam dominum gloriæ crucifixiſſent*, ut dicitur 1. Cor. 2. Ergo pari ratione omni alia cognitione veritatis ſunt privati.

* lib. 4. c. 19. non procul à prin. t. 3.

¶ 5. Præterea. Quamcumque veritatem aliquis ſcit, aut cognoſcit eam naturaliter, ſicut nos cognoſcimus prima principia; aut accipiendo ab alio, ſicut quæ ſcimus addiſcendo; aut experientiâ longi temporis, ſicut ſcimus inveniendo: Sed dæmones non poſſunt cognoſcere veritatem per ſuam naturam; quia ab eis diviſi ſunt boni angeli, ſicut lux à tenebris; ut Auguſt. * dicit: Omnis autem manifeſtatio fit per lumen, ut dicitur Epheſ. 5. Similiter etiam neque per revelationem, neque addiſcendo a bonis angelis; quia *non eſt conventio lucis ad tenebras*; ut dicitur 2. Cor. 6. Neque per experientiam longi temporis, quia experientia à ſenſu oritur: Ergo nulla in eis eſt cognitio veritatis.

* lib. 11. de civit. Dei cap. 19. & 33. tom. 5.
* c. 4. parum à med.

Sed contra, eſt quod Dion. * dicit 4. cap. de div. nom. quòd *data ſunt dæmonibus aliqua dona, quæ nequaquam mutata eſſe dicimus: ſed ſunt integra & ſplendiſſima:* Inter iſta autem naturalia dona eſt cognitio veritatis: Ergo in eis eſt aliqua veritatis cognitio.

Concluſio.

Cognitio naturalis in angelis peccantibus non eſt ab illis ablata, vel diminuta: Gratuita verò ſpeculativa quorundam ſecretorum Dei, eſt diminuta: Gratuita verò, qua ferebantur in Dei amorem, eſt totaliter ablata.

Respondeo dicendum, quòd duplex eſt cognitio veritatis: Una quæ habetur per naturam: Alia quæ habetur per gratiam. Et iſta quæ habetur per gratiam, eſt duplex: Una quæ eſt ſpeculativa tantùm; ſicut cùm alicui aliqua ſecreta divinorum revelantur: Alia verò, quæ eſt affectiva, producens amorem Dei: Et hæc propriè pertinet ad donum ſapientiæ. Harum autem trium cognitionum prima, in dæmonibus nec eſt ablata, nec diminuta: Conſequitur enim ipſam naturam angeli, qui ſecundùm ſuam naturam eſt quidam intellectus, vel mens: Propter ſimplicitatem autem ſuæ ſubſtantiæ à natura ejus aliquid ſubtrahi non poteſt; ut ſic per ſubtractionem naturalium puniatur, ſicut homo punitur per ſubtractionem manûs aut pedis, aut alicujus hujuſmodi: Et ideo dicit Dionyſ. (ut ſup.) * quòd *dona naturalia in eis integra manent*; Unde naturalis cognitio in eis non eſt diminuta, Secunda autem cognitio, quæ eſt per gratiam, in ſpeculatione conſiſtens, non eſt eis totaliter ablata, ſed diminuta; quia de hujuſmodi ſecretis divinis tantum revelatur eis quantum oportet; vel mediantibus angelis, vel *per aliqua temporalia divinæ virtutis effecta*; ut dicit Aug. 9. de civit. Dei *: Non autem ſicut ipſis ſanctis angelis quibus plura & clariùs revelantur in ipſo verbo. Tertiâ verò cognitione ſunt totaliter privati, ſicut & charitate.

* loc. cit. in artic. ſed contra.
* lib. 9. de civit. Dei. cap. 21. circa med. t. 5.

Ad primum ergo dicendum, quòd fœlicitas conſiſtit in applicatione ad id quod ſuperius eſt: Subſtantiæ autem ſeparatæ ſunt ordine naturæ ſupra nos: Unde aliqualis ratio fœlicitatis eſſe poteſt homini, ſi cognoſcat ſubſtantias ſeparatas; licèt perfecta ejus fœlicitas ſit in cognoſcendo primam ſubſtantiam, ſcilicet Deum: Sed ſubſtantiæ ſeparatæ cognoſcere ſubſtantiam ſeparatã eſt connaturale ſicut & nobis cognoſcere naturas ſenſibiles. Unde ſicut in hoc non eſt fœlicitas hominis quòd cognoſcat naturas ſenſibiles, ita non eſt fœlicitas angelo in hoc quòd cognoſcat ſubſtantias ſeparatas.

Ad secundum dicendum, quòd illud quod eſt manifeſtiſſimum in natura, eſt nobis occultum propter hoc quod excedit proportionem intellectûs noſtri, & non ſolùm propter hoc quòd intellectus noſter accipit à phantaſmatibus: Excedit autem divina ſubſtantia non ſolùm proportionem intellectûs humani, ſed etiam intellectûs angelici: Unde nec ipſe angelus ſecundùm ſuam naturam poteſt cognoſcere Dei ſubſtantiam. Poteſt tamen altiorem cognitionem de Deo habere per ſuam naturam quàm homo, propter perfectionem ſui intellectus. Et talis cognitio Dei remanet etiam in dæmonibus. Licet enim non habeant puritatem quæ eſt per gratiam, habent tamen puritatem naturæ, quæ ſufficit ad cognitionem Dei, quæ eis competit ex natura.

Ad tertium dicendum, quòd creatura tenebra eſt comparata excellẽtiæ divini luminis, & ideo cognitio creaturæ in propria natura, *veſpertina* dicitur: Veſpere enim eſt tenebris adjunctum; habet tamen aliquid de luce: Cùm autem totaliter deficit lux, eſt nox. Sic igitur & cognitio rerum in propria natura, quando refertur ad laudem creatoris, ut in bonis Angelis habet aliquid de luce divina, & poteſt dici *veſpertina:* Si autem non referatur in Deum, ſicut in dæmonibus, non dicitur *veſpertina*, ſed *nocturna*. Unde & in Geneſ. legitur, quòd tenebras, quas Deus à luce ſeparavit, vocavit *noctem*.

Ad quartum dicendum, quòd myſterium regni Dei quod eſt impletum per Chriſtum, omnes quidem Angeli à principio aliquo modo cognoverunt, ſed maximè ex quo beatificati ſunt viſione Verbi, quam dæmones nunquam habuerunt. Non tamen omnes Angeli cognoverunt perfectè neque æqualiter. Unde dæmones multò minus, Chriſto exiſtente in mundo, perfectè myſterium Incarnationis cognoverunt. Non enim innotuit eis, ut Auguſt. * dicit, *ſicut Angelis ſanctis qui Verbi participata æternitate perfruuntur; ſed ſicut eis terrendis innoteſcendum fuit per quadam*

* lib. 9. de civit. Dei cap. 21. non procul à princ. t. 5.

tempo

Digitized by Google

temporalis effecta. Si autem perfectè & per certitudinem cognoviſſent ipſum eſſe Filium Dei, & effectum paſſionis ejus, nunquam Dominum gloriæ crucifigi procuraſſent.

Ad quintum dicendum, quòd dæmones tribus modis cognoſcunt veritatem aliquam. Uno modo, ſubtilitate ſuæ naturæ, quia licet ſint obtenebrati per privationem luminis gratiæ, ſunt tamen lucidi lumine intellectualis naturæ. Secundo, per revelationem à ſanctis Angelis, cum quibus non conveniunt quidem per conformitatem voluntatis; conveniunt tamen per ſimilitudinem intellectualis naturæ, ſecundum quam poſſunt accipere quod ab aliis manifeſtatur. Tertiò modo, cognoſcunt per experientiam longi temporis non quaſi à ſenſu accipientes, ſed dum in rebus ſingularibus completur ſimilitudo ejus ſpeciei intelligibilis, quam ſibi naturaliter habent inditam, aliqua cognoſcunt præſentia, quæ non præcognoverunt futura, ut ſupra de cognitione Angelorum dictum eſt *.

* qu. 57. art. 3.

Articulus II.

Utrum voluntas dæmonum ſit obſtinata in malo.

* 1. 4. 7. q. 1. art. 2. & veritate q. 24. art. 1. & 2. & mal. qu. 16. art. 5.

Ad secundum ſic proceditur. Videtur quòd voluntas dæmonum non ſit obſtinata in malo. Libertas enim arbitrij ad naturam intellectualis naturæ pertinet, quæ manet in dæmonibus. Sed libertas arbitrij per ſe & prius ordinatur ad bonum quam ad malum: Ergo voluntas dæmonis non eſt ita obſtinata in malo quin poſſit redire ad bonum.

¶ 2. Præterea, Maior eſt miſericordia Dei, quæ eſt infinita, quam dæmonis malitia, quæ eſt finita. A malitia autem culpæ ad bonitatem iuſtitiæ nullus redit niſi per Dei miſericordiam: Ergo etiam dæmones à ſtatu malitiæ poſſunt redire ad ſtatum iuſtitiæ.

¶ 3. Præterea, Si dæmones habent voluntatem obſtinatam in malo, maximè haberent eam obſtinatam in peccato quo peccaverunt; Sed illud peccatum in eis nunc non manet, ſcilicet ſuperbia, quia nec motivum manet, ſcilicet excellentia. Ergo dæmon non eſt obſtinatus in malitia.

¶ 4. Præterea, Gregor. dicit, quòd *homo per alium reparari potuit, quia per alium cecidit.* Sed dæmones inferiores per primum ceciderunt, ut ſuprà dictum eſt (qu. 63. art. 8.) *: Ergò eorum caſus per alium reparari poteſt; ergo non ſunt in malitia obſtinati.

* q. præc. art. 8.

¶ 5. Præterea, Quicumque eſt in malitia obſtinatus, nunquam bonum opus operatur: Sed dæmon aliqua bona opera facit. Confitetur enim veritatem, dicens Chriſto: *ſcio qui ſis, ſanctus Dei*, Marci 1. Dæmones etiam *credunt, & contremiſcunt*, ut dicitur Iacob. 2. Dion. etiam dicit 4. cap. de divin. nomin. * quòd *bonum & optimum concupiſcunt eſſe, vivere, & intelligere*: Ergo non ſunt obſtinati in malitia.

* cap. 4. p. 4. parte à med. & vide mod. rum ante finem.

Sed contra eſt, quod dicitur in Pſalm. 73. *Superbia eorum qui te oderunt, aſcendit ſemper*: quod de dæmonibus exponitur. Ergo ſemper obſtinati in malitia perſeverant.

Conclusio.

Quia hoc eſt Angelis caſus quod hominibus mors; Angeli boni divinæ iuſtitiæ adhærentes, confirmati ſunt in bono: Angeli verò mali, & dæmones, obſtinati remanſerunt in malo.

Respondeo dicendum, quòd Origenis * poſitio fuit, quòd omnis voluntas creaturæ propter libertatem arbitrij poteſt flecti, & in bonum, & in malum; excepta anima Chriſti propter unionem Verbi. Sed hæc poſitio tollit veritatem beatitudinis à ſanctis Angelis & hominibus, quia ſtabilitas ſempiterna eſt de ratione veræ beatitudinis; unde & *Vita æterna* nominatur. Repugnat etiam auctoritati Scripturæ ſacræ, quæ dæmones & homines malos in ſupplicium æternum mittendos, bonos autem in vitam æternam transferendos pronuntiat. Unde hæc poſitio eſt tanquam erronea reputanda; & tenendum eſt firmiter ſecundum Fidem Catholicam, quod & voluntas bonorum Angelorum confirmata eſt in bono, & voluntas dæmonum obſtinata eſt in malo. Cauſam autem huius obſtinationis debes accipere, non ex gravitate culpæ, ſed ex conditione naturæ, ſeu ſtatus. *Hoc enim eſt hominibus mors, quod Angelis caſus*, ut Damaſcen. * dicit: Manifeſtum eſt autem, quod omnia mortalia pecata hominum, ſive ſint magna, ſive parva, ante mortem ſunt remiſſibilia, poſt mortem verò irremiſſibilia, & perpetuò manentia. Ad inquirendum ergo cauſam hujuſmodi obſtinationis, conſiderandum eſt, quod vis appetiva, in omnibus proportionatur apprehenſivæ, à qua movetur, ſicut mobile à motore. Appetitus enim ſenſitivus eſt boni particularis: voluntas verò univerſalis, ut ſuprà dictum eſt (qu. 59. art. 4.) * ſicut & ſenſus apprehenſivus eſt ſingularium, intellectus verò univerſalium. Differt autem apprehenſio Angeli ab apprehenſione hominis in hoc, quod Angelus apprehendit immobiliter per intellectum, ſicut & nos immobiliter apprehendimus prima principia, quorum eſt intellectus: homo verò per rationem apprehendit mobiliter diſcurrendo de uno ad aliud, habens viam procedendi ad utrumque oppoſitorum. Unde & voluntas hominis adhæret alicui mobiliter, quaſi potens etiam ab eo diſcedere, & contrario adhærere; voluntas autem Angeli adhæret fixè & immobiliter. Et ideo, ſi conſideretur ante adhæſionem, poteſt liberè adhærere, & huic & oppoſito, in his ſcilicet, quæ non naturaliter vult: ſed poſtquam iam adhæſit, immobiliter adhæret. Et ideo conſuevit dici, quod *liberum arbitrium hominis flexibile eſt ad oppoſitum, & ante electionem, & poſt: liberum autem arbitrium Angeli eſt flexibile ad utrumque oppoſitum ante electionem, ſed non poſt.* Sic igitur & boni Angeli ſemel adhærentes iuſtitiæ, ſunt in illa confirmati, mali verò peccantes ſunt in peccato obſtinati. De obſtinatione verò hominum damnatorum infrà dicetur *.

* lib. 1. periarch. cap. 6. à med. & l. 3. c. 4.

* lib. 2. orth. fidei c. 4. in fin.

* qu. 59. art. 4.

* In 3. p. quæ non eſt abſoluta.

* In corp. art.

Ad primum ergo dicendum, quòd boni & mali Angeli habent liberum arbitrium, ſed ſecundum modum & conditionem ſuæ naturæ, ut dictum * eſt.

Ad secundum dicendum, quòd miſericordia Dei liberat à peccato pœnitentes: Illi verò qui pœnitentiæ capaces non ſunt, immobiliter malo adhærentes, per divinam miſericordiam non liberantur.

Ad tertium dicendum, quòd adhuc manet in diabolo peccatum quo primò peccavit, quantum ad appetitum, licet non quantum ad hoc quod credat ſe poſſe obtinere. Sicut ſi aliquis credat ſe poſſe facere homicidium, & velit facere: & poſtea adimatur ei poteſtas: nihilominus voluntas homicidij in eo manere poteſt, ut velit feciſſe, vel velit facere, ſi poſſet.

Ad quartum dicendum, quòd non eſt tota cauſa quare peccatum hominis ſit remiſſibile, quia alio ſuggerente peccavit. Et ideo ratio non ſequitur.

Ad quintum dicendum, quòd actus dæmonis eſt duplex: Quidam ſcilicet ex voluntate deliberata procedens: & is propriè poteſt dici actus ejus, & talis actus dæmonis ſemper eſt malus; quia etſi aliquando aliquod bonum faciat, non tamen benefacit: Sicut dum veritatem dicit, ut decipiat; & dum non voluntariè credit & confitetur, ſed rerum evidentia coactus. Alius autem actus dæmonis eſt naturalis: qui bonus eſſe poteſt, & atteſtatur bonitati naturæ. Et tamen tali bono actu abutitur ad malum.

Articulus III.

Utrum dolor ſit in dæmonibus.

* 2. d. 5. q. 1. art. 2. & corp. & veritate qu. 24. art. 3. co. 1. & q. 26. ar. 1. ad 5. & ar. 8. corp. prim. & ad 5.

Ad tertium ſic proceditur. Videtur quòd dolor non ſit in dæmonibus. Cùm enim dolor & gaudium opponantur, non poſſunt eſſe ſimul in eodem, Sed in dæmonibus eſt gaudium. Dicit enim Auguſt. * contra Manichæos: *diabolus poteſtatem habet in eos qui Dei præcepta contemnunt, & de hac tam infelici poteſtate lætatur.* Ergo in dæmonibus non eſt dolor.

* lib. 2. de Gen. cõ. Manich. cap. 17. circa med. t. 1.

¶ 2. Præterea, Dolor eſt cauſa timoris: De his enim timemus, dum futura ſunt; de quibus dolemus, dum præſentia ſunt. Sed in dæmonibus non eſt timor: ſecundum illud Iob. 16. *Factus eſt ut nullum timeret.* Ergo in dæmonibus non eſt dolor.

¶ 3. Præterea, Dolere de malo eſt bonum: Sed dæmones non poſſunt benefacere: Ergo non poſſunt dolere, ad minus de malo culpæ, quod pertinet ad vermem conſcientiæ.

Sed contra eſt, quòd peccatum dæmonis eſt gravius quàm peccatum hominis: Sed homo punitur dolore pro delectatione peccati ſecundum illud Apoc. 18. *Quantum glorificavit ſe, & in deliciis fuit, tantùm date ei tormentum & luctum.* Ergo multo magis diabolus, qui maximè ſe glorificavit, punitur doloris luctu.

Conclusio.

Dolor, non paſſio quadam, ſed ut ſimplex voluntatis actus in dæmonibus eſt, prout multa quæ ſunt eſſe non vellent, & quæ non ſunt eſſe vellent.

Respondeo dicendum, quòd timor, dolor, gaudium & hujuſmodi, ſecundum quod ſunt paſſiones, in dæmonibus eſſe non poſſunt: Sic enim ſunt propriè appetitus ſenſitivi, qui eſt virtus in organo corporali. Sed ſecundum quod nominant ſimplices actus voluntatis, ſic poſſunt eſſe in dæmonibus. Et neceſſe eſt dicere quod in eis ſit dolor, ſecundum quod ſignificat ſimplicem actum voluntatis: ſic enim nihil eſt aliud quam reniſus voluntatis ad id quod eſt, vel non eſt. Patet autem quod dæmones multa vellent non eſſe, quæ ſunt; & eſſe; quæ non ſunt. Vellent enim (cùm ſint invidi) damnari eos qui ſalvantur. Unde oportet dicere, quod in eis ſit dolor; & præcipuè quia de ratione pœnæ eſt, quod voluntati repugnet. Privantur enim beatitudine, quam naturaliter appetunt. Et in multis eorum iniqua voluntas cohibetur.

Ad primum ergo dicendum, quòd gaudium & dolor de eodem ſunt oppoſita, non autem de diverſis. Unde nihil prohibet, unum ſimul dolere de uno, & gaudere de alio: & maximè ſecundum quòd dolor & gaudium important ſimplices voluntatis actus: quia non ſolùm in diverſis, ſed etiam in una & eadem re poteſt eſſe aliquid quod volumus, & aliquid quod nolumus.

Ad secundum dicendum, quòd ſicut in dæmonibus eſt dolor de præſenti, ita & timor de futuro. Quod autem dicitur, *Factus eſt ut nullum timeret*: intelligitur de timore Dei cohibente à peccato. Alibi namque ſcriptum eſt, quod *dæmones credunt & contremiſcunt.* (Iacob. 2. verſ. 5.)

Ad tertium dicendum, quòd dolere de malo culpæ propter ſe atteſtatur voluntatis bonitati; cui malum culpæ opponitur. Dolere autem de malo pœnæ, vel de malo culpæ propter pœnam, atteſtatur bonitati naturæ, cui malum pœnæ opponitur. Unde Auguſt. dicit 19. de civit. Dei (cap. 3.) * quod *Dolor amiſſi boni in ſupplicio, teſtis eſt natura bona.* Dæmon ergo cùm perverſæ ſit voluntatis & obſtinatæ, de malo culpæ non dolet.

* lib. 19. c. 13. poſt med. t. 5.

Articulus IV.

Utrum aër iſte ſit locus pœnalis dæmonum.

* 4. d. 45. q. 1. ar. 3. cor. & ad 4. & diſt. 47. qu. 1. ar. 3 q. 4. 4. 2.

Ad quintum ſic proceditur. Videtur quòd aër iſte non ſit locus pœnalis dæmonum: Dæmon enim eſt natura ſpiritualis: Natura autem ſpiritualis non afficitur loco: Ergo nullus locus eſt dæmonibus pœnalis.

¶ 2. Præterea, Peccatum hominis non eſt gravius quam peccatum dæmonis, ſed locus pœnalis hominis eſt infernus. Ergo multò magis dæmonis: Ergo non aër caliginoſus.

¶ 3. Præ-

Digitized by Google

¶ 3. Præterea, Dæmones puniuntur pœna ignis: Sed in aëre caliginoſo non eſt ignis: ergo aër caliginoſus non eſt locus pœnæ dæmonum.

Sed contra eſt, quod Auguſtinus dicit 3. ſuper Geneſ. ad liter. * quòd *aër caliginoſus eſt quaſi carcer dæmonibus, uſque ad tempus iudicij.*

* l.3. ſuper Gen. cap.10.à med.i.3.

Conclusio.

Angelis malis duplex pœnalis convenit locus: infernus propter ipſorum culpa, aer iſte caliginoſus uſque ad diem iudicij ad bonorum exercitium.

Respondeo dicendum, quòd Angeli ſecundum ſuam naturam medij ſunt inter Deum & homines. Habet autem hoc divinæ providentiæ ratio, quod inferiorum bonum per ſuperiora procuretur. Bonum autem hominis dupliciter procuratur per divinam providentiam. Uno modo directè, dum ſcilicet aliquis inducitur ad bonum, & retrahitur à malo: & hoc decenter fit per Angelos bonos. Alio modo indirectè, dum ſcilicet aliquis exercetur, & impugnatur per impugnationem contrarij. Et hanc procurationem boni humani conveniens fuit per malos Angelos fieri, ne totaliter poſt peccatum ab utilitate naturalis ordinis exciderent. Sic ergo dæmonibus duplex locus pœnalis debetur: Unus quidem ratione ſuæ culpæ, & hic eſt infernus: alius autem ratione exercitationis humanæ, & ſic debetur eis caliginoſus aër. Procuratio autem ſalutis humanæ protenditur uſque ad diem iudicii: unde & uſque tunc durat miniſterium Angelorum, & exercitatio; dæmonum. Unde & uſque tunc & boni Angeli ad nos huc mittuntur; & dæmones in hoc aëre caliginoſo ſunt ad noſtrum exercitium; licet eorum aliqui etiam nunc in inferno ſint, ad torquendum eos quos ad malum induxerunt: ſicut & aliqui boni Angeli ſunt cum animabus ſanctis in cælo. Sed poſt diem iudicij omnes mali tam homines quam Angeli in inferno erunt, boni verò in cælo.

Ad primum ergo dicendum, quòd locus non eſt pœnalis Angelo, aut animæ, quaſi afficiens alterando naturam; ſed quaſi afficiens voluntatem contriſtando; dum Angelus vel anima apprehendit ſe eſſe in loco non convenienti ſuæ voluntati.

Ad secundum dicendum, quòd anima ſecundum ordinem naturæ non præfertur alteri animæ, ſicut dæmones ordine naturæ præferuntur hominibus. Unde non eſt ſimilis ratio.

Ad tertium dicendum, quòd aliqui dixerunt, uſque ad diem iudicii differri pœnam ſenſibilem, tam dæmonum quàm animarum; & ſimiliter beatitudinem ſanctorum differri uſque ad diem iudicij: Quod eſt erroneum, & repugnans Apoſtoli ſententiæ, qui dicit 2. Corinth.5. *Si terreſtris domus noſtra hujus habitationis diſſolvatur, domum habemus in cælo.* Alii verò licet hoc non concedant de animabus, concedunt tamen de dæmonibus. Sed melius eſt dicendum, quod idem iudicium ſit de malis animabus & de malis Angelis, ſicut idem iudicium eſt de bonis animabus, & de bonis Angelis. Unde dicendum eſt, quod ſicut locus cæleſtis pertinet ad gloriam Angelorum, tamen gloria eorum non minuitur cùm ad nos veniunt, quia conſiderant illum locum eſſe ſuum: eo modo quo dicimus honorem Epiſcopi non minui, dum actu non ſedet in cathedra: Similiter dicendum eſt, quod dæmones licèt non actu alligentur gehennali igni, dum ſunt in aëre iſto caliginoſo; tamen ex hoc ipſo quod ſciunt illam alligationem ſibi deberi, eorum pœna non diminuitur. Unde dicitur in quadam gloſſ.* Iacobi 3. quod *portant ſecum ignem gehennæ quocumque vadant.* Nec eſt contra hoc, quòd *rogaverunt Dominum, ut non mitteret eos in abyſſum:* ut dicitur Lucæ 8. quia hoc petierunt, reputantes ſibi pœnam, ſi excluderentur à loco in quo poſſunt hominibus nocere. Unde Matth.8. dicitur, quòd *deprecabantur eum, ne expelleret eos extra regionem.*

* In gloſ. ord. ſuper illud. Inflammat rotam.

QUÆSTIO LXV.

De opere creationis creaturæ corporalis, in quatuor articulos diviſa.

Poſt conſiderationem ſpiritualis creaturæ conſiderandum eſt de creatura corporali. In cuius productione tria opera ſcriptura commemorat, ſcilicet opus creationis, cùm dicitur, *In principio creavit Deus cælum & terram,* &c. Opus diſtinctionis, cum dicitur; *Diviſit lucem à tenebris: & aquas quæ ſunt ſupra firmamentum, ab aquis quæ ſunt ſub firmamento.* Et opus ornatus, cùm dicitur, *Fiant luminaria in firmamento,* &c. Primò ergo conſiderandum eſt de opere creationis. Secundò, de opere diſtinctionis. Tertiò de opere ornatus.

Circa primum quæruntur quatuor:

¶ Primò, utrum creatura corporalis ſit à Deo.

¶ Secundo, utrum ſit facta propter bonitatem Dei.

¶ Tertiò, utrum ſit facta à Deo mediantibus Angelis.

¶ Quartò, utrum formæ corporum ſint ab Angelis, an immediatè à Deo.

Articulus Primus.

Utrum creatura corporalis ſit à Deo.

1.d.17.q.1.a.1.ar. & 2.cont. c.6.& 15. & l.3.c. 1.& pot. q.3.ar.5 cor.& opuſ.3.lib.3. cap.2.

Ad primum ſic proceditur. Videtur quòd creatura corporalis non ſit à Deo. Dicitur enim Eccleſ.3. *Didici quod omnia quæ fecit Deus, perſeverant in æternum.* Sed corpora viſibilia non perſeverant in æternum: Dicitur enim 2.Cor.4. *Quæ videntur temporalia ſunt, quæ autem non videntur æterna.* Ergo Deus non fecit corpora viſibilia.

¶ 2. Præterea, Geneſ.1. dicitur, *Vidit Deus cuncta quæ fecerat, & erant valde bona.* Sed creaturæ corporales ſunt malæ. Experimur enim eas in multis noxias, ut patet in multis ſerpentibus, in æſtu ſolis, & hujuſmodi. Ideo autem aliquid dicitur malum, quia nocet. Creaturæ igitur corporales non ſunt à Deo.

¶ 3. Præterea, Id quod eſt à Deo non retrahit à Deo, ſed ducit in ipſum: Sed creaturæ corporales retrahunt à Deo. Unde Apoſtolus dicit 2. Cor.4. *Non contemplantibus nobis quæ videntur* Ergo creaturæ corporales non ſunt a Deo.

Sed contra eſt, quòd dicitur in Pſalm.110. *Qui fecit cælum & terram, mare, & omnia quæ in eis ſunt.*

Conclusio.

Cùm corporalia omnia conveniant in eſſe, neceſſe eſt ut omnia effectivè in eſſe à Deo dependeant.

Respondeo dicendum, quòd quorundam hæreticorum poſitio eſt, quod viſibilia iſta non ſunt creata à bono Deo, ſed à malo principio. Et ad argumentum ſui erroris aſſumunt quòd Apoſtolus dicit 2. Corinth.4. *Deus hujus ſæculi excæcavit mentes infidelium.* Hæc autem poſitio eſt omnino impoſſibilis. Si enim diverſa in aliquo uniantur; neceſſe eſt hujus unionis cauſam eſſe aliquam: non non enim diverſa ſecundum ſe uniuntur. Et inde eſt, quod quandocunque in diverſis invenitur aliquid unum, oportet quòd illa diverſa illud unum ab aliqua una cauſa recipiant; ſicut ſi diverſa corpora ſint calida, habent calorem ab igne. Hoc autem quod eſt *eſſe*, communiter invenitur in omnibus rebus quantumcumque diverſis. Neceſſe eſt ergo eſſe unum eſſendi principium, à quo *eſſe* habeant quæcumque ſunt quocumque modo, ſive ſint inviſibilia & ſpiritualia, ſive ſint viſibilia & corporalia. Dicitur autem diabolus eſſe *Deus huius ſæculi*; non creatione, ſed quia ſæculariter viventes ei ſerviunt, eo modo loquendi quo Apoſtolus loquitur ad Philipp.3. *Quorum Deus venter eſt.*

Ad primum ergo dicendum, quòd omnes creaturæ Dei ſecundum aliquid in æternum perſeverant, ad minus ſecundum materiam; quia creaturæ nunquam in nihilum redigentur, etiam ſi ſint corruptibiles. Sed quantò creaturæ magis appropinquant ad Deum, qui eſt immobilis, tantò magis ſunt immobiles: Nam creaturæ corruptibiles in perpetuum manent ſecundum materiam: ſed mutantur ſecundum formam ſubſtantialem; creaturæ verò incorruptibiles permanent quidem ſecundum ſubſtantiam, ſed ſunt mutabiles ſecundum alia; putà, ſecundum locum, ut corpora cæleſtia: vel ſecundum affectiones, ut creaturæ ſpirituales. Quòd autem Apoſtolus dicit: *Quæ videntur, temporalia ſunt*, etſi verum ſit etiam quantum ad ipſas res in ſe conſideratas, ſecundum quod omnis creatura viſibilis ſubjacet tempori, vel ſecundum ſuum *eſſe*, vel ſecundum ſuum motum: tamen Apoſtolus intendit loqui de viſibilibus ſecundum quod ſunt hominis præmia. Nam præmia hominis quæ ſunt in iſtis rebus viſibilibus, temporaliter tranſeunt: Quæ autem ſunt in rebus inviſibilibus, permanent in æternum. Unde & ſuprà præmiſerat *æternum gloriæ pondus operatur in nobis.*

Ad secundum, dicendum, quòd creatura corporalis ſecundum ſuam naturam eſt bona, ſed non eſt bonum univerſale, ſed eſt quoddam bonum particulare & contractum: ſecundum quam particularitatem & contractionem, ſequitur in ea contrarietas, per quam unum contrariatur alteri, licet utrumque in ſe ſit bonum. Quidam autem æſtimantes res non ex earum natura, ſed ex ſuo proprio commodo, quæcumque ſibi nociva ſunt, ſimpliciter mala arbitrantur; non conſiderantes quod id quod eſt uni nocivum quantum ad aliquid, vel alteri, vel eidem quantum ad aliquid eſt proficuum. Quod nequaquam eſſet ſi ſecundum ſe corpora eſſent mala & noxia.

Ad tertium dicendum, quòd creaturæ, quantum eſt de ſe, non retrahunt à Deo, ſed in ipſum ducunt: quia *inviſibilia Dei per ea quæ facta ſunt, intellecta conſpiciuntur*, ut dicitur Rom.1. Sed quod avertant à Deo, hoc eſt ex culpa eorum qui inſipienter eis utuntur. Unde dicitur Sap.14. quòd *creaturæ factæ ſunt in muſcipulam pedibus inſipientium.* Et hoc ipſum quod ſic à Deo abducunt, atteſtatur quod ſunt à Deo. Non enim abducunt inſipientes à Deo, niſi alliciendo, ſecundum aliquid boni in eis exiſtens, quod habent à Deo.

Articulus II.

Utrum creatura corporalis ſit facta propter Dei bonitatem.

Ad secundum ſic proceditur. Videtur quòd creatura corporalis non ſit facta propter Dei bonitatem. Dicitur enim Sap.1. *Creavit Deus ut eſſent omnia*: Ergo omnia ſunt creata propter proprium *eſſe*, & non propter Dei bonitatem. Suprà q.5.ar.5. cor.& opuſc.3. cap.100. & 101.

¶ 2. Præterea, Bonum habet rationem finis: Ergo id quod eſt magis bonum in rebus, eſt finis minus boni: Creatura autem ſpiritualis comparatur ad corporalem, ſicut maius bonum ad minus bonum: ergo creatura corporalis eſt propter ſpiritualem, & non propter Dei bonitatem.

¶ 3. Præterea, Iuſtitia non dat inæqualia niſi inæqualibus. Sed Deus eſt iuſtus. Ergo ante omnem inæqualitatem à Deo creatam, eſt inæqualitas à Deo non creata. Sed inæqualitas à Deo non creata, non poteſt eſſe niſi quæ eſt ex libero arbitrio. Ergo omnis inæqualitas ſequitur ex diverſis motibus liberi arbitrij. Creaturæ autem corporales ſunt inæquales ſpiritualibus; ergo creaturæ corporales ſunt factæ propter aliquos motus liberi arbitrij, & non propter Dei bonitatem.

Sed contra eſt, quod dicitur Proverb.16. *Univerſa propter ſemetipſum operatus eſt Dominus.*

Con

Digitized by Google

CONCLUSIO.

Viſibilia omnia & corporalia ſunt effectivè à Deo producta: non in pœnam ſpiritualium ſubſtantiarum, ſed ex ipſa Dei intentione propter divinam bonitatem repræſentandam.

RESPONDEO dicendum, quòd Orig. poſuit quòd creatura corporalis non eſt facta ex prima Dei intentione, ſed ad pœnam creaturæ ſpiritualis peccantis. Poſuit enim quòd Deus a principio creaturas ſpirituales ſolas fecit, & omnes æquales: Quarum, cùm eſſent liberi arbitrii, quædam converſæ ſunt in Deum, & ſecundum quantitatem converſionis ſortitæ ſunt maiorem vel minorem gradum, in ſua ſimplicitate remanentes: Quædam verò averſæ à Deo, alligatæ ſunt corporibus diverſis, ſecundum modum averſionis à Deo. Quæ quidem poſitio erronea eſt. Primò quidem, quia contrariatur Scripturæ, quæ narratâ productione cuiuſlibet ſpeciei creaturæ corporalis, ſubiungit: *Vidit Deus quòd hoc eſſet bonum:* Quaſi diceret quòd unumquódque ideo factum eſt, quia bonum eſt ipſum eſſe: Secundùm autem opinionem Origenis creatura corporalis facta eſt, non quia bonum eſt eam eſſe, ſed ut malum alterius puniretur. Secundò, quia ſequeretur quòd mundi corporalis diſpoſitio quæ nunc eſt, eſſet à caſu: Si enim ideo corpus Solis tale factum eſt ut congrueret alicui peccato ſpiritualis creaturæ puniendo, ſi plures creaturæ ſpirituales ſimiliter peccaſſent, ſicut illa propter cuius peccatum puniendum ponit Solem creatum; ſequeretur quòd eſſent plures Soles in mundo. Et idem eſſet de aliis. Hæc autem ſunt omnino inconvenientia. Unde hac poſitione remotâ tanquam erroneâ, conſiderandum eſt quòd ex omnibus creaturis conſtituitur totum univerſum, ſicut totum ex partibus. Si autem alicuius totius & partium eius velimus finem aſſignare, inveniemus, primò quidem, quòd ſingulæ partes ſunt propter ſuos actus, ſicut oculus ad videndum: Secundò verò, quòd pars ignobilior eſt propter nobiliorem; ſicut ſenſus propter intellectum, & pulmo propter cor: Tertiò verò omnes partes ſunt propter perfectionem totius, ſicut & materia propter formam: Partes enim ſunt quaſi materia totius: Ulteriùs autem, totus homo eſt propter aliquem finem extrinſecum; putà ut fruatur Deo. Sic igitur & in partibus univerſi unaquæque creatura eſt propter ſuum proprium actum & perfectionem: Secundò autem, creaturæ ignobiliores ſunt propter nobiliores; ſicut creaturæ quæ ſunt infrà hominem, ſunt propter hominem: Ulteriùs autem, totum univerſum cum ſingulis ſuis partibus ordinatur in Deum, ſicut in finem; inquantum in eis per quandam imitationem divina bonitas repræſentatur, ad gloriam Dei. Quamvis creaturæ rationales ſpeciali quodam modo ſupra hoc habeant finem Deum, quem attingere poſſunt ſua operatione cognoſcendo & amando. Et ſic patet quòd divina bonitas eſt finis omnium corporalium.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd in hoc ipſo quòd creatura aliqua habet *eſſe*, repræſentat divinum *eſſe*, & bonitatem eius. Et ideo per hoc quòd Deus creavit omnia ut eſſent, non excluditur quin creaverit omnia propter ſuam bonitatem.

AD SECUNDUM dicendum, quòd finis proximus non excludit finem ultimum: Unde per hoc quòd creatura corporalis facta eſt quodammodo propter ſpiritualem, non removetur quin ſit facta propter Dei bonitatem.

AD TERTIUM dicendum, quòd æqualitas iuſtitiæ locum habet in retribuendo: Iuſtum enim eſt quòd æqualibus æqualia retribuantur: Non autem habet locum in prima rerum inſtitutione: Sicut enim artifex eiuſdem generis lapides in diverſis partibus ædificij ponit abſque iniuſtitia, non propter aliquam diverſitatem in lapidibus præcedentem, ſed attendens ad perfectionem totius ædificii, quæ non eſſet, niſi lapides diverſimodè in ædificio collocarentur: Sic & Deus à principio, ut eſſet perfectio in univerſo, diverſas & inæquales creaturas inſtituit ſecundùm ſuam ſapientiam, abſque iniuſtitia, nullâ tamen præſuppoſitâ meritorum diverſitate.

ARTICULUS III.

Vtrùm creatura corporalis ſit producta à Deo mediantibus angelis.

[2.d.14. q.1.art.4. Et opuſc. 15.c.9. & 10. * Pſalm. 103. † L.3.c.3. tom.3. * lib.3. de Trinit. c.4.to.3.]

AD TERTIUM ſic proceditur. Videtur quòd creatura corporalis ſit producta à Deo mediantibus angelis. Sicut enim res gubernantur per divinam ſapientiam, ita omnia ſunt per Dei ſapientiam facta; ſecundùm illud Pſal. 103. *Omnia in ſapientia feciſti:* Sed ordinare eſt ſapientis; ut dicitur in princ. Metaph. Unde in gubernatione rerum inferiora per ſuperiora reguntur quodam ordine; ut Aug. dicit 3. de Trinitate: (cap.4.) Ergo & in rerum productione talis ordo fuit, quòd creatura corporalis, tanquam inferior, per ſpiritualem tanquam ſuperiorem eſt producta.

¶ 2. Præterea. Diverſitas effectuum demonſtrat diverſitatem cauſarum; quia *idem ſemper facit idem:* Si ergo omnes creaturæ tam ſpirituales quàm corporales ſunt immediatè à Deo productæ, nulla eſſet inter creaturas diverſitas, nec una magis diſtaret à Deo quàm alia: Quod patet eſſe falſum; cùm propter *longè diſtare à Deo*, dicat Philoſophus quædam corruptibilia eſſe.

¶ 3. Præterea. Ad producendum effectum finitum non requiritur virtus infinita: Sed omne corpus finitum eſt: Ergo per finitam virtutem ſpiritualis creaturæ produci potuit, & productum fuit; quia in talibus non differt *eſſe* & *poſſe*: præſertim quia nulla dignitas competens alicui ſecundum ſuam naturam, ei denegatur, niſi fortè ob culpam ſuam.

SED CONTRA eſt, quòd dicitur Geneſ. 1. *In principio creavit Deus cœlum & terram:* Per quæ, creatura corporalis intelligitur: Ergo creatura corporalis eſt immediatè à Deo producta.

CONCLUSIO.

Creaturæ corporales ſunt effectivè & immediatè à Deo productæ, & non mediâ aliquâ angelorum operatione.

RESPONDEO dicendum, quòd quidam poſuerunt gradatim res à Deo proceſſiſſe: Ita ſcilicet quòd ab eo immediatè proceſſit prima creatura, & illa produxit aliam; & ſic inde uſque ad creaturam corpoream. Sed hæc poſitio eſt impoſſibilis: Quia prima corporalis creaturæ productio eſt per creationem, per quam etiam ipſa materia producitur: Imperfectum enim eſt prius quàm perfectum in *fieri:* Impoſſibile eſt autem aliquid creari niſi à ſolo Deo. Ad cuius evidentiam conſiderandum eſt, quòd quantò aliqua cauſa eſt ſuperior, tantò ad plura ſe extendit in cauſando. Semper autem id quod ſubſternitur in rebus, invenitur communius quàm id quod informat & reſtringit ipſum: ſicut eſſe quàm vivere, & vivere quàm intelligere, & materia quàm forma. Quanto ergo aliquid eſt magis ſubſtratum, tantò à ſuperiori cauſa directè procedit. Id ergo quod eſt primò ſubſtratum in omnibus, propriè pertinet ad cauſalitatem ſupremæ cauſæ. Nulla igitur ſecunda cauſa poteſt aliquid producere, non præſuppoſito in re producta aliquo quod cauſatur à ſuperiori cauſa: Creatio autem eſt productio alicuius rei ſecundum ſuam totam ſubſtantiam, nullo præſuppoſito quod ſit, vel increatum, vel ab aliquo creatum. Unde relinquitur, quòd nihil poteſt aliquid creare niſi ſolus Deus, qui eſt prima cauſa. Et ideo ut Moyſes oſtenderet corpora omnia immediatè à Deo creata, dixit, *In principio creavit Deus cœlum & terram.*

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd in productione rerum eſt aliquis ordo, & non quidem ut una creatura creetur ab alia, (hoc enim impoſſibile eſt;) ſed ita quòd ex divina ſapientia diverſi gradus in creaturis conſtituantur.

AD SECUNDUM dicendum, quòd ipſe Deus unus abſque ſuæ ſimplicitatis detrimento diverſorum cognoſcitivus eſt, ut ſupra oſtenſum * eſt: (quæſt.4. art.11. & quæſt.15. art.2.) [* qu.14. art.12. & qu.15. art.2.] Et ideo, etiam eſt, ſecundum diverſa cognita, diverſorum productorum cauſa, per ſuam ſapientiam: ſicut & artifex apprehendendo diverſas formas producit diverſa artificiata.

AD TERTIUM dicendum, quòd quantitas virtutis agentis non ſolum menſuratur ſecundum rem factam, ſed etiam ſecundum modum faciendi, quia unum & idem aliter fit à majori, & à minori virtute. Producere autem aliquid finitum hoc modo ut nihil præſupponatur, eſt virtutis infinitæ. Unde nulli creaturæ competere poteſt.

ARTICULUS IV.

Vtrum formæ corporum ſint ab Angelis.

[2.d.36. q.2.ar.1. cor. Et 2.d.1.q.1. art.4. & 2.d.18. q.1.a.2. cor. & 3. cont.c.24. & 69. Et opuſc.14. cap.2. * Ante medium libri.]

AD QUARTUM ſic proceditur. Videtur quòd formæ corporum ſint ab Angelis. Dicit enim Boët. in lib. 1. * de Trinitate, quod *à formis quæ ſunt ſine materia, veniunt formæ quæ ſunt in materia.* Formæ autem quæ ſunt ſine materia, ſunt ſubſtantiæ ſpirituales: formæ autem quæ ſunt in materia, ſunt formæ corporum, Ergo formæ corporum ſunt à ſpiritualibus ſubſtantiis.

¶ 2. Præterea, Omne quod eſt per participationem, reducitur ad id quod eſt per eſſentiam. Sed ſpirituales ſubſtantiæ per ſuam eſſentiam ſunt formæ, creaturæ autem corporales participant formas. Ergo formæ corporalium rerum ſunt à ſpiritualibus ſubſtantiis derivatæ.

¶ 3. Præterea, Spirituales ſubſtantiæ magis habent virtutem cauſandi quam corpora cœleſtia. Sed corpora cœleſtia cauſant formas in iſtis inferioribus: Unde dicuntur eſſe generationis & corruptionis cauſa. Ergo multò magis à ſpiritualibus ſubſtantiis formæ, quæ ſunt in materia, derivantur.

SED CONTRA eſt, quod Auguſt. dicit. * 3. de Trinit. quòd *non eſt putandum, Angelis ad nutum ſervire hanc corporalem materiam, ſed potius Deo.* Illi autem ad nutum dicitur ſervire corporalis materia à quo ſpeciem recipit: non ergo formæ corporales ſunt ab Angelis, ſed à Deo. [* lib.3. de Trin. c.7. in pri. tom.3.]

CONCLUSIO.

Cùm formæ ſenſibiles & corporales ſint, ex quibus compoſita ſunt & fiunt, non producuntur à formis ſeparatis, niſi ut motoribus ad formas: & à Deo ut prima cauſa, & à compoſitis agentibus corporalibus, ut propinquis agentibus educentibus illas de materiæ potentia.

RESPONDEO dicendum, quòd opinio fuit quorundam, quòd omnes formæ corporales derivantur à ſubſtantiis ſpiritualibus, quas Angelos dicimus. Et hoc quidem dupliciter aliqui poſuerunt. Plato enim poſuit formas quæ ſunt in materia corporali, derivari à formis ſine materia ſubſiſtentibus, per modum participationis cuiuſdam: ponebat enim hominem quendam immaterialiter ſubſiſtentẽ, & ſimiliter equum, & ſic de aliis, ex quibus conſtituuntur hæc ſingularia ſenſibilia, ſecundum quod in materia corporali remanet quædam impreſſio ab illis formis ſeparatis, per modum aſſimilationis cuiuſdam, quam *participationem* vocabat. Et ſecundum ordinem formarum ponebant Platonici ordinem ſubſtantiarũ ſeparatarum: putà quòd una ſubſtantia ſeparata eſt quæ eſt equus, quæ eſt cauſa omnium equorum, ſupra quam eſt quædam vita ſeparata, quam dicebant *per ſe vitam*, & *cauſam omnis vitæ:* & ulterius quandam, quam nominabant ipſum *eſſe*, & cauſam omnis *eſſe*. Avicenna verò & quidam

Digitized by Google

alii non poſuerunt formas rerum corporalium in materia per ſe ſubſiſtere, ſed ſolum in intellectu. A formis ergo in intellectu creaturarum ſpiritualium exiſtentibus, quas quidam *intelligentias*, nos autem *Angelos* dicimus, dicebant procedere omnes formas quæ ſunt in materia corporali; ſicut à formis, quæ ſunt in mente artificis, procedunt formæ artificiatorum. Et in idem videtur redire quòd quidam moderni hæretici ponunt, dicentes quidem Deum creatorem omnium, ſed materiam corporalem à diabolo formatam, & per varias ſpecies diſtinctam. Omnes autẽ hæ opiniones ex una radice proceſſiſſe videntur. Quærebant enim cauſam formarum, ac ſi ipſæ formæ fierent ſecundum ſe ipſas. Sed ſicut prob. Ariſtot. * in 7. Metaphyſ. (text. 26. 27. & 28.) id quod propriè fit, eſt compoſitum: Formæ autem corruptibilium rerum habent ut aliquando ſint, aliquando non ſint, abſque hoc quod ipſæ generentur, aut corrumpantur, ſed compoſitis generatis, aut corruptis, quia etiam formæ non habent *eſſe*, ſed compoſita habent *eſſe* per eas. Sic enim alicui competit fieri, ſicut & eſſe. Et ideo cum ſimile fiat à ſuo ſimili, non eſt quærenda cauſa formarum corporalium aliqua forma immaterialis, ſed aliquod compoſitum, ſecundum quod hic ignis generatur ab hoc igne. Sic igitur formæ corporales cauſantur, non quaſi influxæ ab aliqua immateriali forma, ſed quaſi materia reducta de potentia in actum ab aliquo agente compoſito. Sed quia agens compoſitum, quod eſt corpus, movetur à ſubſtantia ſpirituali creata, ut Auguſt. dicit *, 3. de Trinit. ſequitur ulterius, quòd etiam formæ corporales à ſubſtantiis ſpiritualibus deriventur, non tanquam influentibus formas, ſed tanquam moventibus ad formas. Ulterius autem reducuntur in Deum, ſicut in primam cauſam, etiam ſpecies Angelici intellectus, quæ ſunt quædam ſeminales rationes corporalium formarum. In prima autem corporalis creaturæ productione, non conſideratur aliqua transmutatio de potentia in actum: Et ideo formæ corporales, quas in prima productione corpora habuerunt, ſunt immediatè à Deo productæ, cui ſoli ad nutum obedit materia tanquam propriæ cauſæ. Unde ad hoc ſignificandum Moyſes ſingulis operibus præmittit: *Dixit Deus, Fiat hoc, vel illud.* In quo ſignificatur formatio rerum per verbum Dei facta, à quo ſecundum Auguſt. (tract. 1. in Ioan.) * eſt *omnis forma, & compago, & concordia partium.*

* lib. 7. Metaph. text. 26. 27. & 32. & lib. 8. text. 8. tom. 3.

* lib. 3. de Trin. c. 4. & 5. tom. 3.

* Tract. 1. in Ioã. à medio. tom. 9. & l. 2. de Gen. ad lit. c. 4.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd Boët. intelligit per formas, quæ ſunt ſine materia, rationes rerum quæ ſunt in mente divina, ſicut etiam Apoſt. dicit Hebr. 11. *Fide credimus aptata eſſe ſæcula verbo Dei, ut ex inviſibilibus viſibilia fierent.* Si tamen per formas, quæ ſunt ſine materia, intelligit Angelos, dicendum eſt quòd ab eis veniunt formæ quæ ſunt in materia: non per influxum, ſed per motum.

AD SECUNDUM, dicendum, quòd formæ participatæ in materia, reducuntur non ad formas aliquas per ſe ſubſiſtentes rationis ejuſdem, ut Platonici poſuerunt: ſed ad formas intelligibiles, vel intellectus Angelici, (à quibus per motum procedunt;) vel ulterius ad rationes intellectus divini, à quibus etiam formarum ſemina ſunt rebus creatis indita, ut per motum in actum educi poſſunt.

AD TERTIUM dicendum, quòd corpora cæleſtia cauſant formas in iſtis inferioribus, non influendo, ſed movendo.

QUÆSTIO LXVI.

De ordine creationis ad diſtinctionem, in quatuor, articulos diviſa.

DEINDE conſiderandum eſt de opere diſtinctionis. Et primo conſiderandum eſt de ordine creationis ad diſtinctionem Secundò de ipſa diſtinctione ſecundum ſe.

Circa primum quæruntur quatuor.

¶ Primò, utrum informitas materiæ creatæ præceſſerit tempore formationem ipſius.

¶ Secundò, utrum ſit una materia omnium corporalium.

¶ Tertiò, utrum cælum empyreum ſit concreatum materiæ informi.

¶ Quartò, utrum tempus ſit eidem concreatum.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum informitas materiæ tempore præceſſerit formationem ipſius.

Infrà q. 69 art. 1. & 2. ad 1. & q. 74. ar. 2. cor. & pot. q. 4. art. 1. & 2. cor.

AD PRIMUM ſic proceditur. Videtur quòd informitas materiæ tempore præceſſerit formationem ipſius. Dicitur enim Geneſ. 1. *Terra erat inanis & vacua: ſive inviſibilis & incompoſita*, ſecundum aliam literam. Per quod deſignatur informitas materiæ, ut Auguſt.* dicit: Ergo materia fuit aliquando informis antequam formaretur.

* lib. 12. confeſſ. c. 12. à medio. & lib. 1. ſuper Gen. ad lit. c. 21.

¶ 2. Præterea, Natura in ſua operatione Dei operationem imitatur: ſicut cauſa ſecunda imitatur cauſam primam. Sed in operatione naturæ informitas tempore præcedit formationem: ergo & in operatione Dei.

¶ 3. Præterea, Materia potior eſt accidente, quia materia eſt pars ſubſtantiæ. Sed Deus poteſt facere quòd accidens ſit ſine ſubjecto: ut patet in Sacramento altaris. Ergo potuit facere quod materia eſſet ſine forma.

¶ 4. Præterea, Creaturæ corporalis formatio facta fuit per opus diſtinctionis. Diſtinctioni autem opponitur confuſio, ſicut & formationi informitas. Si ergo informitas præceſſit tempore formationem materiæ, ſequitur à principio fuiſſe confuſionem corporalis creaturæ, quam antiqui vocaverunt Chaos.

SED CONTRA, Imperfectio effectus atteſtatur imperfectioni agentis. Sed Deus eſt agens perfectiſſimum: unde de eo dicitur Deut. 32. *Dei perfecta ſunt opera.* Ergo opus ab eo creatum, nunquam fuit informe.

CONCLUSIO.

Informitas materiæ non præceſſit duratione eius formationem aut diſtinctionem, ſed natura; præceſſit autem informitas materiæ eius formationem, id eſt, pulchritudinem & ornatum.

RESPONDEO dicendum, quod circa hoc ſunt diverſæ opiniones ſanctorum *. Auguſtinus enim vult, quòd informitas materiæ corporalis non præceſſerit tempore formationem ipſius, ſed ſolum origine, vel ordine naturæ. Alii verò, ut Baſilius *, Ambroſius, & Chryſoſtomus, volunt quòd informitas materiæ tempore præceſſerit formationem. Et quamvis hæ opiniones videantur eſſe contrariæ, tamen parum ab invicem differunt. Aliter enim accipit informationem materiæ Auguſt. quàm alii. Auguſt. enim accipit informitatem materiæ pro carentia omnis formæ: & ſic impoſſibile eſt dicere quòd informitas materiæ tempore præceſſerit, vel formationem ipſius, vel diſtinctionem. Et de formatione quidem manifeſtum eſt: Si enim materia informis præceſſit duratione, hæc erat iam actu, hoc enim creatio importat: Creationis enim terminus eſt ens actu: Ipſum autem quod eſt actus, eſt forma. Dicere igitur materiam præcedere ſine forma, eſt dicere *ens actu ſine actu*; quod implicat contradictionem. Nec etiam poteſt dici quod habuit aliquam formam communem, & poſtmodum ſupervenerunt ei formæ diverſæ quibus ſit diſtincta: Quia hoc eſſet idem cum opinione antiquorum Naturalium, qui poſuerunt materiam primam eſſe aliquod corpus in actu, putà ignem, aërem, aut aquam, aut aliquod medium: Ex quo ſequebatur quod fieri non eſſet niſi alterari: quia cùm illa forma præcedens daret *eſſe* actu in genere ſubſtantiæ & faceret eſſe hoc aliquid; ſequebatur quòd ſuperveniens forma non faceret ſimpliciter *ens actu*, ſed *ens actu hoc*, quod eſt proprium formæ accidentalis: Et ſic ſequentes formæ eſſent accidentia, ſecundum quæ non attenditur generatio, ſed alteratio. Unde oportet dicere quòd materia prima neque fuit creata omnino ſine forma, neque ſub forma una communi, ſed ſub formis diſtinctis. Et ita, ſi informitas materiæ referatur ad conditionem primæ materiæ, quæ ſecundum ſe non habet aliquam formam, informitas materiæ non præceſſit tempore formationem, ſeu diſtinctionem ipſius, ut Auguſtinus * dicit, ſed origine ſeu natura tantum, eo modo quo potentia eſt prior actu, & pars toto. Alii verò ſancti accipiunt informitatem, non ſecundum quod excludit omnem formam, ſed ſecundum quod excludit iſtam formoſitatem & decorem, qui nunc apparet in corporea creatura. Et ſecundum hoc dicunt quòd informitas materiæ corporalis duratione præceſſit formationem ejuſdem. Et ſic, ſecundum hoc, quantum ad aliquid cum eis Auguſtinus concordat, & quãtum ad aliquid diſcordat, ut infrà patebit * (qu. 69. art. 1.) Et quantum ex littera Geneſis accipi poteſt, triplex formoſitas deerat, propter quod dicebatur creatura corporalis *informis*. Deerat enim à toto corpore diaphano, quod dicitur cælum, *pulchritudo lucis*. Unde dicitur quòd *tenebræ erant ſuper faciem abyſſi*. Deerat autem terræ duplex pulchritudo. Una, quam habet ex hoc quod eſt aquis diſcooperta; & quantum ad hoc dicitur, quòd terra erat *inanis ſive inviſibilis*, quia corporali aſpectui patere non poterat propter aquas undique eam cooperientes. Alia verò, quam habet ex hoc quòd eſt ornata herbis & plantis: Et ideo dicitur quod erat *vacua*, ſeu *incompoſita*, id eſt, non ornata ſecundum aliam litteram. Et ſic, cum præmiſiſſet duas naturas creatas, ſcilicet cælum & terram: informitatem cæli expreſſit per hoc quod dixit, *tenebræ erant ſuper faciem abyſſi*, ſecundùm quod ſub cælo etiam aër includitur: Informitatem verò terræ, per hoc quod dixit, *terra erat inanis & vacua*.

* Aug. l. 1. ſuper Geneſ. c. 15. parum à princ. tom. 3. † Ambr. l. 1. hexa. c. 8. & 10. 4. Baſil. ex homil. 2. ſui hexa. paulo à princip. Chryſoſt. homil. 2. in Gen. à medio illius. to. 1.

* Loco citato in princip. cor. art.

* qu. 69. art. 1.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd terra aliter accipitur in loco iſto ab Auguſt. & ab aliis ſanctis. Auguſt. * enim vult (ubi ſuprà) quòd nomine terræ & aquæ ſignificetur in hoc loco ipſa materia prima. Non enim poterat Moyſes rudi populo primam materiam exprimere, niſi ſub ſimilitudine rerum eis notarum: Unde & ſub multiplici ſimilitudine eam exprimit, non vocans eam tantum *aquam*, vel tantum *terram*, ne videatur ſecundum rei veritatem materia prima eſſe, vel terra, vel aqua. Habet tamen ſimilitudinem cum terra, inquantum ſubſidet formis: & cum aqua, inquantum eſt apta formari diverſis formis. Secundum hoc ergo dicitur *terra inanis & vacua; vel inviſibilis & incompoſita*: quia materia per formam cognoſcitur; Unde in ſe conſiderata dicitur *inviſibilis*, vel *inanis*, & ejus potentia per formam repletur; Unde & Plato * materiam dicit eſſe locum. Alii verò ſancti per terram intelligunt ipſum elementum: Quæ qualiter ſecundum eos erat informis, dictum † eſt.

* Locis citatis in arg. & l. 1. de Gen. cont. Manichæos. c. 5. & 7. tom. 1.

* In Tim. 32. & 4. de natura in ant. fol. ante med. † In cor. art.

AD SECUNDUM dicendum, quòd natura producit effectum in actu de ente in potentia, & ideo oportet ut in ejus operatione potentia tempore præcedat actum, & informitas formationem. Sed Deus producit ens actu ex nihilo: & ideo ſtatim poteſt producere rem perfectam, ſecundum magnitudinem ſuæ virtutis.

AD TERTIUM dicendum, quòd accidens cùm ſit forma, eſt actus quidam: materia autem ſecundum id quod eſt, eſt ens in potentia. Unde magis repugnat materiæ eſſe in actu ſine forma, quàm accidenti ſine ſubjecto.

AD PRIMUM verò quod obiicitur in contrarium, dicendum eſt: quòd ſi, ſecundum alios ſanctos, informitas tempore præceſſit formationem materiæ: non fuit hoc ex impotentia Dei, ſed ex

Digitized by Google

ex ejus ſapientia, ut ordo ſervaretur in rerum conditione, dum ex imperfecto ad perfectum adducerentur.

Ad secundum dicendum, quòd quidam antiquorum Naturalium poſuerunt confuſionem excludentem omnem diſtinctionem, præter hoc quod Anax. poſuit ſolum intellectum diſtinctum & immixtum. Sed ante opus diſtinctionis Scriptura ſacra ponit multiplicem diſtinctionem. Primò quidem cæli & terræ: & in quo oſtenditur diſtinctio etiam ſecundum materiam, ut infrà * patebit. Et hoc, cùm dicit, *In principio Deus creavit cælum & terram*, &c. Secundò per diſtinctionem elementorũ, quantum ad formas ſuas: per hoc quod nominat terram & aquam: Aërem autẽ & ignem non nominat, quia non eſt ita manifeſtum rudibus, quibus Moyſes loquebatur, hujuſmodi eſſe corpora, ſicut manifeſtum eſt de terra & aqua. Quamvis Plato aërem intellexerit ſignificari per hoc quod dicitur * *Spiritus Domini*, quia etiam aër *ſpiritus* dicitur: ignem verò intellexerit ſignificari per cælum, quod igneæ naturæ eſſe dixit, ut Auguſt. refert in lib. 8. † de civit. Dei, cap. 11. Sed Rabbi Moyſes * in aliis eum Platone concordans dicit ignem ſignificari per tenebras, quia (ut dicit) *in propria ſphæra ignis non lucet*. Sed magis videtur eſſe conveniens quòd prius dictum eſt, quòd *ſpiritus Domini* in ſcriptura non niſi pro Spiritu ſancto conſuevit poni. Qui *aquis ſuperferri* dicitur, non corporaliter, ſed ſicut voluntas artificis ſuperfertur materiæ quam vult formare. Tertia diſtinctio ſignificatur ſecundum ſitum: quia terra erat ſub aquis, quibus inviſibilis reddebatur. Aër verò, qui eſt ſubjectum tenebrarum, ſignificatur fuiſſe ſuper aquas, per hoc quod dicitur. *Tenebræ erant ſuper faciem abyſſi*. Quid autem diſtinguendum remaneret, ex ſequentibus apparebit *.

* qu. 69. art. 1.
* In compendio in Timæo c. 26.
† lib. 8. c. 11. & 5.
* lib. 2. perplexorum, cap. 30.
* qu. 72.

Articulus II.

Vtrum una ſit materia informis omnium corporalium.

2. d. 12. art. 1. & 2. cont. c. 16 § 8. & opuſc. 3. c. 14 & opuſc. 15. cap. 7. & opuſ. 42. c. 14. & 15. & 1. cal. lib. 6. co. 2. & 3.
* cap. 12. tom. 1.
† text. 10. tom. 3.

Ad secundum ſic proceditur. Videtur quòd una ſit materia informis omnium corporalium. Dicit enim Auguſt. 12. confeſſ. (cap. 2.) * *Duo reperio quæ feciſti: Unum quod erat formatum, alterum quod erat informe*. Et hoc dicit eſſe terram inviſibilem & incompoſitam, per quam dicit ſignificari materiam rerum corporalium. Ergo una eſt materia omnium corporalium.

¶ 2. Præterea, Philoſophus dicit in † 5. Metaph. (text. 10.) quod *illa quæ ſunt unum in genere, ſunt unum in materia*: Sed omnia corporalia conveniunt in genere corporis. Ergo omnium corporalium eſt una materia.

¶ 3. Præterea, Diverſus actus fit in diverſa potentia, & unus in una. Sed omnium corporum eſt una forma, ſcilicet corporeitas. Ergo omnium corporalium eſt materia una.

¶ 4. Præterea, Materia in ſe conſiderata, eſt ſolùm in potentia: Sed diſtinctio eſt per formas. Ergo materia in ſe conſiderata, eſt una tantùm omnium corporalium.

* lib. 1. de gener. à tex. 50. uſque ad 54. t. 2.

Sed contra, Quæcunque conveniunt in materia, ſunt tranſmutabilia adinvicem, & agunt & patiuntur ab invicem: ut dicitur in * 1. de generatione. Sed corpora cæleſtia & inferiora non ſic ſe habent adinvicem: Ergo eorum materia non eſt una.

Conclusio.

Non eſt una omnium corporum corruptibilium & incorruptibilium materia, niſi ſecundum analogiam.

Respondeo dicendum, quòd circa hoc fuerunt diverſæ opiniones Philoſophorum. Plato enim & omnes Philoſophi ante Ariſtot. poſuerunt omnia corpora eſſe de natura quatuor elementorum: Unde cum quatuor elementa communicent in una materia, ut mutua generatio & corruptio in eis oſtendit: per conſequens ſequebatur quòd omnium corporum ſit materia una. Quod autem quædam corpora ſint incorruptilia, Plato * adſcribebat non conditioni materiæ, ſed voluntati artificis, ſcilicet Dei, quem introducit corporibus cæleſtibus dicentem †: *Natura veſtra eſtis diſſolubilia, voluntate autem mea indiſſolubilia: quia voluntas mea maior eſt nexu veſtro*. Hanc autem poſitionem Ariſtot. (lib. 1. de cœlo text, 5. uſque ad 19.) * reprobat per motus naturales corporum. Cùm enim corpus cæleſte habeat naturalem motum diverſum à naturali motu elementorum, ſequitur quod ejus natura ſit alia à natura quatuor elementorum. Et ſicut motus circularis, qui eſt proprius corporis cæleſtis, caret contrarietate, motus autem elementorum ſunt invicem contrarij, (ut qui eſt ſurſum, ei qui eſt deorſum:) ita corpus cæleſte eſt abſque contrarietate: corpora verò elementaria ſunt cum contrarietate. Et quia corruptio & generatio ſunt ex contrariis; ſequitur quòd ſecundum ſuam naturam corpus cæleſte ſit incorruptibile, elementa verò ſint corruptibilia. Sed non obſtante hac differentia corruptibilitatis & incorruptibilitatis naturalis; Avicenbron poſuit unam materiam omnium corporum, attendens ad unitatem formæ corporalis. Sed ſi corporeitatis eſſet una forma per ſe, cui ſupervenirent aliæ formæ, quibus corpora diſtinguuntur, haberet neceſſitatem quod dicitur; quia illa forma immutabiliter materiæ inhæreret; & quantum ad illam eſſet omne corpus incorruptibile, ſed corruptio accideret per remotionem ſequentium formarum; quæ non eſſet corruptio ſimpliciter, ſed ſecundùm quid, quia privationi ſubſterneretur aliquod ens actu; ſicut etiam accidebat antiquis Naturalibus qui ponebant ſubjectum corporum aliquod ens actu; putà ignem, aut aërem, aut aliquid hujuſmodi: Suppoſito autem quòd nulla forma quæ ſit in corpore corruptibili, remaneat ut ſubſtrata generationi & corruptioni, ſequitur de neceſſitate quòd non ſit eadem materia corporum corruptibilium & incorruptibilium. Materia enim, ſecundùm id quod eſt; eſt in potentia ad formam: Oportet ergo quòd materia ſecundùm ſe conſiderata ſit in potentia ad formam omnium illorum, quorum eſt materia communis: Per unam autem formam non ſit in actu, niſi quantum ad illam formam. Remanet ergo in potentia quantum ad omnes alias formas. Nec hoc excluditur, ſi una illarum formarum ſit perfectior, & continens in ſe virtute alias: Quia potentia quantum eſt de ſe, indifferenter ſe habet ad perfectum & imperfectum: Unde, ſicut quando eſt ſub forma imperfecta, eſt in potentia ad formam perfectam, ita econverſo. Sic ergo materia ſecundùm quòd eſt ſub forma incorruptibilis corporis, erit adhuc in potentia ad formam corruptibilis corporis: Et cùm nõ habeat eam in actu, erit ſimul ſub forma & privatione, quia carentia formæ in eo quod eſt in potentia ad formam, eſt privatio. Hæc autem diſpoſitio eſt corruptibilis corporis. Impoſſibile ergo eſt quòd corporis corruptibilis & incorruptibilis per naturam, ſit una materia. Nec tamen dicendũ eſt, * ut Averroës fingit (lib. de ſubſtantia orbis cap. 2.) quòd ipſum corpus cæleſte ſit materia cæli, ens in potentia ad *ubi*, & non ad *eſſe*, & forma ejus ſit ſubſtantia ſeparata quæ unitur ei ut motor; quia impoſſibile eſt ponere aliquod ens actu, quin vel ipſum totum ſit actus & forma, vel habeat actum ſeu formam: Remotâ ergo per intellectum ſubſtantiâ ſeparatâ, quæ ponitur motor, ſi corpus cæleſte non eſt habens formam, (quod eſt componi ex forma & ſubiecto formæ,) ſequitur quòd ſit totum forma & actus: Omne autem tale eſt intellectum in actu: Quod de corpore cœleſti dici non poteſt, cùm ſit ſenſibile: Relinquitur ergo quòd materia corporis cæleſtis, ſecundùm ſe conſiderata, non eſt in potentia niſi ad formam quam habet; Nec refert ad propoſitum quæcunque ſit illa, ſive anima, ſive aliquid aliud: Unde illa forma ſic perficit illam materiam, quòd nullo modo in ea remanet potentia ad *eſſe*, ſed ad *ubi* tantùm, ut Ariſt. dicit. * Et ſic non eſt eadem materia corporis cæleſtis & elementorum, niſi ſecundùm analogiam, ſecundùm quod conveniunt in ratione potentiæ.

* In lib. de ſubſtantia orb. c. 2.
* lib. 1. de calo à text. 20. uſque ad 32. to. 2.

Ad primum ergo dicendum, quòd Auguſt. ſequitur in hoc opinionem Platonis, non ponentis *quintam eſſentiam*. Vel dicendum quòd materia informis eſt una unitate ordinis, ſicut omnia corpora ſunt unum in ordine creaturæ corporeæ.

* lib. 10. Metaph. text. 26. tom. 3.

Ad secundum dicendum, quòd ſi genus conſideretur phyſicè, corruptibilia & incorruptibilia non ſunt in eodem genere, propter diverſum modum potentiæ in eis; ut dicitur * 10. Metaphyſ. (text. 26.) Secundùm autem logicam conſiderationem eſt unum genus omnium corporum, propter unam rationem corporeitatis.

* In cor. art.

Ad tertium dicendum, quòd forma corporeitatis non eſt una in omnibus corporibus, cùm non ſit alia à formis quibus corpora diſtinguuntur; ut dictum eſt.

Ad quartum dicendum, quòd cùm potentia dicatur ad actum, ens in potentia eſt diverſum ex hoc ipſo quòd ordinatur ad diverſum actum; ſicut viſus ad colorem, & auditus ad ſonum: Unde ex hoc ipſo materia cœleſtis corporis eſt alia à materia elementi, quia non eſt in potentia ad formam elementi.

Articulus III.

Vtrùm cælum empyreum ſit concreatum materiæ informi.

2. d. 12. art. 3.

Ad tertium ſic proceditur. Videtur quòd cœlum empyreum non ſit concreatum materiæ informi. Cælum enim empyreum, ſi eſt aliquid, oportet quòd ſit corpus ſenſibile: Omne autem corpus ſenſibile eſt mobile: Cœlum autem empyreum non eſt mobile; quia motus ejus deprehenderetur per motum alicuius corporis apparentis: Quod minimè apparet: Non ergo cœlum empyreum eſt aliquid materiæ informi concreatum.

* lib. 3. de Trin. c. 4 & 5. tom. 3.

¶ 2. Præterea. Auguſt. dicit in 3. de Trin. (cap. 4.) quòd *inferiora corpora per ſuperiora quodam ordine reguntur*: Si ergo cœlum empyreum eſt quoddam ſupremum corpus, oportet quòd habeat aliquam influentiam in hæc inferiora corpora. Sed hoc non videtur, præſertim ſi ponatur immobile, cum nullum corpus moveat niſi motum. Non eſt ergo cælum empyreum materiæ informi concreatum.

* lib. 4. c. 20 parum à med. t. 3.

¶ 3. Si dicatur quòd cælũ empyreũ eſt locus contemplationis, non ordinatum ad naturales effectus: Contra Auguſt. dicit in * 4. de Trinit. (cap. 20.) quòd nos *ſecundum quod mente aliquod æternum capimus, non in hoc mundo ſumus*. Ex quo patet quòd contemplatio mentem ſupra corporalia elevat. Non ergo contemplationi locus corporeus deputatur.

¶ 4. Præterea, Inter corpora cæleſtia invenitur aliquod corpus partim diaphanum, & partim lucidum, ſcilicet cælum ſydereum. Invenitur etiam aliquod cælum totum diaphanum, quod aliqui nominant cælum *aqueum*, vel *cryſtallinum*. Si ergo eſt aliud ſuperius cælum, oportet quòd ſit *totum lucidum*. Sed hoc eſſe non poteſt, quia ſic continuè aër illuminaretur, nec unquam nox eſſet. Non ergo cælum empyreum materiæ informi eſt concreatum.

* Habetur in gloſſa ordin. Gen. 1. ſuper illud, In principio creavit, & refertur 2. d. 2. & Beda in commen. Gen. c. 1.

Sed contra eſt, quod Strabus * dicit, quòd cùm dicitur. *In principio creavit Deus cælum & terram, cælum dicit non viſibile firmamentum, ſed empyreum, id eſt, igneum*.

Conclusio.

Conveniens fuit in principio mundi corpus totaliter lucidum fuiſſe creatum, ubi inchoaretur beatorum gloria ſecundum corpus, quod cælum empyreum eſt appellatum.

Respondeo dicendum, quòd cælum empyreum non invenitur poſitum niſi per auctoritates Strabi & Bedæ: & iterum per auctoritatem Baſilij. In cuius poſitione quantum ad aliquid conveniunt,

Digitized by Google

veniunt, ſcilicet quantum ad hoc quòd ſit locus beatorum: Dicit enim Strabus *, & etiam Beda, quòd *ſtatim factum, Angelis eſt repletum*. Baſil. etiam dicit in ſecundo Hexaëm. *ſicut damnati in tenebras ultimas abiguntur, ita remuneratio pro dignis operibus reſtauratur in ea luce quæ eſt extra mundum, & ibi quietis domicilium ſortientur*: differunt tamen, quantum ad rationem ponendi. Nam Strabus & Beda * ponunt cælum empyreum ea ratione, quia firmamentum (per quod *cælum empyreum* intelligunt) non in principio, ſed ſecunda die dicitur factum. Baſil. † verò ea ratione ponit, ne videatur ſimpliciter Deus opus ſuum à tenebris inchoaſſe, quòd Manichæi calumniantur, Deum veteris Teſtamenti *Deum tenebrarum* nominantes. Hæ autem rationes non ſunt multum cogentes. Nam quæſtio de firmamento, quod legitur factum in ſecunda die, aliter ſolvitur ab Auguſt. & aliter ab ab aliis Sanctis. Quæſtio autem de tenebris ſolvitur ſecundum Auguſt. (lib. 1. ſuper Gen. ad litt. cap. 15. & lib. 7. cap. 27.) * per hoc, quòd informitas (quæ per tenebras ſignificatur) non præceſſit duratione formationem, ſed origine. Secundum alios verò, cùm tenebræ non ſint creatura aliqua, ſed privatio lucis; divinæ ſapientiæ atteſtatur, ut ea quæ produxit ex nihilo, primò in ſtatu imperfectionis inſtitueret, & poſtmodum ea perduceret ad perfectum. Poteſt autem convenientior ratio ſumi ex ipſa conditione gloriæ. Expectatur enim in futura remuneratione duplex gloria, ſcilicet ſpiritalis, & corporalis, non ſolùm in corporibus humanis glorificandis, ſed etiam in toto mundo innovando. Inchoata eſt autem ſpiritalis gloria ab ipſo mundi principio, in beatitudine Angelorum, quorum æqualitas ſanctis promittitur: unde conveniens fuit, ut etiam à principio corporalis gloria inchoaretur in aliquo corpore, quod etiam à principio fuerit abſque ſervitute corruptionis, & mutabilitatis, & totaliter lucidum: ſicut tota creatura corporalis expectatur poſt reſurrectionem futura. Et ideo illud cælum dicitur *empyreum*, id eſt, igneum, non ab ardore, ſed à ſplendore. Sciendum eſt autem quòd Auguſt. * 10. de civitate Dei dicit, quod Porphyrius diſcernebat à dæmonibus Angelos, ut aërea loca eſſe dæmonum, æthetea verò, vel empyrea diceret Angelorum. Sed Porphyrius, tanquam Platonicus, cælum iſtud ſydereum *igneum* eſſe exiſtimabat, & ideo *empyreum* nominabat vel *ætherum*, ſecundum quod nomen ætheris ſumitur ab inflammatione, & non ſecundum quod ſumitur à velocitate motus, ut Ariſtot.* dicit. Quod pro tanto dictum ſit, ne aliquis opinetur Auguſt. cælum empyreum poſuiſſe, ſicut nunc ponitur à modernis.

Loco ſuprà citato. — *Loco nunc citato.* — † *Hom. 2. in hexa. à med.* — * *l. 9. ſuper Gen. c. 11. & 15. & l. 7. c. 27.* — * *lib. 10. de civit. Dei. c. 9. & 27. tom. 5.* — * *lib. 1. Meteor. c. 3 & 1. de cælo. text. 22. tom. 2.*

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd corpora ſenſibilia ſunt mobilia ſecundum ipſum ſtatum mundi: quia per motum creaturæ corporalis procuratur elementorum multiplicatio. Sed in ultima conſummatione gloriæ, ceſſabit corporum motus: Et talem oportuit eſſe à principio diſpoſitionem cæli empyrei.

AD SECUNDUM dicendum, quòd ſatis probabile eſt quòd cælum empyreum: ſecundum quoſdam, cùm ſit ordinatum ad ſtatum gloriæ, non habet influentiam in inferiora corpora quæ ſunt ſub alio ordine utpote ordinata ad naturalem rerum diſcurſum. Probabiliùs tamen videtur dicendum quòd ſicut ſupremi Angeli, qui aſſiſtunt, habent influentiam ſuper medios & ultimos, qui mittuntur, quamvis ipſi non mittantur ſecundum Dionyſ. (lib. de coel. Hier. cap. 8.) * ita cælum empyreum habet influentiam ſuper corpora quæ moventur, licèt ipſum non moveatur. Et propter hoc poteſt dici quòd influit in primum cælum quod movetur, non aliquid tranſiens & adveniens per motum, ſed aliquid fixum & ſtabile: putà virtutem continendi & cauſandi, vel aliquid hujuſmodi ad dignitatem pertinens.

* *cap. 8. cæl. hier. circa pr. id in nunc.*

AD TERTIUM dicendum, quòd locus corporeus deputatur contemplationi, non propter neceſſitatem, ſed propter congruitaté, ut exterior claritas interiori conveniat. Unde Baſilius * dicit Hom. 3. in Hexam. quòd *miniſtrator ſpiritus non poterat degere in tenebris ſed in luce & lætitia degendi ſibi habitum poſſidebat*.

AD QUARTUM dicendum eſt, quòd ſicut † Baſilius dicit in Hexamer. *conſtat factum eſſe cælum rotunditate concluſum, habens corpus ſpiſſum, & ſatis validum, ut poſſit ea quæ extrinſecus habentur, ab interioribus ſeparare. Ob hoc neceſſariò poſt ſe regionem relictam carentem luce conſtituit, utpote fulgore qui ſuperradiabat excluſo*. Sed quia corpus firmamenti, etſi ſit ſolidum, eſt tamen diaphanum, quod lumen non impedit, (ut patet per hoc quod lumen ſtellarum videmus non obſtantibus mediis cælis) poteſt aliter dici, quod habet lucem cælum empyreum non condenſatam ut radios emittat, ſicut corpus ſolis, ſed magis ſubtilem: vel habet claritatem gloriæ, quæ non eſt conformis cum claritate naturali.

* *Hom. 3. in hexa. à medio illius.* — † *Hom. 3. in hexa. inter pr. & med.*

ARTICULUS IV.
Utrum tempus ſit concreatum materia informi.

2. diſt. 2. art. 1. — * *lib. 12. confeſſ. c. 12. parū à princ. tom. 1.*

AD QUARTUM ſic proceditur. Videtur quòd tempus non ſit concreatum materiæ informi. Dicit enim * Auguſt. 12. confeſſ. ad Deum loquens: *Duo reperio quæ feciſti carentia temporibus*, ſcilicet materiam primam corporalem, & naturam Angelicam. Non ergo tempus eſt concreatum materiæ informi.

¶ 2. Præterea, Tempus dividitur per diem & noctem: Sed à principio nec nox, nec dies erat, ſed poſtmodum, cùm diviſit Deus lucem à tenebris: ergo à principio non erat tempus.

¶ 3. Præterea, Tempus eſt numerus motus firmamenti, quod legitur factum ſecundo die. Ergo à principio non erat tempus.

¶ 4. Præterea, Motus eſt prior tempore. Magis igitur debebat numerari inter primò creata, quàm tempus.

¶ 5. Præterea, Sicut tempus eſt menſura extrinſeca, ita & locus. Non ergo magis debet computari inter primò creata tempus quàm locus.

SED CONTRA, eſt quòd Auguſt. * dicit ſuper Gen. ad lit. quòd *ſpiritualis & corporalis creatura eſt creata in principio temporis*.

* *Ex lib. 1. ſuper Gen. imperfecto c. 3. 10. 1. & refertur 2. ſent. d. 2. ſ. c. 9.* — * *lib. 12. conf. c. 12. parū à princ. & lib. 1. ſup. Gen. 1. 9. 10. 2.*

CONCLUSIO.
In prima mundi origine fuit tempus informi materiæ concreatum.

RESPONDEO dicendum, quòd communiter dicitur, quatuor eſſe primò creata, ſcilicet naturam Angelicam, cælum empyreum, materiam corporalem informem, & tempus. Sed attendendum eſt, quod hoc dictum non procedit ſecundum Auguſt.† opinionem. Auguſt. enim ponit duo primò creata, ſcilicet naturam Angelicam, & materiam corporalem, nulla mentione facta de cælo empyreo. Hæc autem duo, ſcilicet natura Angelica & materia informis, præcedunt formationem non duratione, ſed natura: Et ſicut natura præcedunt formationem, ita etiam & motum, & tempus. Unde tempus non poteſt eis connumerari. Procedit autem prædicta enumeratio ſecundum opinionem aliorum ſanctorum, ponentium quòd informitas materiæ duratione præceſſit formationem: & tunc pro illa duratione neceſſe eſt ponere tempus aliquod; aliter enim menſura durationis accipi non poteſt.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd Auguſt. hoc dicit ea ratione qua natura Angelica & materia informis præcedunt origine ſeu natura tempus.

AD SECUNDUM dicendum, quod ſicut ſecundum alios ſanctos materia erat quodammodo informis, & poſtea fuit formata: ita tempus quodammodo fuit informe, & poſtmodum formatum & diſtinctum per diem & noctem.

AD TERTIUM dicendum, quòd ſi motus firmamenti non ſtatim à principio incepit, tunc tempus quod præceſſit, non erat numerus motus firmamenti, ſed cuiuſcumque primi motus. Accidit enim tempori quòd ſit numerus motus firmamenti, inquantum hic motus eſt primus motuum: Si autem eſſet alius motus primus, illius motus menſura eſſet tempus: quia omnia menſurantur primo ſui generis. Oportet autem dicere ſtatim à principio fuiſſe aliquem motum, ad minus ſecundum ſucceſſionem conceptionum & affectionum in mente aliqua: Motum autem non eſt intelligere ſine tempore, cùm nihil aliud ſit tempus *quam numerus prioris & poſterioris in motu*.

AD QUARTUM dicendum, quòd inter primò creata computantur ea quæ habent generalem habitudinem ad res: Et ideo computari debuit tempus, quo habet rationem communis menſuræ: non autem motus, qui comparatur ſolum ad ſubjectum mobile.

AD QUINTUM dicendum, quòd locus intelligitur in cælo empyreo, omnia continéte. Et quia locus eſt de permanentibus, concreatus eſt totus ſimul: tempus autem quod eſt non permanens, concreatum eſt in ſuo principio, ſicut etiam modo nihil eſt accipere in actu de tempore, niſi *nunc*.

QUÆSTIO LXVII.
De opere diſtinctionis ſecundum ſe, in quatuor articulos diviſa.

CONSEQUENTER conſiderandum eſt de opere diſtinctionis ſecundum ſe. Et primò de opere primæ diei. Secundò, de opere ſecundæ diei. Tertiò, de opere tertiæ diei.

Circa primum quæruntur quatuor:

¶ Primò, utrum lux propriè in ſpiritualibus dici poſſit.
¶ Secundò, utrum lux corporalis ſit corpus.
¶ Tertiò, utrum ſit qualitas.
¶ Quartò, utrum conveniens fuit primo die fieri lucem.

ARTICULUS PRIMUS.
Utrum lux propriè in ſpiritualibus dicatur.

AD PRIMUM ſic proceditur. Videtur quòd lux propriè in ſpiritualibus dicatur. Dicit enim Auguſt.* 4. ſuper Gen. ad lit. cap. 28. quod *in ſpiritualibus melior & certior lux eſt*. Et quòd *Chriſtus non ſic dicitur lux, quomodo lapis, ſed illud propriè, hoc figurativè*.

¶ 2. Præterea, Dion. † cap. de div. nom. ponit lumen inter nomina intelligibilia Dei. Nomina autem intelligibilia propriè dicuntur in ſpiritualibus. Ergo lux propriè dicitur in ſpiritualibus.

4. d. 13. art. 1. Et quodl. 6. [illegible] & lib. 8. princ. — * *cap. 8. à med.* — † *cap. 4. p. 1.*

¶ 3. Præterea, Apoſtolus dicit ad Epheſ. 5. *Omne quod manifeſtatur lumen eſt*. Sed manifeſtatio magis propriè eſt in ſpiritualibus quam in corporalibus: Ergo & lux.

SED CONTRA eſt, quòd Ambroſ.* in lib. de fide, ponit ſplendorem inter ea quæ de Deo metaphoricè dicuntur.

* *Ambr. princip. prolegd. 2. de fide ad Gratianum tom. 1.*

CONCLUSIO.
Lumen quoad uſum, aſſumitur ad ſignificandum quodcumque manifeſtationem & cognitionem facit: quoad primam verò ejus impoſitionem, ut ſcilicet importet manifeſtationem in ſenſu viſus, non niſi metaphoricè in ſpiritualibus aſſumitur.

RESPONDEO dicendum, quòd de aliquo nomine dupliciter convenit loqui: Uno modo, ſecundum primam ejus impoſitionem, alio modo ſecundum uſum nominis: ſicut patet in nomine viſionis, quod primo impoſitum eſt ad ſignificandum actum ſenſus viſus, ſed propter dignitatem & certitudinem huius ſenſus, extenſum eſt hoc nomen, ſecundum uſum loquentium, ad omnē cognitionem aliorum ſenſuum: Dicimus enim, *Vide quomodo ſapit, vel quomodo redolet, vel quomodo eſt calidum*: Et ulterius etiam

Digitized by Google

etiam ad cognitionem intellectus, ſecundum illud Matthæi 5. cap. *Beati mundo corde, quoniam ipſi Deum videbunt.* Et ſimiliter dicendum eſt de nomine lucis, Nam primò quidem eſt inſtitutum ad ſignificandum id quod facit manifeſtationem in ſenſu viſus: Poſtmodum autem extenſum eſt ad ſignificandum omne illud quod facit manifeſtationem ſecundum quamcumque cognitionem. Si ergo accipiatur nomen luminis ſecundum ſuam primam impoſitionem, metaphoricè in ſpiritualibus dicitur, ut Ambroſius dicit. Si autem accipiatur ſecundum quod eſt in uſu loquentium ad omnem manifeſtationem extenſum, ſic propriè in ſpiritualibus dicitur.

Et per hoc patet reſponſio ad obiecta.

ARTICULUS II.

Vtrum lux ſit corpus.

*2.diſt.13. q.1.ar.3. ad 4. & d.13.art. 3 & diſt. 30.qu.2. art.1.cor. & 2.col. & 10.cor. 5.princ. Et 2. de anima, lect.14. * 4.5.c.5. à medio tom.1. † cap.2. p.1.circa med.*

AD SECUNDUM ſic proceditur. Videtur quòd lux ſit corpus Dicit enim Auguſt. * in lib. de lib.arbitr. (lib.3. cap.5.) quòd *lux in corporibus primum tenet locum.* Ergo lux eſt corpus.

¶ 2. Præterea, Philoſophus dicit (lib.5. Top. cap.3.) quòd *lumen eſt ſpecies ignis.* Sed ignis eſt corpus. Ergo lumen eſt corpus.

¶ 3. Præterea, Ferri, interſecari, & reflecti eſt propriè corporum: hæc autem omnia attribuuntur lumini vel radio: Conjunguntur etiam diverſi radii, & ſeparantur, ut Dionyſ. dicit. 2. † cap. de div. nomin. Quod etiam videtur non niſi corporibus convenire poſſe. Ergo lumen eſt corpus.

SED CONTRA. Duo corpora non poſſunt ſimul eſſe in eodem loco: ſed lumen eſt ſimul cum aëre. Ergo lumen non eſt corpus.

CONCLUSIO.

Cùm illuminatio fiat in inſtanti: & in omnem partem, lumen ipſum non eſt corpus.

RESPONDEO dicendum, quòd impoſſibile eſt lumen eſſe corpus. Quod quidem apparet tripliciter. Primò quidem ex parte loci. Nam locus cuiuſlibet corporis eſt alius à loco alterius corporis, nec eſt poſſibile ſecundum naturam duo corpora eſſe ſimul in eodem loco, qualiacunque corpora ſint: quia contiguum requirit diſtinctionem in ſitu. Secundò, apparet idem ex ratione motus. Si enim lumen eſſet corpus, illuminatio eſſet motus localis corporis: Nullus autem motus localis corporis poteſt eſſe in inſtanti, quia omne quod movetur localiter, neceſſe eſt quod prius perveniat ad medium magnitudinis, quam ad extremum: Illuminatio autem fit in inſtanti. Nec poteſt dici quòd fiat in tempore imperceptibili, quia in parvo ſpatio poſſet tempus latere; in magno autem ſpatio, putà ab Oriente in Occidentem, tempus latere non poſſet. Statim enim cùm Sol eſt in puncto horizontis, illuminatur totum hemiſphærium uſque ad punctum oppoſitum. Eſt etiam aliud conſiderandum ex parte motus. Quia omne corpus habet motum naturalem determinatum: Motus autem illuminationis eſt ad omnem partem, nec magis ſecundum circulum, quam ſecundum rectitudinem. Unde manifeſtum eſt, quòd illuminatio non eſt motus localis alicuius corporis. Tertiò apparet idem ex parte generationis & corruptionis. Si enim lumen eſſet corpus, quando aër obtenebreſcit per abſentiam luminaris, ſequeretur quod corpus luminis corrumperetur, & quod materia ejus acciperet aliam formam: Quod non apparet, niſi aliquis dicat etiam tenebras eſſe corpus. Nec etiam apparet ex qua materia tantum corpus, quod replet medium hemiſphærium, quotidie generetur. Ridiculum eſt etiam dicere, quod ad ſolam abſentiam luminatis tantum corpus corrumpatur. Si quis etiam dicat quod non corrumpitur, ſed ſimul cum Sole accedit, & circumfertur, quòd dici poterit de hoc quod ad impoſitionem alicuius corporis circa candelam tota domus obſcuratur? Nec videtur, quòd lumen congregetur circa candelam: quia non apparet ibi maior claritas poſt, quàm ante. Quia ergo omnia hæc non ſolum rationi, ſed ſenſui etiam repugnant, dicendum eſt, quòd impoſſibile eſt lumen eſſe corpus.

** Aug. epiſt. 3. ad Voluſ. & lib. 4. de Gen. ad litt. 28.*

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd Auguſt. * accipit lucem pro corpore lucido in actu ſcilicet pro igne, quòd inter quatuor elementa nobiliſſimum eſt.

AD SECUNDUM dicendum, quòd Ariſt. *lumen* nominat ignem in propria materia: ſicut ignis in materia aërea dicitur *flamma*, & in materia terrea dicitur *carbo*. Non tamen eſt multum curandum de eis exemplis quæ Ariſtot. inducit in libris logicalibus: quia inducit ea ut probabilia ſecundum opinionem aliorum.

AD TERTIUM dicendum, quòd omnia illa attribuuntur lumini metaphor. ſicut etiam poſſent attribui calori. Quia enim motus localis eſt naturaliter primus motuum (ut probatur in 8. Phyſ.) utimur nominibus pertinentibus ad motum localem in alteratione & in omnibus motibus; ſicut etiam nomen diſtantiæ derivatum eſt à loco ad omnia contraria, ut dicitur in * 10. Metaphyſ.

** tex. 13. 2.d.13. art. 5. & 4. Et ſpiritu art. 8. ad 12. & 2. de anima, lib.14. Et opuſc. 9. 9.9 & 2. col. lect. 10. col. 5.*

ARTICULUS III.

Vtrum lux ſit qualitas.

AD TERTIUM ſic proceditur. Videtur quòd lux non ſit qualitas. Omnis enim qualitas permanet in ſubjecto, etiam poſtquam agens diſceſſerit: ſicut calor in aqua poſtquam removetur ab igne. Sed lumen non remanet in aëre, recedente luminari. Ergo lumen non eſt qualitas.

¶ 2. Præterea, Omnis qualitas ſenſibilis habet contrarium, ſicut calido contrariatur frigidum, & albo nigrum. Sed lumini nihil eſt contrarium. Tenebra enim eſt privatio luminis, ergo lumen non eſt qualitas ſenſibilis.

¶ 3. Præterea, Cauſa eſt potior effectu. Sed lux cæleſtium corporum cauſat formas ſubſtantiales in iſtis inferioribus: Dat etiam *eſſe* ſpirituale coloribus, quia facit eos viſibiles actu. Ergo lux non eſt aliqua qualitas ſenſibilis: ſed magis ſubſtantialis forma, aut ſpiritualis.

SED CONTRA eſt, quod Damaſc. dicit in lib. * 1. quòd lux eſt quædam qualitas.

** Lib. 1. orthod. fidei c. 9. & lib. 2. c. 7.*

CONCLUSIO.

Cùm lumen non ſit ſubſtantia, neque intentio, neceſſe eſt eſſe quandam activam qualitatem conſequentem per ſe corpus lucens.

RESPONDEO dicendum, quòd quidam dixerunt, quod lumen in aëre non habet *eſſe* naturale; ſicut color in pariete: ſed *eſſe* intentionale, ſicut ſimilitudo coloris in aëre. Sed hoc non poteſt eſſe, propter duo. Primò quidem, quia lumen denominat aërem. Fit enim aër luminoſus in actu. Color verò non denominat ipſum, non enim dicitur aër coloratus. Secundò, quia lumen habet effectum in natura, quia per radios Solis caleſiunt corpora: Intentiones autem non cauſant tranſmutationes naturales. Alij verò dixerunt, quòd lux eſt forma ſubſtantialis Solis: Sed hoc etiam apparet impoſſibile propter duo. Primò quidē, quia nulla forma ſubſtātialis eſt per ſe ſenſibilis, quia ipſum *quid eſt*, eſt obiectū intellectus, ut dicitur in * 3. de anima (text. 26.) Lux autem eſt ſecundum ſe viſibilis. Secundo, quia impoſſibile eſt ut id quod eſt forma ſubſtantialis in uno, ſit forma accidentalis in alio: quia formæ ſubſtantiali per ſe convenit conſtituere in ſpecie, unde ſemper & in omnibus adeſt ei: Lux autem non eſt forma ſubſtantialis aëris, alioquin ea recedente corrumperetur: Unde non poteſt eſſe forma ſubſtantialis Solis: Dicendum eſt ergo, quòd ſicut calor eſt qualitas activa conſequens formam ſubſtantialem ignis ita lux eſt qualitas activa conſequens formam ſubſtantialem Solis, vel cuiuſcunque alterius corporis à ſe lucentis, ſi aliquod aliud tale eſt. Cuius ſignum eſt, quòd radii diverſarum ſtellarum habent diverſos effectus, ſecundum diverſas naturas corporum.

** lib. 3. de anima, t. 26 & tom. 3.*

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd cùm qualitas conſequatur formam ſubſtantialem, diverſimodè ſe habet ſubjectum ad receptionem qualitatis, ſicut ſe habet ad receptionem formæ. Cùm enim materia perfectè recipit formam, firmiter ſtabilitur etiam qualitas conſequens formam, ſicut ſi aqua convertatur in ignem. Cùm verò forma ſubſtantialis recipitur imperfectè ſecundum inchoationem quandam, qualitas conſequens manet quidem aliquandiu, ſed non ſemper: ſicut patet in aqua calefacta, quæ redit ad ſuam naturam. Sed illuminatio non fit per aliquam tranſmutationem materiæ ad ſuſceptionem formæ ſubſtantialis, ut fiat quaſi inchoatio aliqua formæ. Et ideo lumen non remanet niſi ad præſentiam agentis.

AD SECUNDUM dicendum, quòd accidit luci quod non habeat contrarium, inquantum eſt qualitas naturalis primi corporis alterantis, quòd eſt à contrietate elongatum.

AD TERTIUM dicendum, quòd ſicut calor agit ad formam ignis, quaſi inſtrumentaliter, in virtute formæ ſubſtantialis: ita lumen agit quaſi inſtrumentaliter, in virtute corporum cæleſtium, ad producendas formas ſubſtantiales, & ad hoc quod faciat colores viſibiles actu, inquantum eſt qualitas primi corporis ſenſibilis.

ARTICULUS IV.

Vtrum convenienter lucis productio in prima die ponatur.

*2.d.13. art. 4. & lect. * ar. praced.*

AD QUARTUM ſic proceditur. Videtur quòd inconvenienter lucis productio in prima die ponatur. Eſt enim lux qualitas quædam, ut * dictum eſt. Qualitas autem cùm ſit accidens, non habet rationem primi, ſed magis rationem poſtremi: non ergo prima die debet poni productio lucis.

¶ 2. Præterea, Per lucem diſtinguitur nox à die. Hoc autem fit per ſolem qui ponitur factus die quarta. Ergo non debuit poni productio lucis prima die.

¶ 3. Præterea, Nox & dies fit per circularem motum corporis lucidi. Sed circularis motus eſt proprius firmamenti, quod legitur factum die ſecunda. Ergo non debuit poni in prima die productio lucis diſtinguentis noctem & diem.

¶ 4. Præterea, Si dicatur quod intelligitur de luce ſpirituali: Contra, Lux quæ legitur facta prima die facit diſtinctionem à tenebris; Sed non erant in principio ſpirituales tenebræ, quia etiam dæmones fuerunt à principio boni, ut ſupra dictum eſt (qu.63. art.3.) * Non ergo prima die debuit poni productio lucis.

** q.63. art.4.*

SED CONTRA, Id ſine quo non poteſt eſſe dies, oportuit fieri in prima die. Sed ſine luce non poteſt eſſe dies. Ergo oportuit lucem fieri prima die.

CONCLUSIO.

Decuit divina ſapientia ordinem; ut primo die lux fieret.

RESPONDEO dicendum, quòd de productione lucis eſt duplex opinio. Auguſt. * enim videtur dicere, quod non fuerit conveniens Moyſem prætermiſiſſe ſpiritualis creaturæ productionem: Et ideo dicit, quòd cum dicitur, *In principio creavit Deus cælum & terram*, per cælum intelligitur ſpiritualis natura adhuc informis: per terram autem intelligitur materia informis corporalis creaturæ. Et quia natura ſpiritualis dignior eſt quàm corporalis, fuit prius formanda. Formatio igitur ſpiritualis naturæ ſignificatur in productione lucis, ut intelligatur de luce ſpirituali, formatio enim naturæ ſpiritualis eſt per hoc quod illuminatur, ut adhæreat verbo Dei. Aliis autem videtur quod ſit

** lib. 11. de civit Dei c. 19. & 33. ſimul. c. 9.*

Digitized by Google

præteremiſſa à Moyſe productio ſpiritualis creaturæ. Sed hujus rationem diverſimodè aſſignant. Baſil. * enim (hom. 1. in Hexam.) dicit, quod Moyſes principium narrationis ſuæ fecit à principio, quod ad tempus pertinet ſenſibilium rerum: ſed ſpiritualis natura, id eſt, Angelica, prætermittitur, quia fuit antea creata. Chryſoſtom. † autem aſſignat aliam rationem, quia Moyſes loquebatur rudi populo, qui nihil niſi corporalia poteſt capere, quem etiam ab idololatria revocare volebat: Aſſumpſiſſent autem idololatriæ occaſionem, ſi propoſitæ fuiſſent eis aliquæ ſubſtantiæ ſupra omnes corporeas creaturas, eas enim reputaſſent deos; cùm etiam proni eſſent ad hoc quod ſolem, & lunam, & ſtellas colerent tanquam deos: quod eis inhibetur Deuter. 4. Præmiſſa autem fuerat circa creaturam corporalem multiplex informitas. Vna quidem in hoc quod dicebatur, *Terra erat inanis & vacua*: Alia verò in hoc quod dicebatur, *Tenebræ erant ſuper faciem abyſſi*. Neceſſarium autem fuit ut informitas tenebrarum primo removeretur per lucis productionem, propter duo. Primò quidē quia lux, ut dictū *, eſt (a. 3.) eſt qualitas primi corporis, unde ſecundum eam primò fuit mundus formandus. Secundò propter communitatem lucis: communicant enim in ea inferiora corpora cum ſuperioribus. Sicut autem in cognitione proceditur à communioribus, ita etiam in operatione: Nam prius generatur vivum quàm animal, & animal quàm homo, ut dicitur in lib. * de generatione animalium. (lib. 2. cap. 3.) Sic ergo oportuit ordinem divinæ ſapientiæ manifeſtari, ut prima inter opera diſtinctionis produceretur lux, tanquam primi corporis forma, & tanquam communior. Baſil. † tamen poſuit tertiam rationem, quia per lucem omnia alia manifeſtantur. Poteſt & quarta ratio addi, quæ in objiciendo eſt tacta; quia dies non poteſt eſſe ſine luce. Unde oportuit in prima die fieri lucem.

* Hom. 1. in hexa. in fi. 2. a princ. illius.
† Hom. 2. in Geneſ. cib. 1. medium illius t. 1.
* Art. 3. hujus q.
* lib. 2. de gener. anim. c. 3. tom. 4.
† Hom. 3. hexam. a med. illius.

Ad primum ergo dicendum, quòd ſecundum opinionem, quæ ponit informitatem materiæ duratione præcedere formationem, oportet dicere quòd materia à principio fuerit creata ſub formis ſubſtantialibus, poſtmodum verò fuerit formata ſecundum aliquas conditiones accidentales, inter quas primum locum obtinet lux.

Ad secundum dicendum, quòd quidam dicunt lucem illam fuiſſe quandam nubem lucidam, quæ poſtmodum facto ſole in materiam præjacentem rediit. Sed iſtud non eſt conveniens, quia Scriptura in principio Geneſ. commemorat inſtitutionem naturæ, quæ poſtmodum perſeverat: unde non debet dici, quòd aliquid tunc factum fuerit, quod poſtmodum eſſe deſierit. Et ideo alii dicunt, quòd illa nubes lucida adhuc remanet, & eſt conjuncta ſoli, ut ab eo diſcerni non poſſit. Sed ſecundum hoc illa nubes ſuperflua remaneret: Nihil autem eſt vanum in operibus Dei. Et ideo alij dicunt, quòd ex illa nube formatum eſt corpus Solis. Sed hoc etiā dici nō poteſt, ſi ponatur corpus Solis non eſſe de natura quatuor elementorum, ſed eſſe incorruptibile per naturam: quia ſecundum hoc materia ejus non poteſt eſſe ſub alia forma. Et ideo eſt dicendum, ut Dionyſ. dicit * 4. cap. de divin. nom. quòd illa lux fuit lux ſolis, ſed adhuc informis, quantum ad hoc quòd iam erat ſubſtantia ſolis, & habebat virtutem illuminativam in communi, ſed poſtmodum data eſt ei ſpecialis, & determinata virtus ad particulares effectus. Et ſecundum hoc, in productione huius lucis diſtincta eſt lux à tenebris, quantum ad tria. Primò quidem quantùm ad cauſam, ſecundùm quod in ſubſtantia ſolis erat cauſa luminis: in opacitate autem terræ cauſa tenebrarum. Secundò quantum ad locum: quia in uno hemiſphærio erat lumen, in alio tenebræ. Tertiò quantum ad tempus: quia in eodem hemiſphærio ſecundum unam partem temporis erat lumen, ſecundum aliam tenebræ: Et hoc eſt quod dicitur, *Lucem vocavit* diem, *& tenebras* noctem.

* cap. 4. p. 1. inter. princ. & med.

Ad tertium dicendum, quòd Baſilius (ubi ſupra) * dicit lucem, & tenebras tunc fuiſſe per emiſſionem & contractionem luminis, & non per motum.

Sed contra hoc objicit Auguſt. (ſuper Gen. ad lit. cap. 16.) † quòd nulla ratio eſſet huius viciſſitudinis emittendi & retrahendi luminis, cùm homines & animalia non eſſent quorum uſibus hoc deſerviret. Et præterea hoc non habet natura corporis lucidi, ut retrahat lumen in ſui præſentia: ſed miraculosè poteſt hoc fieri. In prima autem inſtitutione naturæ, non quæritur miraculum, ſed quid natura rerum habeat, ut Auguſt. * dicit. (lib. 2. ſup. Gen. ad lit. cap. 1.) Et ideo dicendum eſt quòd duplex eſt motus in cælo: Vnus communis toti cælo, qui facit diem & noctem: & iſte videtur inſtitutus primo die. Alius autem eſt qui diverſificatur per diverſa corpora: ſecundum quos motus fit diverſitas dierum adinvicem, & menſium, & annorum. Et ideo in prima die fit mentio de ſola diſtinctione noctis & diei, quæ fit per motum communem: In quarta autem die fit mentio de diverſitate dierū, & temporum, & annorum, cùm dicitur: *Vt ſint in tempora, & dies, & annos*. Quæ quidem diverſitas fit per motus proprios.

* Hom. 3. in hexa. à medio illius.
† lib. 1. ſuper Geneſ. ad lit. c. 16. tom. 3.
* lib. 2. ſuper Geneſ. ad literam c. 1. parum a princ. tom. 3.

Ad quartum dicendum, quòd ſecundùm Auguſt. * informitas non præcedit formationem duratione. Unde oportet dicere quòd per lucis productionem intelligatur formatio ſpiritualis creaturæ, non quæ eſt per gloriam perfecta, cum qua creata non fuit, ſed quæ eſt per gratiam, cum qua creata fuit, ut dictum † eſt (q. 62. a. 3.) Per hanc ergo lucem facta eſt diviſio à tenebris, id eſt, ab informitate alterius creaturæ non formatæ. Sed ſi tota creatura ſimul formata fuit, facta eſt diſtinctio à tenebris ſpiritualibus non quæ tunc eſſent, quia Diabolus non fuit creatus malus, ſed quas Deus futuras prævidit.

* lib. 1. ſuper Geneſ. ad lit. c. 15. tom. 3.
† qu. 62. art. 3.

QUÆSTIO LXVIII.

De opere ſecundæ diei, in quatuor articulos diviſa.

Deinde conſiderandum eſt de Opere ſecundæ diei.

Et circa primum quæruntur quatuor:

¶ Primò, utrum firmamentum ſit factum ſecunda die.
¶ Secundò, utrum aliquæ aquæ ſint ſupra firmamentum.
¶ Tertiò, utrum firmamentum dividat aquas ab aquis.
¶ Quartò, utrum ſit unum cælum tantum, vel plures.

Articulus Primus.

Vtrum firmamentum ſit factum ſecunda die.

Ad primum ſic proceditur. Videtur quòd firmamentum non ſit factum ſecunda die. Dicitur enim Geneſ. 1. *Vocavit Deus firmamentum cælum*. Sed cælum factum eſt ante omnem diem, ut patet cùm dicitur, *In principio creavit Deus cælum & terram*. Ergo firmamentum non eſt factum ſecunda die.

¶ 2. Præterea, Opera ſex dierum ordinantur ſecundum ordinem divinæ ſapientiæ. Non conveniret autem divinæ ſapientiæ, ut poſterius faceret quod eſt naturaliter prius. Firmamentum autem eſt naturaliter prius aqua & terra: de quibus tamen fit mentio ante formationem lucis, quæ fuit prima die. Non ergo firmamentum factum eſt ſecunda die.

¶ 3. Præterea, Omne quod eſt factum per ſex dies, formatum eſt ex materia, prius creata ante omnem diem. Sed firmamentum non potuit formari ex materia præexiſtente, quia eſſet generabile & corruptibile. Ergo firmamentum non eſt factum ſecunda die.

Sed contra eſt, quod dicitur Geneſ. 1. *Dixit Deus:* Fiat firmamentum. Et poſtea ſequitur, *Et factum eſt veſpere & mane dies ſecundus*.

Conclusio.

Pro diverſa firmamenti acceptione ſecundum utrumque (naturæ ſcilicet & temporis) ordinem, vel concedi, vel negari poteſt firmamentum ſecundo die factum eſſe.

Respondeo dicendum, quòd ſicut Auguſt. * docet, in hujuſmodi quæſtionibus duo ſunt obſervanda. Primum quidem, ut veritas Scripturæ inconcuſsè teneatur. Secundum, cùm Scriptura divina multipliciter exponi poſſit, quòd nulli expoſitioni aliquis ita præciſè inhæreat, ut ſi certa ratione conſtiterit hoc eſſe falſum quod aliquis ſenſum Scripturæ eſſe credebat, id nihilominus aſſerere præſumat: ne Scriptura ex hoc ab infidelibus derideatur, & ne eis via credendi præcludatur. Sciendum eſt ergo, quòd hoc quod legitur, Firmamentum ſecunda die factum, dupliciter intelligi poteſt. Uno modo de firmamento in quo ſunt ſydera: Et ſecundum hoc oportet nos diverſimodè exponere ſecundum diverſas opiniones hominum de firmamento. Quidam enim dixerunt firmamentum illud eſſe ex elementis compoſitum: Et hæc fuit opinio Empedoclis, qui tamen dixit ideo illud corpus indiſſolubile eſſe, quia in ejus compoſitione lis non erat, ſed amicitia tantum. Alii verò dixerunt firmamentum eſſe de natura quatuor elementorum non quaſi ex elementis compoſitum, ſed quaſi elementum ſimplex: Et hæc opinio fuit Platonis, qui poſuit corpus cæleſte eſſe elementum ignis. Alij verò dixerunt cælum non eſſe de natura quatuor elementorum, ſed eſſe quintum corpus præter quatuor elementa. Et hæc eſt opinio Ariſt. (lib. 1. de cœl. text. 46. ad 82.) * Secundum igitur primam opinionem abſolutè poſſet concedi, quod firmamentum factum fuerit ſecunda die, etiam ſecundum ſuam ſubſtantiam: Nam ad opus creationis pertinet producere ipſam elementorum ſubſtantiam; ad opus autem diſtinctionis & ornatus, pertinet formare aliqua ex præexiſtentibus elementis. Secundum verò opinionem Platonis non eſt conveniens quod firmamentū credatur ſecundum ſuam ſubſtantiam eſſe factum ſecunda die: Nam facere firmamentum, ſecundum hoc, eſt producere elemētum ignis: productio autem elementorum pertinet ad opus creationis, ſecundum eos qui ponunt informitatem materiæ tempore præcedere formationem; quia formæ elementorum ſunt quæ primò adveniunt materiæ. Multò autem minus ſecundum opinionem Ariſtot. * poni poteſt quòd firmamentum ſecundum ſuā ſubſtantiam ſit ſecunda die productum, ſecundum quod per iſtos dies ſucceſſio temporis deſignatur; quia cælum, cùm ſit ſecundū ſuam naturam incorruptibile, habet materiam quæ non poteſt ſubeſſe alteri formæ, unde impoſſibile eſt, quòd firmamentum ſit factum ex materia prius tempore exiſtente. Vnde productio ſubſtantiæ firmamenti ad opus creationis pertinet: Sed aliqua formatio ejus, ſecundum has duas opiniones, pertinet ad opus ſecūdæ diei: ſicut etiam Dionyſ. dicit 4. cap. de div. nomin. quod lumen Solis fuit informe in primo triduo, & poſtea fuit in quarta die formatum. Si autem per iſtos dies non deſignetur temporis ſucceſſio, ſed ſolùm ordo naturæ, ut Auguſt. * vult: nihil prohibet dicere, ſecūdum quamcumque harum opinionum, formationem ſecundum ſubſtantiam firmamenti ad ſecundam diem pertinere. Poteſt autem & alio modo intelligi, ut per firmamentum quod legitur ſecunda die factum, non intelligatur firmamentum illud in quo fixæ ſunt ſtellæ, ſed illa pars aëris, in qua cōdenſantur nubes, & dicitur firmamentum propter ſpiſſitudinem aëris in parte illa; nam quod eſt ſpiſſum & ſolidum, dicitur eſſe corpus firmum; ad differentiam corporis Mathematici, ut dicit † Baſil. Et ſecundum hanc expoſitionem nihil repugnans ſequitur cuicunque opinioni. Vnde Auguſt. * 2. ſuper Geneſ. ad lit. (cap. 4.) hanc expoſitionem commendans, dicit: *Hanc conſiderationem laude digniſſimam iudico. Quod enim dixit, neque eſt contra fidem, & in promptu poſito documento credi poteſt.*

* Ex lib. 1. ſuper Geneſ. c. 18. & l. 12. conf. c. 24. & 25. colligitur 12. 3. & 1.
* lib. 1. de cælo text 16. uſque ad 34. t. 2.
* Ariſt. lib. 1. de cælo tex. 20. t. 2.
* l. 4. ſuper Gen. ad lit. c. 22. & 34. & lib. 5. c. 5. t. 3.
† In hexaëmer. homil. 3. ant. med.
* l. 2 ſuper Gen. cap. 4 in med. t. 3.

Ad

Digitized by Google

Ad primum ergo dicendum, quòd ſecundum Chryſ. (Hom. 3. in Geneſim) primò Moyſes ſummariè dixit quid Deus fecit, præmittens, *In principio creavit Deus cœlum & terram*: poſtea per partes explicavit: ſicut ſi quis dicat, *Hic artifex fecit domum iſtam*, & poſtea ſubdat: *Primò fecit fundamenta, & poſtea, erexit parietes, tertiò ſuperpoſuit tectum*. Et ſic non oportet nos aliud cœlum intelligere, cum dicitur, *In principio creavit Deus cœlum & terram*. Et cum dicitur quod *ſecunda die factum eſt firmamentum*. Poteſt etiam dici aliud eſſe cœlum quod legitur in principio creatum, & quod legitur ſecunda die factum. Et hoc diverſimodè: Nam ſecundum Aug.* ſuper Geneſ. lib. 1. c. 9. cœlum quod legitur primo die factum, eſt *natura ſpiritualis informis*. Cœlum autem quod legitur ſecunda die factum, eſt *cœlum corporeum*. Secundum verò † Bedam & Strabum, cœlum quod legitur primò die factum, eſt *cœlum empyreum*: Firmamentum verò quod legitur ſecunda die factum, eſt *cœlum ſydereum*. Secundum verò Damaſc.* cœlum quod legitur prima die factum, eſt quoddam *cœlum ſphæricum* ſine ſtellis: de quo Philoſophi loquuntur, dicentes ipſum eſſe nonam ſphæram, & *mobile primum*, quod movetur motu diurno: Per firmamentum verò factum ſecunda die, intelligitur *cœlum ſydereum*. Secundum autem aliam expoſitionem quam Auguſt. † tangit, cœlum prima die factum, eſt etiam ipſum *cœlum ſydereum*: Per firmamentum verò ſecunda die factum, intelligitur ſpatium aëris, in quo nubes condenſantur: quòd etiam *Cœlum* æquivocè dicitur. Et ideo ad æquivocationem deſignandam ſignanter dicitur, *Vocavit Deus firmamentum cœlum*, ſicut & ſupra dixerat, *Vocavit lucem diem*, quia dies etiam pro ſpatio viginti quatuor horarum ponitur. Et idem eſt in aliis obſervandum: ut Rabbi * Moyſes dicit.

Ad secundum & tertium patet ſolutio ex ſupradictis.

* Aug. l. 1. ſuper Gen. ad liter. c. 9. † In gloſ. ordinaria ſuper illud In princip. * Damaſc. l. 2. c. 6. non procul à princip. † lib. 2. ſuper Geneſ. c. 13. à medio tom. 3. * lib. 2. Propheta. rum c. 30. 2. di. 14. art. 2. & de po. quæ. 4. art. 1. ad 5. Et quodl. 4. q. 2. a. 2.

Articulus II
Utrum aquæ ſint ſupra firmamentum.

Ad secundum ſic proceditur. Videtur quòd aquæ non ſint ſupra firmamentum. Aqua enim eſt naturaliter gravis. Locus autem proprius gravis non eſt eſſe ſurſum, ſed ſolum deorſum. Ergo aquæ non ſunt ſupra firmamentum.

¶ 2. Præterea, Naturaliter aqua eſt fluida. Sed quod eſt fluidum, non poteſt conſiſtere ſuper corpus rotundum, ut experimento patet, ergo cùm firmamentum ſit corpus rotundum, aqua non poteſt eſſe ſupra firmamentum.

¶ 3. Præterea, Aqua cùm ſit elementum, ordinatur ad generationem corporis mixti: ſicut imperfectum ordinatur ad perfectum. Sed ſupra firmamentum non eſt locus mixtionis, ſed ſupra terram: Ergo fruſtra aqua eſſet ſupra firmamentum: Nihil autem in operibus Dei eſt fruſtra. Ergo aquæ non ſunt ſupra firmamentum.

Sed contra eſt, quod dicitur Gen. 1. quod *diviſit aquas quæ erant ſupra firmamentum, ab his quæ erant ſub firmamento*.

Conclusio.

Sunt aquæ corporales ſupra firmamentum, quæ tamen pro diverſa firmamenti acceptione vel natura cum illo eadem, vel diſtinctæ ſunt.

Respondeo dicendum, quòd ſicut dicit Aug.* 2. ſuper Gen. ad lit. (cap. 5.) *major eſt ſcripturæ hujus auctoritas, quam omnis humani ingenii capacitas. Unde quoquo modo & quales aquæ ibi ſint, eas tamen ibi eſſe minimè dubitamus.* Quales autem ſint illæ aquæ, non eodem modo ab omnibus aſſignatur. Orig. † enim dicit, quod aquæ illæ quæ ſuper cœlos ſunt, ſunt *ſpirituales ſubſtantiæ*: Unde in Pſ. 148. dicitur, *Aquæ quæ ſuper cœlos ſunt, laudent nom. Dom.* & Dan. 3. *Benedi. aquæ omnes quæ ſuper cœlos ſunt. Dño.* Sed ad hoc reſpondet Baſil. * in Hexam. quod *hoc non dicitur eo quod aquæ ſint rationales creaturæ, ſed quia conſideratio earum prudenter à ſenſum habentibus contemplata glorificationem perficit Creatoris.* Unde ibidem idem dicitur de igne & grandine, & hujuſmodi, de quibus conſtat quod non ſunt rationales creaturæ. Dicendum eſt ergo, quod ſunt aquæ corporales, ſed quales aquæ ſint, oportet diverſimodè diffinire ſecundum diverſam de firmamento ſententiam. Si enim per firmamentum intelligatur cœlum ſydereum, quod ponitur eſſe de natura quatuor elementorum, pari ratione & aquæ quæ ſuper cœlos ſunt, eiuſdem naturæ poterunt credi cum elementaribus aquis. Si autem per firmamentum intelligatur cœlum ſydereum, quod non ſit de natura quatuor elementorum, tunc & aquæ illæ quæ ſunt ſupra firmamentum, non erunt de natura elementarium aquarum. Sed ſicut ſecundum Strabum † dicitur cœlum *empyreum*, id eſt igneum, propter ſolum ſplendorem, ita dicetur aliud cœlum *aqueum* propter ſolam diaphaneitatem, quod eſt ſupra cœlum ſydereum. Poſito etiam, quod firmamentum ſit alterius naturæ præter quatuor elementa, adhuc poteſt dici, quod aquas dividit, ſi per aquam non elementum aquæ, ſed materiam informem corporum intelligamus, ut Aug.* dicit ſuper Gen. ad lit. contra Manichæos: (lib. 1. c. 6. & 7.) quia ſecundum hoc quicquid eſt inter corpora, dividit aquas ab aquis. Si autem per firmamentum intelligatur pars aëris in qua nubes condenſantur, ſic aquæ, quæ ſupra firmamentum ſunt, ſunt aquæ, quæ vaporabiliter reſolutæ, ſupra aliquam partem aëris elevantur, ex quibus pluviæ generantur: dicere enim, quod aquæ vaporabiliter reſolutæ eleventur ſupra cœlum ſydereum (ut quidam dixerunt, quorum opinionem Auguſt. † tangit in 2. ſuper Geneſ. ad lit.) eſt omnino impoſſibile. Tum propter ſoliditatem cœli; tum propter regionem ignis mediam, quæ hujuſmodi vapores conſumeret. Tum quia locus, quò feruntur levia & rara, eſt infra concavum orbis lunæ. Tum etiam, quia ſenſibiliter apparet, vapores non elevari uſque ad cacumina quorundam montium. Quod etiam dicunt de rarefactione corporis in infinitum propter hoc quod corpus eſt in infinitum diviſibile, vanum eſt: Non enim corpus naturale in infinitum dividitur, aut rareſit, ſed uſque ad certum terminum.

* lib. 2. cap. 5. in fin. † Hom. 1. in Gen. non longè à pro tom. 1. * Hom. 3. in Hexa. non multum procul à fin. ſed nō ſunt omnia hæc verba. † habetur in gloſ. ordinar. Geneſ. 1. ſuper illud, in princip. Creavit Deus. * lib. 1. de Gen. cont. Manic. cap. 5. & 7. † lib. 2. cap. 4. tom. 3.

Ad primum ergo dicendum, quod quibuſdam videtur ratio illa ſolvenda per hoc, quod aquæ quamvis ſint naturaliter graves; virtute tamen divina ſuper cœlos continentur. Sed hanc ſolutionem Aug. excludit * 2. lib. ſuper Geneſ. dicens, (cap. 1.) quod *nunc quemadmodum Deus inſtituit naturas rerum, convenit quærere, non quid in eis ad miraculum ſuæ potentiæ velit operari.* Unde aliter dicendum eſt, quod ſecundum duas ultimas opiniones de aquis & firmamento patet ſolutio ex præmiſſis. † Secundum autem primam opinionem oportet ponere alium ordinem in elementis, quàm Ariſtot. ponat, ut quædam aquæ ſpiſſæ ſint circa terram: quædam verò tenues circa cœlum, ut ſic ſe habeant illæ ad cœlum, ſicut iſtæ ad terram. Vel quod per aquam intelligatur materia corporum: ut dictum eſt *.

Ad secundum etiam patet ſolutio ex præmiſſis ſecundum duas ultimas opiniones. Secundum verò primam reſpondet Baſil. † dupliciter. Uno modo, quia non eſt neceſſarium, ut omne quod in concavo apparet rotundum, ſit etiam ſupra rotundum, ſeu convexum. Secundò, quia aquæ quæ ſunt ſupra cælos, non ſunt fluidæ; ſed quaſi glaciali ſoliditate extra cœlum firmatæ. Unde & à quibuſdam dicuntur *cœlum cryſtallinum*.

Ad tertium dicendum, quòd ſecundum tertiam opinionem, aquæ ſunt ſupra firmamentum vaporabiliter elevatæ, propter utilitatem pluviarum. Secundum verò ſecundam opinionem, aquæ ſunt ſupra firmamentum, id eſt, cœlum totum diaphanum abſque ſtellis. Quod quidam ponunt *primum mobile*, quod revolvit totum cœlum motu diurno: ut operetur per motum diurnum continuitatem generationis, ſicut cœlum in quo ſunt ſydera per motum qui eſt ſecundùm Zodiacum, operatur diverſitatem generationis & corruptionis, per acceſſum & receſſum, & per diverſas virtutes ſtellarum. Secundum verò primam opinionem, aquæ ſunt ibi, ut Baſil.* dicit, ad contemperandum calorem cœleſtium corporum. Cujus ſignum acceperunt aliqui, ut Aug. (lib. 2. ſup. Gen. ad lit. c. 5.) † dicit quod ſtella Saturni propter vicinitatem aquarum ſuperiorum eſt frigidiſſima.

* lib. 2. ſuper Gen. cap. 1. Paulò à princ. † In corp. art. * In corp. art. † Baſil. hom. 3. hexam. aliquantulum ante medium. * Baſil. hom. 3. hexam. ante medium. † Aug. lib. 2. ſuper Gen. cap. 5. per totum.

Articulus III.
Utrum firmamentum dividat aquas ab aquis.

Ad tertium ſic proceditur. Videtur quòd firmamentum non dividat aquas ab aquis. Unius enim corporis, ſecundum ſpeciem eſt unus locus naturalis: *Sed omnis aqua omni aquæ eſt eadem ſpecie*, ut dicit * Philoſophus. Non ergo aquæ ab aquis ſunt diſtinguendæ ſecundum locum.

¶ 2. Præterea, Si dicatur quod aquæ illæ quæ ſunt ſupra firmamentum ſunt alterius ſpeciei ab aquis quæ ſunt ſub firmamento: Contra: Ea quæ ſunt ſecundum ſpeciem diverſa, non indigent aliquo alio diſtinguente. Si ergo aquæ ſuperiores & inferiores ſpecie differunt: firmamentum eas ab invicem non diſtinguit.

¶ 3. Præterea, Illud videtur aquas ab aquis diſtinguere, quod ex utraque parte ab aquis contingitur: ſicut ſi aliquis paries fabricetur in medio fluminis. Manifeſtum eſt autem, quod aquæ inferiores non pertingunt uſque ad firmamentum. Ergo non dividit firmamentum aquas ab aquis.

Sed contra eſt, quòd dicitur Gen. 1. *Fiat firmamentum in medio aquarum, & dividat aquas ab aquis.*

Conclusio.

Pro diverſa firmamenti & aquarum acceptione, diverſimodè intelligitur firmamentum dividere aquas ab aquis.

Respondeo dicendum, quòd aliquis conſiderando ſuperficie tenus literam Gen. poſſet talem imaginationem concipere ſecundum quorundam antiquorum Philoſophorum poſitionem: Poſuerūt enim quidam aquam eſſe quoddam infinitum corpus, & omnium aliorum corporum principium, quam quidem immenſitatem aquarum accipere poſſet in nomine Abyſſi, cùm dicitur, quod *tenebræ erant ſuper faciem abyſſi*. Ponebant etiam, quod illud cœlum ſenſibile quod videmus, non continet infra ſe omnia corporalia, ſed eſt infinitum aquarum corpus ſupra cœlum: & ita poſſet aliquis dicere, quod firmamentū cœli dividit aquas exteriores ab aquis interioribus, id eſt, ab omnibus corporibus quæ infra cœlum continentur, quorum principium aquam ponebant. Sed quia iſta poſitio per veras rationes falſa deprehenditur, non eſt dicendū hunc eſſe intellectum Scripturæ. Sed conſiderandum eſt quod Moyſes rudi populo loquebatur, quorum imbecillitati condeſcendens, illa ſolum eis propoſuit quæ manifeſte ſenſui apparent. Omnes autem quantumcumque rudes terram & aquam eſſe corpora ſenſu deprehendunt: Aër autem non percipitur ab omnibus eſſe corpus, inquantum quod etiam quidam Philoſophi aërem dixerunt nihil eſſe, plenum aëre vacuum nominantes. Et ideo Moyſes de aqua & terra mentionem facit expreſſam, aërem autem non expreſſe nominat, ne rudibus quiddam ignotum proponeret. Ut tamen capacibus veritatem exprimeret, dat locum intelligendi aërem ſignificans ipſum quaſi aquæ annexum, cùm dicit, quòd *tenebræ erant ſuper faciem abyſſi*: Per quod datur intelligi, ſuper faciem aquæ eſſe aliquod corpus diaphanum, quod eſt ſubjectum lucis & tenebrarum. Sic igitur ſive per firmamentum intelligamus cœlum in quo ſunt ſydera, ſive ſpatium aëris nubiloſum; convenienter dicitur quod firmamentum dividit aquas ab aquis, ſecundum

* lib. 1. Topi. c. 6. parum à princip. tom. 1. * po. qu. 4. ar. 1. cor.

Digitized by Google

quod per aquam materia informis ſignificatur; vel ſecundum quod omnia corpora diaphana ſub convenientia aquarum intelliguntur: nam cœlum ſydereum diſtinguit corpora inferiora diaphana à ſuperioribus: Aër verò nubiloſus, diſtinguit ſuperiorem aëris partem in qua generantur pluviæ, & hujuſmodi impreſſiones, ab inferiori parte aëris, quæ aquæ connectitur, & ſub nomine aquarum intelligitur.

Ad primum ergo dicendum, quod ſi per firmamentum intelligatur cœlum ſydereum, aquæ ſuperiores non ſunt ejuſdem ſpeciei cum inferioribus. Si autem per firmamentum intelligatur nubiloſus aër: tunc utræque aquæ ſunt ejuſdem ſpeciei; & deputantur tunc duo loca aquis, non eadem ratione, ſed locus ſuperior eſt locus generationis aquarum, locus autem inferior eſt locus quietis earum.

Ad secundum dicendum: quòd ſi accipiantur aquæ diverſæ ſecundum ſpeciem; firmamentum dicitur dividere aquas ab aquis, non ſicut cauſa faciens diviſionem, ſed ſicut terminus utrarumque aquarum.

Ad tertium dicendum, quòd Moyſes propter inviſibilitatem aëris & ſimilium corporum, omnia hujuſmodi corpora ſub aquæ nomine comprehendit. Et ſic manifeſtum eſt quod ex utraque parte firmamenti qualitercumque accepti, ſunt aquæ.

Articulus IV.

Utrum ſit unum cœlum tantùm.

2. d. 14. art. 4. & 1. meta. lib. 7. fin. — AD QUARTUM ſic proceditur. Videtur quòd ſit unum cœlum tantum. Cœlum enim contra terram dividitur, cum dicitur. In *principio creavit Deus cœlum & terram.* Sed terra eſt una tantum. Ergo & cœlum eſt unum tantum.

¶ 2. Præterea, Omne quod conſtat ex tota ſua materia, eſt unum tantum, Sed cœlum eſt hujuſmodi, ut probat Philoſophus in * 1. de cœlo. Ergo cœlum eſt unum tantum.

* lib. 1. de cal. text 95. tom. 2.

3. Præterea, Quicquid dicitur de pluribus univocè, dicitur de eis ſecundum unam rationem communem. Sed ſi ſunt plures cæli, cœlum dicitur univocè de pluribus, quia ſi æquivocè, non propriè dicerentur plures cæli. Oportet ergo ſi dicuntur plures cæli, quod ſit aliqua ratio communis ſecundum quam cæli dicantur. Hanc autem non eſt aſſignare. Non eſt ergo dicendum quod ſint plures cæli.

Sed contra eſt, quod dicitur in Pſal. 148. *Laudate eum cæli cælorum.*

Conclusio.

Si omne illud corpus quod ſupra terram & aquam eſt, nomine cæli accipiatur, unum tantum eſt cælum: varij tamen ſecundum varias illius totius partes ſunt cæli: varij quoque ſunt cæli per metaphoram dicti.

Respondeo dicendum, quòd circa hoc videtur eſſe quædam diverſitas inter Baſil. & Chryſoſt. Dicit enim Chryſoſt. non eſſe niſi unum cælum; & quod pluraliter dicitur, *Cæli cælorum*, hoc eſt propter proprietatem linguæ Hebrææ, in qua conſuetum eſt ut cælum ſolum pluraliter ſignificetur, ſicut ſunt etiam multa nomina in Latino quæ ſingulari carent. Baſil. * autem & Dam. † ſequens eum, dicunt plures eſſe cælos. Sed hæc diverſitas magis eſt in voce quàm in re: Nam Chryſoſt. *unum cælum* nominat totum corpus quod eſt ſupra terram & aquam, nam etiam aves quæ volant in aëre, dicuntur propter hoc *volucres cæli*. Sed quia in iſto corpore ſunt multæ diſtinctiones; propter hoc Baſil. poſuit plures cælos. Ad diſtinctionem ergo cælorum ſciendam, conſiderandum eſt quod *cælum* tripliciter dicitur in ſcripturis. Quandoque enim dicitur propriè & naturaliter. Et ſic dicitur *cælum* corpus aliquod ſublime & luminoſū actu vel potentia, & incorruptibile per naturam. Et ſecundum hoc ponuntur tres cæli. Primum totaliter lucidum, quod vocant *empyreum.* Secundum totaliter diaphanum, quod vocant *cælum aqueum & cryſtallinum.* Tertium partim diaphanum, & partim lucidum actu, quod vocant *cælum ſydereum*; & dividitur in octo ſphæras, ſcilicet in ſphæram ſtellarum fixarum; & ſeptem ſphæras planetarum, quæ poſſunt dici ſeptem cæli vel ſeptem ſphæræ. Secundò dicitur *cælum* per participationem alicujus proprietatis cæleſtis corporis, ſcilicet ſublimitatis & luminoſitatis actu vel potentia. Et ſic totum illud ſpatium, quod eſt ab aquis uſque ad orbem lunæ, Damaſ. (lib. 2. de fide orthod. cap. 6.) * ponit *unum cælum*, nominans illud *aëreum.* Et ſic ſecundum eum ſunt tres cæli, *aëreum, ſydereum, & aliud ſuperius*: de quo intelligitur, quod Apoſtolus legitur *raptus uſque ad tertium cælum.* Sed quia illud ſpatium continet duo elementa ſcilicet ignis, & aëris: & in utroque eorum vocatur ſuperior & inferior regio: ideo iſtud cælum Rabanus * diſtinguit in quatuor, ſupremam regionem ignis nominans *cælum igneum*: inferiorem verò regionem *cælum olympium* ab altitudine cujuſdam montis, qui vocatur Olympus. Supremam verò regionem aëris vocavit *cælum athereum* propter inflammationem: inferiorem verò regionem *cælum aëreum.* Et ſic cum iſti quatuor cæli tribus ſuperioribus connumerentur, ſiunt in univerſo, ſecundum Rabanum, ſeptem cæli corporei. Tertiò dicitur *cælum* metaphoricè. Et ſic quandoque ipſa ſancta Trinitas dicitur *cælum*, propter ejus ſpiritualem ſublimitatem & lucem: de quo cælo exponitur Diabolum dixiſſe, *Aſcendam in cælum*, id eſt, ad æqualitatem Dei. Quandoque etiam ſpiritualia bona in quibus eſt ſanctorum remuneratio, propter eorum eminentiam, *cæli* nominantur: ubi dicitur, *Merces veſtra multa eſt in cælis*: ut Aug. * exponit. (lib. 1. de ſerm. Domini in monte cap. 5. vel in antiq. c. 9.) Quandoque verò tria genera ſupernaturalium viſionum, ſcilicet corporalis, imaginariæ, & intellectualis, tres cæli nominantur; de quibus Auguſtin. * exponit, (lib. 12. ſup. Gen. ad lit. cap. 29. & 34.) quod Paulus eſt *raptus uſque ad tertium cælum.*

* Baſil. hom. 3. hexam inter med. & finem. † Damaſ. l. 3. orth. fid. cap. 7. * Chryſ. hom. 4. in Gen. ante medium tom. 1.

* Dam. lib. 2. orthod. fidei c. 7.

* Rabanus in Gen. c. 1.

* lib. 1. de ſerm. domini. cap. 9.

* lib. 12. cap. 34. & 35. tom. 3.

Ad primum ergo dicendum, quòd terra ſe habet ad cælum, ut centrum ad circunferentiam: Circa unum autem centrum poſſunt eſſe multæ circunferentiæ; Unde una terra exiſtente, multi cæli ponuntur.

Ad secundum dicendum, quòd ratio illa procedit de cælo, ſecundum quod importat univerſitatem creaturarum corporalium. Sic enim eſt unum cælum tantum.

Ad tertium dicendum, quod in omnibus cælis invenitur cōmunitèr ſublimitas, & aliqua luminoſitas, ut ex dictis patet *.

* In cor. art.

QUÆSTIO LXIX.

De opere tertia diei, in duos articulos diviſa.

DEinde conſiderandum eſt de opere tertiæ diei.
Et circa hoc quæruntur duo.

¶ Primò de congregatione aquarum.

¶ Secundò, de productione plantarum.

Articulus Primus.

Utrum aquarum congregatio convenienter dicatur facta tertia die.

AD PRIMUM ſic proceditur. Videtur quod aquarum congregatio non convenienter dicatur facta tertia die. Ea enim quæ facta ſunt prima & ſecunda die, verbo factionis exprimuntur; dicitur enim, *dixit Deus, Fiat lux, & Fiat firmamentum.* Sed tertia dies condividitur duabus primis. Ergo opus tertiæ diei, debuit exprimi verbo *factionis*, & non ſolum verbo *congregationis.* — 2. di. 14. art.

¶ 2. Præterea, Terra prius undique erat aquis cooperta; Propter hoc enim inviſibilis dicebatur, Non erat ergo aliquis locus ſuper terram, in quo aquæ congregari poſſent.

¶ 3. Præterea, Quæ non ſunt continuata adinvicem, non habent unum locum. Sed non omnes aquæ habent adinvicem continuitatem. Ergo non ſunt omnes aquæ congregatæ in unum locum.

¶ 4. Præterea, Congregatio ad motum localem pertinet: Sed aquæ naturaliter videntur fluentes, & ad mare currentes: Non ergo fuit neceſſarium ad hoc divinum præceptum adhiberi.

¶ 5. Præterea, Terra etiam in principio ſuæ creationis nominatur, cùm dicitur: *In principio creavit Deus cælum & terram.* Inconvenienter ergo dicitur tertia die nomen *terræ* impoſitum.

Sed in contrarium ſufficit auctoritas Scripturæ.

Conclusio.

Ut natura ordo ſervaretur; convenienter poſt formationem aquæ ſecunda die factam, tertia die formata eſt terra, & diſtincta à quando congregatæ ſunt aquæ quæ ſub cælo erant, in locum unum, & apparuit arida.

Respondeo dicendum, quòd hîc oportet aliter dicere ſecundum expoſitionem Aug. * & aliorum ſanctorum. Aug. enim in omnibus his operibus non ponit durationis ordinem, ſed ſolum originis & naturæ. Dicit enim primò creatam naturam ſpiritualem informem, & naturam corporalem abſque omni forma; quam dicit † primò ſignificari nomine terræ & aquæ; non quia hæc informitas formationem præceſſerit tempore, ſed origine tantum. Neque una formatio ſecundùm eum præceſſit aliam duratione, ſed ſolum naturæ ordine. Secundum quem ordinem, neceſſe fuit ut primò poneretur formatio ſupremæ naturæ, ſcilicet ſpiritualis, per hoc quod legitur prima die lux facta. Sicut autem ſpiritualis natura præeminet corporali, ita ſuperiora corpora præeminent inferioribus: Unde ſecundo loco tangitur formatio ſuperiorum corporum, cùm dicitur, *Fiat firmamentum*: Per quod intelligitur impreſſio formæ cæleſtis in materiam informem non prius tempore exiſtentem, ſed origine tantum. Tertiò verò loco ponitur impreſſio formarum elementarium in materiam informem, non tempore, ſed origine præcedentem: Unde per hoc quod dicitur. *Congregentur aquæ, & appareat arida*; intelligitur quod materiæ corporali impreſſa eſt forma ſubſtantialis aquæ, per quam competit ſibi talis motus: & forma ſubſtantialis terræ, per quam competit ſibi ſic videri. Sed ſecundum * alios ſanctos (q. 66. a. 1.) in his operibus etiam ordo durationis attenditur. Ponunt enim quod informitas materiæ tempore præceſſit formationem, & una formatio aliam, ſed informitas materiæ ſecundum eos non intelligitur carentia omnis formæ, quia jam erat cælum & aqua, & terra; quæ tria nominantur tanquam manifeſtè ſenſu perceptibilia: ſed intelligitur *informitas materiæ* carentia debitæ diſtinctionis, & conſummatæ cujuſdam pulchritudinis. Et ſecundum hæc tria nomina poſuit Scriptura tres informitates: Ad cælum enim, quod eſt ſuperius pertinet informitas tenebrarum, quia ex eo eſt origo luminis: Informitas verò aquæ quæ eſt media, ſignificatur nomine Abyſſi; quia hoc nomen ſignificat quandam immenſitatem inordinatam aquarum, ut Aug. * dicit contra Fauſt. (lib. 22. cap. 11.) Informitas verò terræ tangitur in hoc quòd dicitur, quòd *terra erat inanis ſeu inviſibilis*, per hoc quod erat aquis cooperta. Sic igitur formatio ſupremi corporis facta eſt prima die: & quia tempus ſequitur motum cæli, tempus autem eſt numerus motus ſupremi corporis: per hujuſmodi formationem facta eſt diſtinctio temporis, noctis ſcilicet & diei. Secundo vero die formatum eſt medium corpus, ſcilicet aqua; per firmamentum accipiens quandam diſtinctionem & ordinem; ita quod ſub nomine

* lib. 1. ſuper Gen cap. 15. & l. 4. cap. 22 & 34. tom. 3. † Aug. l. 1. cont. Manich. c. 5. & 7.

* clauſu q. 66. a. 1. in cor. & locis ibidem notatis.

* lib. 22. contra Fauſt. c. 11. tom. 6.

Digitized by Google

** 4. præced. ar. 3.* mine aquæ etiam alia comprehenduntur, ut ſupra dictum * eſt. Tertiò verò die formatum eſt ultimum corpus, ſcilicet terra: per hoc quod diſcooperta eſt aquis; & facta eſt diſtinctio in infimo, quæ dicitur terræ & maris. Unde ſatis congruè ſicut informitatem terræ expreſſerat, dicens, quod *terra erat inviſibilis vel inanis*: ita ejus formationem exprimit per hoc quod dicit, *Et appareat arida*.

** lib. 3. ſuper Gen c. 20. & lib. 2. c. 7. & 8. colligitur tom. 3.* Ad primum ergo dicendum, quòd ſecundum Aug. * ideo in opere tertiæ diei non utitur Scriptura verbo factionis, ſicut in præcedentibus operibus, ut oſtendatur quod ſuperiores formæ, ſcilicet ſpirituales Angelorum & cœleſtium corporum ſunt perfectæ & ſtabiles in *eſſe*, formæ verò inferiorum ſunt imperfectæ & mobiles: & ideo per congregationem aquarum & apparentiam aridæ, impreſſio talium formarum deſignatur. Aqua enim eſt labiter fluxa, terra ſtabiliter fixa, ut ipſe dicit in † 2. *† lib. 2. cap. 11. in fin. tom. 3.* ſuper Gen. ad lit. (cap. 11.) Secundum verò alios dicendum eſt quod opus tertiæ diei eſt perfectum ſecundum ſolum motum localem, Et ideo non oportuit quod Scriptura uteretur verbo factionis.

** Loco citato in princip. cor.* Ad secundum patet ſolutio ſecundum Auguſt. * quia non oportet dicere, quod terra primò eſſet cooperta aquis, & poſtmodum aquæ ſunt congregatæ: ſed quod in tali congregatione fuerunt productæ. Secundum verò alios tripliciter reſpondetur, ** lib. 1. cap. 12. non procul a fin.* ut Aug. dicit * 1. ſuper Gen. ad lit. (cap. 12.) Uno modo, ut aquæ in majorem altitudinem ſint elevatæ in loco ubi ſunt congregatæ: Nam mare eſt altius terra, ut experimento compertum eſt in mari rubro: ut Baſil. * dicit. ** Hom. 4. hexa. ante med.* Secundo ut dicatur quod rarior aqua velut nebula terras tegebat, quæ congregatione denſata eſt. Tertiò modo, ut dicatur quod terra potuit aliquas partes præbere concavas quibus confluentes aquæ reciperentur. Inter quas prima videtur probabilior.

Ad tertium dicendum, quòd omnes aquæ unum terminum habent, ſcilicet mare, in quod confluunt vel manifeſtatis vel occultis meatibus: Et propter hoc dicuntur aquæ *congregari in unum locum*. Vel dicit *unum locum* non ſimpliciter, ſed per comparationem ad locum terræ ſiccæ: ut ſit ſenſus, *congregentur aquæ in unum locum*, id eſt, ſeorſum a terra ſicca: nam ad deſignandam pluralitatem locorum aquæ, ſubdit, quod *congregationes aquarum appellavit maria*.

Ad quartum dicendum, quòd juſſio Dei naturalem motum corporibus præbet: Unde dicitur quod ſuis naturalibus motibus *faciunt verbum ejus*. Vel poteſt dici, quod naturale eſſet quod aqua undique eſſet circa terram, ſicut aër undique circa aquam & terram: ſed propter neceſſitatem finis, ut ſcilicet animalia & plantæ eſſent ſuper terram, oportuit quod aliqua pars terræ eſſet diſcooperta ab aquis. Quod quidem aliqui Philoſophi attribuunt actioni ſolis per elevationem vaporum deſiccantis terram: Sed ſacra Scriptura attribuit poteſtati divinæ; non ſolum in Geneſ. ſed etiam in Job. 38. cap. ubi ex perſona Domini dicitur, Circumdedi mare terminis meis; & Jerem. 5. *Me ergo non timebitis, ait Dominus, qui poſui arenam terminum mari?*

Ad quintum dicendum, quòd ſecundùm Auguſt. (lib. 1. ſup. ** Aug. lib. 2 ſuper Gen. cap. 1. & l. 1. c. 13.* Gen. cap. 13. ut & lib. cap. 2.) * per terram, de qua primò fiebat mentio, intelligitur materia prima: nunc autem intelligitur ipſum elementum terræ. Vel poteſt dici ſecundum Baſil. † quod *† Baſil. hom. 4. Hexa. à med. illius.* primò nominabatur *terra* ſecundum naturam ſuam: nunc autem nominatur ex ſua principali proprietate, quæ eſt ſiccitas: Unde dicitur, quòd *vocavit aridam terram*: Vel poteſt dici ſecundum Rabbi Moyſem, (ut jam ſupra) quòd Ubicunque dicitur *Vocavit*, ſignificatur æquivocatio nominis. Unde prius dictum eſt, quòd *vocavit lucem, diem*, propter hoc quòd etiam dies vocatur ſpatium viginti quatuor horarum, ſecundum quod ibidem dicitur, *Factum eſt veſpere & mane dies unus*.

Similiter dicendum eſt, quod *firmamentum*, id eſt, aërem, *vocavit cœlum*, quia etiam cœlum dicitur quod eſt primò creatum. *ib. 2. c. 30.* Similiter etiam dicitur, quòd *aridam*, id eſt, illam partem quæ eſt diſcooperta aquis, *vocavit terram*, prout diſtinguitur contra mare: quamvis communi nomine *terra* vocetur, ſive ſit aquis cooperta, ſive diſcooperta. Intelligitur autem ubique per hoc quod dicitur, *Vocavit*, id eſt, *dedit naturam vel proprietatem, ut poſſit ſic vocari*.

Articulus II.

Utrum plantarum productio convenienter tertia die facta legatur.

Po. q. 4. art. 1. ad 28. Ad secundum ſic proceditur. Videtur quòd plantarum productio inconvenienter tertia die facta legatur. Plantæ enim habent vitam ſicut & animalia. Sed productio animalium non ponitur inter opera diſtinctionis, ſed pertinet ad opus ornatus: Ergo nec productio plantarum commemorari debuit in tertia die, quæ pertinet ad opus diſtinctionis.

¶ 2. Præterea, Illud quod pertinet ad maledictionem terræ, non debuit commemorari cum formatione terræ. Sed productio quarundam plantarum pertinet ad maledictionem terræ, ſecundum illud Gen. 3. *Maledicta terra in opere tuo, ſpinas & tribulos germinabit tibi*. Ergo productio plantarum non debuit univerſaliter commemorari in tertia die, quæ pertinet ad formationem terræ.

¶ 3. Præterea, Sicut plantæ adhærent terræ, ita etiam lapides & metalla: & tamen non fit mentio de eis in terræ formatione. Ergo nec plantæ fieri debuerunt tertia die.

Sed contra eſt, quòd dicitur Gen. 1. *Protulit terra herbam virentem*. Et poſtea ſequitur, *Factum eſt veſpere & mane dies tertius*.

Conclusio.

Cùm plantarum productio ſit quaſi quædam terræ formatio, eo quod immobiliter terræ inhæreant: convenienter in eodem die quo terra, id eſt, die tertio, in ſacris deſcribitur eloquiis facta fuiſſe.

Respondeo dicendum, quòd ſicut ſupradictum eſt, * in tertia die informitas terræ removetur. ** ar. præced.* Duplex autem informitas circa terram deſcribitur. Una quod erat *inviſibilis ſeu inanis*; quia erat aquis cooperta. Alia, quod erat *incompoſita ſive vacua*, id eſt, non habens debitum decorem, quia acquiritur terræ ex plantis eam quodammodo veſtientibus. Et ideo utraque informitas in hac tertia die removetur; Prima quidem per hoc quod *aquæ congregatæ ſunt in unum locum, & apparuit arida*: Secunda verò per hoc quod *protulit terra herbam virentem*. Sed tamen circa productionem plantarum aliter opinatur Aug. ab aliis. Alij enim expoſitores dicunt quod plantæ productæ ſunt actu in ſuis ſpeciebus, hac tertia die ſecundum quod ſuperficies litteræ ſonat. Aug. autem * 5. ſuper Gen. ad literam dicit (cap. 4.) ** lib. 5. ſuper Gen. c. 4. & lib. 5. c. 5. 10. 3.* quod cauſaliter tunc dictum eſt produxiſſe terram herbam & lignum: id eſt, *producendi accepiſſe virtutem*. Et hoc quidem confirmat auctoritate Scripturæ; dicitur enim Gen. 2. *Iſta ſunt generationes cœli & terræ, quando creata ſunt, in die quo Deus fecit cœlum & terram: & omne virgultum, agri antequam oriretur in terra, omnemque herbam regionis priuſquam germinaret*. Ante ergo quam orientur ſuper terram, factæ ſunt cauſaliter in terra. Confirmatur autem hoc etiam ratione: Quia in illis primis diebus condidit Deus creaturam originaliter, vel cauſaliter, à quo opere poſtmodum requievit, qui tamen poſtmodum, ſecundum adminiſtrationem rerum conditarum per opus propagationis uſque modo operatur: Producere autem plantas ex terra ad opus propagationis pertinet. Non ergo in tertia die productæ ſunt plantæ in actu, ſed cauſaliter tantum. Quamvis ſecundum alios dici poſſit, quod prima inſtitutio ſpecierum, ad opera ſex dierum pertinet: ſed quod ex ſpeciebus primò inſtitutis generatio ſimilium in ſpecie procedat, hoc jam pertinet ad rerum adminiſtrationem. Et hoc eſt quod Scriptura dicit. *Antequam oriretur ſuper terram, vel antequam germinarent*, id eſt, *antequam ex ſimilibus ſimilia producerentur*: ſicut nunc naturaliter fieri videmus ſecundum viam ſeminationis. Unde ſignanter Scriptura dicit, *Germinet terra herbam virentem & facientem ſemen*, quia ſcilicet ſunt productæ perfectæ ſpecies plantarum, ex quibus ſemina aliarum oriuntur. Nec refert ubicumque habeant vim ſeminativam, utrum ſcilicet in radice, vel in ſtipite, vel in fructu.

Ad primum ergo dicendum, quòd vita in plantis eſt occulta: quia carent locali motu & ſenſu, quibus animatum ab inanimato maximè diſtinguitur. Et ideo, quia immobiliter terræ inhærent, earum productio ponitur quaſi quædam terræ formatio.

Ad secundum dicendum, quòd etiam ante illam maledictionem ſpinæ & tribuli producti erant vel virtute, vel actu: ſed non erant producti homini in pœnam, ut ſcilicet terra, quam propter cibum coleret, infructuoſa quædam & noxia germinaret. Unde dictum eſt, *Germinabit tibi*.

Ad tertium dicendum, quòd Moyſes ea tantum propoſuit quæ in manifeſto apparent, ſicut jam dictum eſt. * Corpora autem mineralia habent generationem occultam in viſceribus terræ. ** qu. 67. art. 4.* Et iterum non habent manifeſtam diſtinctionem à terra, ſed quædam terræ ſpecies videntur: Et ideo de eis mentionem non fecit.

QUÆSTIO LXX.

De opere ornatus, quantum ad quartam diem, in tres articulos diviſa:

Consequenter conſiderandum eſt de opere ornatus. Et primò de ſingulis diebus ſecundum ſe. Secundò, de omnibus ſeptem diebus in communi. *Inf. qu. 74. art. 1. ad 4. & 2. ad 15. q. 1 ar. 1. & po. qu. 4. art. 1. ad 30.*

Circa primum ergo, conſiderandum eſt de opere quartæ diei. Secundo de opere quintæ. Tertiò de opere ſextæ. Quartò de iis quæ pertinent ad ſeptimum.

Circa primum quæruntur tria.

¶ Primò, de productione luminarium.

¶ Secundò, de fine productionis eorum.

¶ Tertiò, utrum ſint animata.

Articulus Primus.

Utrum luminaria debuerint produci quarta die.

Ad primum ſic proceditur. Videtur quòd luminaria non debuerint produci quarta die. Luminaria enim ſunt corpora incorruptibilia naturaliter: ergo eorum materia non poteſt eſſe abſque formis eorum. Sed eorum materia producta eſt in opere creationis ante omnem diem. Ergo & eorum formæ. Non ergo ſunt facta quarta die.

¶ 2. Præterea, Luminaria ſunt quaſi vaſa luminis. Sed lux eſt facta prima die. Ergo luminaria fieri debuerunt prima die, & non quarta.

¶ 3. Præterea, Sicut plantæ fixæ ſunt in terra: ita luminaria fixa ſunt in firmamento, unde ſcriptura dicit quod *poſuit ea in firmamento*. Sed productio plantarum ſimul deſcribitur cum formatione terræ cui inhærent: Ergo & productio luminarium ſimul debuit poni ſecunda die cum productione firmamenti.

¶ 4. Præterea, Sol & luna, & alia luminaria ſunt cauſæ plantarum: Sed naturali ordine cauſa præcedit effectum. Ergo luminaria non debuerunt fieri quarta die, ſed tertia vel ante.

¶ 5. Præterea, Multæ ſtellæ ſecundū Aſtrologos ſunt lunâ majores

Digitized by Google

jores. Non ergo tantum Sol & Luna debuerunt poni *duo magna luminaria.*

Sed in contrarium ſufficit auctoritas Scripturæ.

CONCLUSIO.

Quia decuit ut quod primo die inter illos tres dies qui deputati ſunt operibus diſtinctionis, formatum erat, primo ſimiliter die inter illos tres qui operibus ornatus deputati ſunt, ornaretur: ideo convenienter quarto die luminaria producuntur.

Respondeo dicendum, quòd in recapitulatione divinorum operum, Scriptura ſic dicit. *Igitur perfecti ſunt cœli, & terra, & omnis ornatus eorum.* In quibus verbis triplex opus intelligi poteſt: ſcilicet *opus creationis*, per quod cœlum & terra producta leguntur, ſed informia; Et *opus diſtinctionis*, per quod cœlum & terra ſunt perfecta, ſive per formas ſubſtantiales attributas materiæ omnino informi, ut Aug. * vult; ſive quantum ad convenientem decorem & ordinem, ut alij ſancti dicunt: Et his duobus operibus additur *ornatus*, & differt ornatus à perfectione: Nam perfectio cœli & terræ ad ea pertinere videtur quæ cœlo & terræ ſunt intrinſeca: ornatus verò ad ea quæ ſunt à cœlo & terra diſtincta. Sicut homo perficitur per proprias partes & formas; ornatur autem per veſtimenta, vel aliquid hujuſmodi. Diſtinctio autem aliquorum maximè manifeſtatur per motum localem, quo abinvicem ſeparantur: Et ideo ad opus ornatus pertinet productio illarum rerum quæ habent motum in cœlo & in terra. Sicut autem ſupra dictum * eſt; de tribus fit mentio in creatione, ſcilicet de cœlo, & aqua & terra: Et hæc tria etiam formantur per opus diſtinctionis trium dierum. Primo die cœlum. Secundo die diſtinguuntur aquæ. Tertio die fit diſtinctio in terra, maris & aridæ. Et ſimiliter in opere ornatus, Primo die, qui eſt quartus, producuntur luminaria, quæ moventur in cœlo; ad ornatum ipſius. Secũdo die, qui eſt quintus, aves & piſces, ad ornatum medij elementi, quia habent motum in aëre & aqua, quæ pro uno accipiuntur. Tertio die, qui eſt ſextus, producuntur animalia quæ habent motum in terra, ad ornatum ipſius.

> * lib. 2. ſuper Gen. c. 11. tom. 3.
> * quæſt. præced. art. 1.

Sed ſciendum eſt, quod in productione luminarium non diſcordat Aug.* ab aliis ſanctis: Dicit enim luminaria eſſe facta in actu, non in virtute tantùm: non enim habet firmamentũ virtutem productivam luminarium, ſicut habet terra virtutem productivam plantarum. Unde Scriptura non dicit: *Producat firmamentum luminaria*: ſicut dicit, *Germinet terra herbam virentem.*

> * lib. 5. ſuper Gen. c. 5. tom. 3.

Ad primum ergo dicendum, quòd ſecundum † Aug. nulla difficultas ex hoc oritur. Non enim ponit ſucceſſionem temporis in iſtis operibus: Et ideo non oportet dicere, quod materia luminarium fuerit ſub alia forma. Secundum eos autem qui ponunt cœleſtia corpora ex natura quatuor elementorum, nulla difficultas accidit; quia poteſt dici, quod ſunt formata ex præjacenti materia ſicut animalia & plantæ. Sed ſecundum eos qui ponunt corpora cœleſtia eſſe alterius naturæ ab elementis, & incorruptibilia per naturam, oportet dicere, quod ſubſtantia luminarium à principio fuit creata; ſed prius erat informis, & nunc formatur non quidem forma ſubſtantiali, ſed per collationem determinatæ virtutis: ideo tamen non fit mentio à principio de eis, ſed ſolum quarta die, ut Chryſoſt. * dicit: ut per hoc removeat populum ab idololatria; oſtendit luminaria non eſſe deos, ex quo nec à principio fuerunt.

> † lib. 4. ſuper Geneſ. c. 21. & 34. & 11. de civit. Dei c. 9 & 3.
> * Chryſ. homil. 6 in Geneſ poſt med. id habet in ſententia. to. 1.

Ad secundum dicendum, quòd ſecundum † Auguſt. nulla ſequitur difficultas, quia lux de qua prima die facta eſt mentio fuit lux ſpiritualis: nunc autem fit lux corporalis. Si autem lux primo die facta intelligitur lux corporalis, oportet dicere quod lux primo die fuit producta ſecundum communem lucis naturam, quarto autem die attributa eſt luminaribus determinata virtus ad determinatos effectus, ſecundum quod videmus alios effectus habere radium Solis, & alios radium Lunæ, & ſic de aliis. Et propter hanc determinationem virtutis dicit Dionyſ. * 4. cap. de diu. nom. quod *lumen Solis quod primo erat informe, quarto die formatum eſt.*

> † lib. 2. ſuper Geneſ c. 5. Et lib. 1. c. 9. & 3.
> * cap. 4. poſt inter princ. & med.

Ad tertium dicendum, quòd ſecundum Ptolemæum luminaria non ſunt fixa in ſphæris, ſed habent motum ſeorſum à motu ſphærarum. Ideo Chryſoſt. † dicit, quod non ideo dicitur quod poſuit ea in firmamento, quod ibi ſint fixa: ſed quia juſſerit ut ibi eſſent, ſicut poſuit hominem in paradiſo, ut ibi eſſet. Sed ſecundum opinion. Ariſtot, ſtellæ fixæ ſunt in orbibus, & non moventur niſi motu orbium: ſecundam rei veritatem tamen motus luminarium ſenſu percipitur, non autem motus ſphærarum. Moyſes autem rudi populo condeſcendens, ſequutus eſt quæ ſenſibiliter apparent: ut dictum * eſt: Si autem firmamentum quod factum eſt ſecunda die ſit ſecundum diſtinctionem naturæ aliud ab eo in quo poſita ſunt ſydera, licet ſenſus non diſcernat, quem Moyſes ſequitur, ut dictum eſt: ceſſat objectio. Nam firmamentum factum eſt ſecunda die quantum ad inferiorem partem: In firmamento autem poſita ſunt ſydera quarta die quantum ad ſuperiorem partem: ut totum pro uno accipiatur, ſecundum quod ſenſui apparet.

> † Hom. 6. 1. Gen. inter med. & finem, tom. 1 & hom. 12. ad Pop.
> * q. præced. ar. 1.

Ad quartum dicendum, quod ſicut dicit † Baſil. (hom. 5. in Hexam.) præmittitur productio plantarum luminatibus ad excludendam idololatriam. Qui enim credunt luminaria eſſe duos, dicunt quod primordialem originem habent plantæ à luminatibus: quamvis ut Chryſ.* dicit (Hom. 6. in Gen.) ſicut agricola cooperatur ad productionem plantarum, ita etiam & luminaria per ſuos motus.

> † Hom. 5. hexa. non procul à princ. id habet in ſententia.
> * Chryſ. hom 6. in Gen. non procul à med. to. 1.

Ad quintum dicendum, quòd ſicut Chryſoſt. † dicit, (ubi ſupra) dicuntur *duo luminaria magna*, non tam quantitate quam efficacia, & virtute: Quia etſi aliæ Stellæ ſint majores quantitate quàm Luna, tamen effectus Lunæ magis ſentitur in iſtis inferioribus, & etiam ſecundum ſenſum major apparet.

> † Hom. 6. in Geneſ. tom. 1.

ARTICULUS II.

Utrum convenienter cauſa productionis luminarium deſcribatur.

Ad secundum ſic proceditur. Videtur quòd inconvenienter cauſa productionis luminarium deſcribatur. Dicitur enim Jerem. 10. *A ſignis cœli nolite metuere, quæ gentes timent.* Non ergo luminaria *in ſigna* facta ſunt.

¶ 2. Præterea, Signum contra cauſam dividitur: Sed luminaria ſunt cauſa eorum quæ hic aguntur. Ergo non ſunt ſigna.

¶ 3. Præterea. Diſtinctio temporum & dierum incepit à primo die. Non ergo facta ſunt luminaria *in tempora, & dies, & annos*, id eſt, *in horum diſtinctionem.*

¶ 4. Prætera, Nihil fit propter vilius ſe quia *finis eſt melior iis quæ ſunt ad finem.* Sed luminaria ſunt meliora quàm terra. Ergo non facta ſunt ut illuminent terram.

¶ 5. Præterea; Luna non præeſt nocti, quando eſt plena. Probabile autem eſt quod Luna facta fuerit plena: ſic enim homines incipiunt computare. Ergo Luna non eſt facta, ut præſit nocti.

In contrarium ſufficit auctoritas Scripturæ.

CONCLUSIO.

Ut populus ad idololatriam propenſus revocaretur, convenienter ea cauſa productionis luminarium deſcribitur à Moyſe, ex qua intelligeretur ad hominum utilitatem eſſe facta, videlicet in ſigna & tempora, & dies & annos, &c.

Respondeo dicendum, quòd ſicut dictum eſt ſuprà, * creatura aliqua corporalis poteſt dici eſſe facta vel propter actum proprium, vel propter aliam creaturam, vel propter totum univerſum, vel propter gloriam Dei. Sed Moyſes, ut populum ab idololatria revocaret, illam ſolã cauſam tetigit, ſecundum quod ſunt facta ad utilitatem hominum, ude dicitur Deuter. 4. *Ne fortè elevatis oculis ad cœlum videas Solem & Lunam, & omnia aſtra cœli, & errore deceptus adores ea & colas; quæ creavit Dominus Deus in miniſterium cunctis gentibus.* Hoc autem miniſterium explicat in principio Geneſ. per tria. Primò enim provenit utilitas hominibus ex luminaribus quantum ad viſum; qui eſt directivus in operibus, & maximè utilis ad cognoſcendas res: & quantum ad hoc dicit, *ut luceant in firmamento, & illuminent terram.* Secundò, quantum ad viciſſitudines temporum, quibus & faſtidium tollitur, & valetudo conſervatur, & neceſſaria victui oriuntur; quæ non eſſent, ſi ſemper eſſet aut æſtas, aut hyems: & quantum ad hoc dicit, *Ut ſint in tempora, & dies, & annos.* Tertiò; quantum ad oportunitatem negotiorum & operum, inquantum ex luminaribus cœli accipitur ſignificatio pluvioſi temporis, vel ſereni, quæ ſunt apta diverſis negotiis: Et quantum ad hoc dixit, *Ut ſint in ſigna.*

> * qu. 65. art. 2.

Ad primum ergo dicendum, quòd luminaria ſunt in ſigna corporalium tranſmutationum, non autem eorum quæ dependent ex libero arbitrio.

Ad secundum dicendum, quòd per cauſam ſenſibilem quandoque ducimur in cognitionem effectus occulti; ſicut & econverſò: unde nihil prohibet, cauſam ſenſibilem eſſe ſignum. Ideo tamen potius dicit *ſigna*, quam *cauſas*, ut occaſionem idololatriæ tolleret.

Ad tertium dicendum, quòd in prima die facta eſt communis diſtinctio temporis per diem & noctem, ſecundum motum diurnum, qui eſt communis totius cœli, qui poteſt intelligi incepiſſe primo die: Sed ſpeciales diſtinctiones dierum & temporum, ſecundum quod dies eſt calidior die, & tempus tempore, & annus anno: ſiunt ſecundum ſpeciales motus ſtellarum, qui poſſunt intelligi quarto die incepiſſe.

Ad quartum dicendum, quòd in illuminatione terræ intelligitur utilitas hominis, qui ſecundum animam præfertur corporibus luminaribus. Nihil tamẽ prohibet dici, quod dignior creatura facta eſt propter inferiorem, non ſecũdum quod in ſe conſideratur, ſed ſecundum quòd ordinatur ad integritatem univerſi.

Ad quintum dicendum, quòd Luna quando eſt perfecta, oritur veſpere, & occidit mane: & ſic præeſt nocti. Et ſatis probabile eſt, quod Luna fuerit facta plena: ſicut & herbæ factæ ſunt in ſua perfectione, facientes ſemen; & ſimiliter animalia, & homo. Licet enim naturali proceſſu ab imperfecto ad perfectum deveniatur, ſimpliciter tamen perfectum prius eſt imperfecto, Aug. * tamen hoc non aſſerit: quia dicit non eſſe inconveniens quod Deus imperfecta fecerit, quæ poſtmodum ipſe perfecit.

> * l. 2. ſuper Gen. c. 13. parum ante medium tom. 3.

ARTICULUS III.

Utrum luminaria cœli ſint animata.

Ad tertium ſic proceditur. Videtur quòd luminaria cœli ſunt animata. Superius enim corpus nobilioribus ornamentis ornari debet. Sed ea quæ pertinent ad ornatum inferiorum corporum, ſunt animata, ſcilicet piſces, aves, & terreſtria animalia. Ergo & luminaria, quæ pertinent ad ornatum cœli.

¶ 2. Præterea, Nobilioris corporis nobilior eſt forma: Sed Sol & Luna, & alia luminaria ſunt nobiliora quam corpora plantarum & animalium. Ergo habent nobiliorem formam. Nobiliſſima autem forma eſt anima, quæ eſt principium vitæ. Quia, ut Auguſt. dicit in lib. † de vera relig. *qualibet ſubſtantia vivens natura ordine præfertur ſubſtantiæ non viventi.* Ergo luminaria cœli ſunt animata.

¶ 3. Præterea, Cauſa nobilior eſt effectu: Sed Sol & Luna & alia luminaria sũt cauſa vitæ, ut patet maximè in animalibus ex putrefactio

> 2. com. c. 69. Et pot. q. 6. art. 6. Et quodl. 11. art. 5. & ſpirit. art. 6. & 3. cal. le 3. col. 1. & 2. & le. 11. col. 2. & 3. & lec. 18. & 19. princ.
> † lib. de vera relig. c. 29. circ. med. tom. 1.

Digitized by Google

factione generatis, quæ virtute Solis & Stellarum vitam conſequuntur. Ergo multo magis corpora cœleſtia vivunt, & ſunt animata.

** lib. 2. de cœlo, text. 2. & 8. & ſeq. tom. 2. † lib. 11. Met. text. 35. t. 3.*

¶ 4. Præterea, Motus cœli & cœleſtium corporum ſunt naturales, ut patet in *2. de cœlo. Motus autem naturalis eſt à principio intrinſeco. Cùm igitur principium motus cœleſtium corporum ſit aliqua ſubſtantia apprehenſiva, quæ movetur ſicut deſiderans à deſiderato, ut dicitur in 12. † Metaphyſ. (text. 53.) videtur quòd principium apprehendens, ſit principium intra ſecum corporibus cœleſtibus. Ergo ſunt animata.

** lib. 8. Phyſic. text. 34. & ſeq. tom. 2. † lib. 8. Phyſic. text. 29. tom. 2.*

¶ 5. Præterea, Primum mobile eſt cœlum: In genere autem mobilium primum eſt movens ſeipſum, ut probatur in *8. Phyſ. (text. 34. & ſeqq.) Quia quod eſt per ſe, prius eſt eo quod eſt per aliud. Sola autem animata movent ſeipſa, ut in eodem libro oſtenditur (text. 29.) †. Ergo corpora cœleſtia ſunt animata.

** Dam. lib. 2. orthod. fid. c. 6. circa finem.*

Sed contra eſt, quòd Damaſc. * dicit in lib. 2. *Nullus animatos cœlos, vel luminaria æſtimet: inanimata enim ſunt & inſenſibiles.*

CONCLUSIO.

Cùm plantis & animalibus anima uniatur ut forma, non ſic autem corporibus, ſed tantum ut motor unitur mobili: patet corpora cœleſtia non eſſe animata eo modo, quo plantæ & animalia, ſed æquivocè.

*† lib. 18. de civit. Dei cap. 41. ante med. t. 5. * lib. 1. periarch. c. 7. t. 4. † Dam. lib. 2. c. 6. ad fin. Baſil. homil. 3. in hexam. à medio. * Aug. lib. 2. ſuper Gen. c. 15. & Ench. c. 58. ad fi. tom. 3.*

Respondeo dicendum, quòd circa iſtam quæſtionem apud Philoſophos fuit diverſa opinio. Anaxagoras enim, ut Aug. refert lib. †18. de Civitate Dei (cap. 41.) factus eſt reus apud Athenienſes, quia dixit Solem eſſe lapidem ardentem negans utique ipſum eſſe Deum, vel aliquid animatum. Platonici verò poſuerunt corpora cœleſtia animata. Similiter etiam apud Doctores fidei, fuit circa hoc diverſa opinio. Orig. * enim poſuit corpora cœleſtia animata. Hieronymus etiam idem ſentire videtur, exponens illud Eccleſiaſtæ primi: *Luſtrans univerſa per circuitum pergit ſpiritus.* Baſilius verò † in Hexam. hom. 3. † & Damaſc. (ubi ſupra) aſſerunt corpora cœleſtia non eſſe animata. Aug. verò ſub dubio dereliquit, in neutram partem declinans ut patet in * 2. ſuper Geneſ. ad lit. & in Enchiridio. Ubi etiam dicit, quod ſi ſunt animata cœleſtia corpora, pertinent ad ſocietatem Angelorum eorum animæ. In hac autem opinionum diverſitate, ut veritas aliquatenus innoteſcat, conſiderandum eſt quod unio animæ & corporis non eſt propter corpus, ſed propter animam: non enim forma eſt propter materiam, ſed è converſo. Natura autem & virtus animæ deprehenditur ex ejus operatione, quæ etiam quodammodo eſt finis ejus. Invenitur autem corpus noſtrum neceſſarium ad aliquam operationem animæ, quæ mediante corpore exercetur: ſicut patet in operibus animæ ſenſitivæ & nutritivæ: unde neceſſe eſt tales animas unitas eſſe corporibus, propter ſuas operationes. Eſt autem aliqua operatio animæ, quæ non exercetur corpore mediante: ſed tamen ex corpore aliquod adminiculum tali operationi exhibetur: ſicut per corpus exhibentur animæ humanæ phantaſmata, quibus indiget ad intelligendum: Unde etiam talem animam neceſſe eſt corpori uniri propter ſuam operationem, licèt contingat ipſam ſeparari. Manifeſtum eſt autem, quod anima cœleſtis corporis non poteſt habere operationes nutritivæ animæ, quæ ſunt nutrire, augere & generare: hujuſmodi enim operationes non competunt corpori incorruptibili per naturam. Similiter etiam nec operationes animæ ſenſitivæ corpori cœleſti conveniunt, quia omnes ſenſus fundantur ſupra tactum, qui eſt apprehenſivus qualitatum elementarium. Omnia etiam organa potentiarum ſenſitivarum requirunt determinatam proportionem ſecundum commiſtionem aliquam elementorum, à quorum natura corpora cœleſtia ponuntur remota. Relinquitur ergo, quod de operationibus animæ nulla poteſt competere animæ cœleſti, niſi duæ, intelligere & movere: Nam *appetere* conſequitur ſenſum, & intellectum, & cum utroque ordinatur. Intellectus autem operatio, cùm non exerceatur per corpus, non indiget corpore niſi inquantum ei per ſenſus miniſtrantur phantaſmata: Operationes autem ſenſitivæ animæ, corporibus cœleſtibus non conveniunt, ut

** In iſto art.*

dictum * eſt. Sic igitur propter operationem intellectualem anima cœleſti corpori non unitetur. Relinquitur ergo, quòd propter ſolam motionem. Ad hoc autem quod moveat, non oportet quòd uniatur ei ut forma, ſed per contactum virtutis, ſicut motor unitur mobili. Unde Ariſtot. lib. 8. * Phyſicorum, (text. 40.

** lib. 8. text. 40. 41. t. 2. † Phyſic. text. 42. & 43. tom. 2.*

41. 42. 43.) poſtquam oſtendit, quòd primum movens ſeipſum componitur ex duabus partibus, quarum una eſt movens, & alia mota, aſſignans quomodo hæ duæ partes uniantur, dicit †, quòd per contactum vel duorum adinvicem, ſi utrumque ſit corpus, vel unius ad alterum: & non è converſo, ſi unum ſit corpus, & aliud non corpus. Platonici etiam animas corporibus uniri non ponebant, niſi per contactum virtutis, ſicut motor mobili: Et ſic per hoc quod Plato ponit corpora cœleſtia animata, nihil aliud datur intelligi, quàm quòd ſubſtantiæ ſpirituales uniuntur corporibus cœleſtibus, ut motores mobilibus. Quòd autem corpora cœleſtia moveantur ab aliqua ſubſtantia apprehendente, & non ſolum à natura, ſicut gravia & levia: patet ex hoc quòd *natura non movet niſi ad unum,* quo habito quieſcit: (ut ex 8. Phyſ. text. 38. uſq. ad 52.) Quod in motu corporum cœleſtium non apparet: Unde relinquitur quòd moventur ab aliqua ſubſtantia apprehendente. Aug. etiam dicit * 3. de Trinitate (cap. 4.) corpora omnia adminiſtrari à Deo per ſpiritum vitæ. Sic igitur patet quòd corpora cœleſtia non ſunt animata eo modo quo plantæ & animalia ſed æquivocè. Unde inter ponentes ea eſſe animata, & ponentes ea inanimata: parva vel nulla differentia invenitur in re ſed in voce tantum.

** lib. 3. de Trin. c. 4. paulò à prin. tom. 3.*

Ad primum ergo dicendum, quòd ad ornatum pertinent aliqua ſecundum proprium motum. Et quantum ad hoc luminaria cœli conveniunt cum aliis quæ ad ornatum pertinent, quia moventur à ſubſtantia vivente.

Ad secundum dicendum, quòd nihil prohibet aliquid eſſe nobilius ſimpliciter, quod tamen non eſt nobilius quantum ad aliquid. Forma ergo cœleſtis corporis, etſi non ſit ſimpliciter nobilior anima animalis, eſt tamen nobilior quantum ad rationem formæ; perficit enim totaliter ſuam materiam, ut non ſit in potentia ad aliam formam: quod anima non facit. Quantum etiam ad motum moventur corpora cœleſtia à nobilioribus motoribus.

Ad tertium dicendum, quod corpus cœleſte, cùm ſit movens motum, habet rationem inſtrumenti, quod agit in virtute principalis agentis. Et ideo ex virtute ſui motoris, qui eſt ſubſtantia vivens, poteſt cauſare vitam.

Ad quartum dicendum, quòd motus corporalis cœleſtis eſt naturalis, non propter principium activum, ſed propter principium paſſivum: quia ſcilicet habet in ſua natura aptitudinem, ut tali motu ab intellectu moveatur.

Ad quintum dicendum, quòd cœlum dicitur movere ſeipſum, inquantum componitur ex motore & mobili, non ſicut ex forma & materia, ſed ſecundum contactum virtutis, ut dictum * eſt. Et hoc etiam modo poteſt dici, quod ejus motor eſt principium intrinſecum: ſicut etiam motus voluntarius dicitur eſſe naturalis animali, inquantum eſt animal, ut dicitur in * 8. Phyſicorum. (text. 27.)

** In corp. art.*

** lib. 8. text. 27. tom. 2.*

QUÆSTIO LXXI.

De opere quintæ diei.

ſuprà q. 70. art. 1. tota

Deinde conſiderandum eſt de opere quintæ diei. Et videtur quod inconvenienter hoc opus deſcribatur. Illud enim aquæ producunt, ad cujus productionem ſufficit virtus aquæ. Sed virtus aquæ non ſufficit ad productionem omnium piſcium & avium: cùm videamus plura eorum generari ex ſemine. Non ergo convenienter dicitur, *Producant aquæ reptile animæ viventis, & volatile ſuper terram.*

¶ 2. Præterea, Piſces & aves non tantum producuntur ex aqua, ſed in eorum compoſitione videtur magis terra dominari quàm aqua: quia corpora eorum naturaliter moventur ad terram, unde & in terra quieſcunt. Non ergo convenienter dicitur, piſces & aves aqua ex produci.

¶ 3. Præterea, Sicut piſces habent motum in aquis, ita aves in aere: Si ergo piſces ex aquis producuntur, aves non deberent produci ex aquis, ſed ex aëre.

¶ 4. Præterea, Non omnes piſces reptant in aquis, cùm quidam habeant pedes quibus gradiuntur in terra: ſicut viſuli marini: Non ergo ſufficienter productio piſcium deſignatur in hoc quod dicitur, *Producant aquæ reptile animæ viventis.*

¶ 5. Præterea, Animalia terreſtria ſunt perfectiora avibus & piſcibus: Quod patet ex hoc quod habent membra magis diſtincta, & perfectiorem generationem, generant enim animalia, piſces autem & aves generant ova. Perfectiora autem præcedunt in ordine naturæ. Non ergo quinta die debuerunt fieri piſces & aves, ante animalia terreſtria.

In contrarium ſufficit auctoritas Scripturæ.

CONCLUSIO.

Sicut inter tres dies diſtinctioni deputatos, media, hoc eſt, ſecunda deputatur diſtinctioni medij corporis, ſcilicet aquæ: ſic inter tres dies ornatui deputatos, media, hoc eſt, quinta rectè deputatur ornatui medij corporis: dum aqua per productionem avium & piſcium exornatur.

** q. præc. art. 1.*

Respondeo dicendum, quòd ſicut ſupra dictum eſt (qu. 70. a. 1.) * opus ornatus per ordinem reſpondet ordini diſtinctionis. Unde ſicut inter tres dies diſtinctioni deputatos, media (quæ eſt ſecunda) deputatur diſtinctioni medij corporis ſcilicet aquæ: ita inter dies deputatos ad opus ornatus, media, id eſt, quinta deputatur ad ornatum medij corporis per productionem avium & piſcium. Unde ſicut Moyſes in quarta die nominat luminaria & lucem, ut deſignet quod quarta dies reſpondet primæ, in qua dixerat lucem factam; ita in hac quinta die facit mentionem de aquis & de firmamento cœli, ut deſignet quod quinta dies reſpondet ſecundæ. Sed ſciendum eſt, quod ſicut in productione plantarum differt Aug. ab aliis; ita & in productione piſcium & avium. Alij enim dicunt piſces & aves quinta die eſſe productos in actu. Aug. autem dicit * 5. ſuper Geneſ. ad lit. (cap. 15.) quod quinta die aquarum natura produxit piſces & aves potentialiter.

** lib. 5. ſuper Gen. c. 5. à med. tom. 3.*

Ad primum ergo dicendum, quòd Avicen. poſuit omnia animalia poſſe generari ex aliquali elementorum commixtione abſque ſemine, etiam per viam naturæ. Sed hoc videtur inconveniens, quia natura determinatis mediis procedit ad ſuos effectus: unde illa quæ naturaliter generantur ex ſemine, non poſſunt naturaliter ſine ſemine generari. Et ideo dicendum eſt aliter, quod in naturali generatione animalium principiũ activum eſt virtus formativa quæ eſt in ſemine, in iis quæ ex ſemine generantur: loco cujus virtutis in iis quæ ex putrefactione generantur, eſt virtus cœleſtis corporis: Materiale autem principium in utrorumque animalium generatione eſt aliquod elementum, vel elementatum. In prima autem rerum inſtitutione principium activum fuit verbum Dei, quod ex materia elementari produxit animalia,

Digitized by Google

* lib. 5. de Gen. ad lit. cap. 5. vel in actu ſecundum alios ſanctos, vel virtute ſecundum Aug. (ut ſupra)* non quod aqua aut terra habeat in ſe virtutem producendi omnia animalia, ut Avic. poſuit: ſed quia hoc ipſum quod ex materia elementari virtute ſeminis, vel ſtellarum, poſſunt animalia produci, eſt ex virtute primitus elementis data.

Ad secundum dicendum, quòd corpora avium & piſcium poſſunt dupliciter conſiderari. Uno modo ſecundum ſe: Et ſic neceſſe eſt quod in eis magis terreſtre elementum dominetur; quia ad hoc quod fiat contemperatio mixtionis in corpore animalis, neceſſe eſt quod quantitative abundet in eo elementum quod eſt minus activum, ſcilicet terra. Sed ſi conſiderentur ſecundum quod ſunt nata moveri talibus motibus, ſic habent affinitatem quandam cum corporibus in quibus moventur: Et ſic eorum generatio hic deſcribitur.

Ad tertium dicendum, quòd aër, quia inſenſibilis eſt, non per ſeipſum connumeratur, ſed cum aliis; partim quidem cum aqua, quantum ad inferiorem partem, quæ exhalationibus aquæ ingroſſatur; partim etiam cum cœlo quantum ad ſuperiorem partem. Aves autem motum habent in inferiori parte aëris: & ideo ſub firmamento cœli volare dicuntur, etiamſi firmamentum pro nebuloſo aëre accipiatur. Et ideo productio avium aquæ adſcribitur.

Ad quartum dicendum, quòd natura de uno extremo ad aliud tranſit per media. Et ideo inter cœleſtia & aquatica animalia ſunt quædam media quæ communicant cum utriſque, & computantur cum illis cum quibus magis communicant, ſecundum id quod cum eis communicant, non ſecundum id quod communicant cum alio extremo. Tamen ut includantur omnia hujuſmodi quæ habent aliquid ſpeciale inter piſces, poſtquam dixerat, *Producant aquæ reptile animæ viventis*, ſubjungit. *Creavit Deus cete grandia*, &c.

Ad quintum dicendum, quòd productio horum animalium ordinatur ſecundum ordinem corporum quæ eis ornantur, magis quàm ſecundum propriam dignitatem. Et tamen in via generationis ab imperfectioribus ad perfectiora pervenitur.

QUÆSTIO LXXII.

De opere ſextæ diei.

Supra q. 70. art. 1. cor. DEinde quæritur de opere ſextæ diei. Et videtur quod inconvenienter deſcribatur. Sicut enim aves & piſces habent viventem animam, ita etiam & animalia terreſtria; Non autem terreſtria animalia ſunt ipſa anima vivens. Ergo inconvenienter dicitur, *Producat terra animam viventem*: ſed debuit dici, *Producat terra quadrupedia animæ viventis*.

¶ 2. Præterea, Genus non debet dividi contra ſpeciem. Sed jumenta & beſtiæ ſub quadrupedibus computantur. Inconvenienter ergo quadrupedia connumerantur jumentis & beſtiis.

¶ 3. Præterea, Sicut alia animalia ſunt in determinato genere & ſpecie, ita & homo: Sed in factione hominis non fit mentio de ſuo genere vel ſpecie: Ergo nec in productione aliorum animalium debuit fieri mentio de genere vel ſpecie, cùm dicitur *in genere ſuo*, vel *ſpecie ſua*.

¶ 4. Præterea. Animalia terreſtria magis ſunt ſimilia homini qui à Deo dicitur benedici, quàm aves & piſces: Cùm igitur aves & piſces dicantur benedici, multò fortiùs hoc dici debuit de aliis animalibus.

¶ 5. Præterea. Quædam animalia generantur ex putrefactione, quæ eſt corruptio quædam: Corruptio autem non convenit primæ inſtitutioni rerum: Non ergo ejuſmodi animalia debuerunt in prima rerum inſtitutione produci.

¶ 6. Præterea. Quædam animalia ſunt venenoſa & homini noxia: Nihil autem debuit eſſe homini nocivum ante peccatum: Ergo hujuſmodi animalia vel omnino fieri à Deo non debuerunt, qui eſt bonorum author, vel non debuerunt fieri ante peccatum.

In contrarium ſufficit authoritas Scripturæ.

CONCLUSIO.

Conveniens fuit ſexta die deſcribi terram produxiſſe animam viventem in genere ſuo, jumenta & reptilia & beſtias terræ ſecundùm ſpecies ſuas; ac eadem die formatum eſſe hominem à Deo; ut hæc dies ornatui terræ deputata, illi reſponderet ad quam pertinuit ipſius terræ diſtinctio.

Respondeo dicendum quòd ſicut in die quinto ornatur medium corpus, & reſpondet ſecundæ diei; ita in ſexto die ornatur ultimum corpus (ſcilicet terra) per productionem animalium terreſtrium: & reſpondet tertiæ diei: Unde utrobique fit mentio de terra: Et hîc etiam ſecundùm Aug. * animalia terreſtria producuntur potentialiter; ſecundùm verò alios Sanctos, in actu.

* lib. 5. ſuper Gen. c. 5. com. 3. † Ex homil. 8. ſui hexã. * qu. 78. art. 2. † Baſil. hom. 7. in hexam aliquantulum à princip. * lib. 3. de Gen. ad lit. cap. 8.

Ad primum ergo, dicendum quòd ſicut Baſilius dicit† (homil. 8. in Hexameron) diverſus gradus vitæ qui in diverſis viventibus invenitur, ex modo loquendi Scripturæ colligi poteſt: Plantæ enim habent imperfectiſſimam vitam & occultam: Unde in earum productione nulla mentio fit de vita, ſed ſolùm de generatione; quia ſecundùm hanc ſolùm invenitur actus vitæ in eis; nutritiva enim & augmentativa generativæ deſerviunt, ut infrà * dicetur (qu. 78. art. 2.) Inter animalia, perfectiora ſunt (communiter loquendo) terreſtria avibus & piſcibus; non quòd piſces memoriâ careant, ut Baſilius † dicit (homil. 7. in Hexam.) & Auguſt. * improbat (lib. 3. ſuper Gen. ad lit. cap. 8.) ſed propter diſtinctionem membrorum, & perfectionem generationis. Quantum autem ad aliquas ſagacitates, etiam aliqua animalia imperfecta magis vigent; ut apes & formicæ. Et ideo piſces vocat non *animam viventem*, ſed *reptile animæ viventis*; ſed terreſtria animalia vocat *animam viventem*, propter perfectionem vitæ in eis; ac ſi piſces ſint corpora habentia aliquid animæ, terreſtria verò animalia propter perfectionem vitæ ſint quaſi animæ dominantes corporibus: Perfectiſſimus autem gradus vitæ eſt in homine: Et ideo vitam hominis non dicit produci à terra vel aqua, ſicut cæterorum animalium, ſed à Deo.

Ad secundum dicendum, quòd per jumenta vel pecora intelliguntur animalia domeſtica quæ homini ſerviunt qualitercunque: Per beſtias autem intelliguntur animalia ſæva; ut urſi & leones: Per reptilia verò, animalia quæ vel non habent pedes quibus eleventur à terra, ut ſerpentes; vel habent breves, quibus parum elevantur, ut lacertæ & formicæ: Sed quia ſunt quædam animalia quæ ſub nullo horum comprehenduntur, ut cervi & capræ; ut etiam iſta comprehenderentur, addidit *quadrupedia*: Vel quadrupedia præmiſit quaſi genus, & alia ſubjunxit quaſi ſpecies: Sunt enim quædam reptilia, ut lacertæ & formicæ.

Ad tertium dicendum quòd in aliis animalibus & plantis mentionem fecit de genere & ſpecie, ut deſignaret generationem ſimilem ex ſimilibus. In homine autem non fuit neceſſarium ut hoc diceretur; quia quod præmiſſum fuit de aliis, etiam de homine intelligi poteſt. Vel quia animalia & plantæ producuntur ſecundùm genus & ſpeciem ſuam, quaſi longè à ſimilitudine divinâ remota: Homo autem dicitur *formatus ad imaginem & ſimilitudinem Dei*.

Ad quartum dicendum quòd benedictio Dei dat virtutem multiplicandi per generationem: Et ideo quod poſitum eſt in avibus & piſcibus quæ primò occurrunt, non fuit neceſſarium repeti in terrenis animalibus, ſed intelligitur: In hominibus autem iteratur benedictio, quia in eis eſt quædam ſpecialis multiplicationis ratio, propter complendum numerum electorum, & *ne quiſquam diceret in officio gignendi filios ullum eſſe peccatum*: Plantæ verò nullum habent propagandæ prolis affectum, ac ſine ullo ſenſu generant: Unde indignæ judicatæ ſunt benedictionis verbis.

Ad quintum dicendum, quòd cùm generatio unius ſit corruptio alterius; quòd ex corruptione ignobiliorum generentur nobiliora, non repugnat primæ rerum inſtitutioni: Unde animalia quæ generantur ex corruptione rerum inanimatarum, vel plantarum, potuerunt tunc generari: Non autem quæ generantur ex corruptione animalium, tunc potuerunt produci, niſi potentialiter tantùm.

Ad sextum dicendum, quòd Auguſt. dicit in 1. ſuper Gen.* contra Manichæos, quòd *ſi alicujus opificis officinam imperitus intraverit, videt ibi multa inſtrumenta, quorum cauſas ignorat: Et ſi multum eſt inſipiens, ſuperflua putat: Iam verò ſi in fornacem incautus ceciderit, aut ferramento aliquo acuto ſe vulneraverit, noxia exiſtimat ibi eſſe multa: Quorum uſum, quia novit artifex, inſipientiam ejus irridet. Sic in hoc mundo quidam audent multa reprehendere, quorum cauſas non vident: Multa enim etſi domui noſtræ non ſunt neceſſaria, in eis tamen completur univerſitatis integritas.* Homo autem ante peccatum ordinatè fuiſſet uſus rebus mundi. Unde animalia venenoſa ei noxia non fuiſſent. * L. 1. de Gen. cont. Manich. cap. 16. parum à princip. tom. 1.

QUÆSTIO LXXIII.

De iis quæ pertinent ad ſeptimum diem, in tres articulos diviſa.

DEinde conſiderandum eſt de iis quæ pertinent ad ſeptimum diem. 2. diſt. 15. quæſt. 1. art. 1.

Et circa hoc quæruntur tria.

¶ Primò de completione operum.

¶ Secundò, de requie Dei.

¶ Tertiò, de benedictione & ſanctificatione hujus diei.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum completio divinorum operum debeat ſeptimo diei adſcribi. 2. diſt. 15. q. 3. ar. 1.

AD primum ſic proceditur. Videtur quòd completio divinorum operum non debeat ſeptimo diei adſcribi. Omnia enim quæ in hoc ſeculo aguntur, ad divina opera pertinent: Sed conſummatio ſeculi erit in fine mundi, ut habetur Matth. 13. Tempus etiam incarnationis Chriſti eſt cujuſdam completionis tempus, unde dicitur *tempus plenitudinis*, Gal. 4. Et ipſe Chriſtus moriens dixit, *Conſummatum eſt*, ut dicitur Joan. 19. Non ergo completio divinorum operum competit diei ſeptimo.

¶ 2. Præterea, Quicunque complet opus ſuum, aliquid facit. Sed Deus non legitur ſeptimo die aliquid feciſſe, quinimo ab omni opere quieviſſe. Ergo completio operum non competit ſeptimo diei.

¶ 3. Præterea, Non dicitur aliquid eſſe completum cui multa ſuperadduntur, niſi ſint illa ſuperflua: quia *perfectum dicitur, cui nihil deeſt eorum quæ debet habere*. Sed poſt ſeptimum diem multa ſunt facta: & productio multorum individuorum, & etiam quarundam novarum ſpecierum quæ frequenter apparent; præcipuè in animalibus ex putrefactione generatis. Quotidie etiam Deus novas animas creat. Novum etiam fuit incarnationis opus, de quo dicitur Jer. 3. *Novum faciet Dominus ſuper terram*. Nova etiam ſunt miraculoſa opera, de quibus dicitur Eccleſ. 36. *Innova ſigna, & immuta mirabilia*. Innovabuntur etiam omnia in glorificatione ſanctorum: ſecundum illud Apoc. 21. *Et dixit qui ſedebat in throno: Ecce nova facio omnia*. Completio ergo divinorum operum non debet attribui ſeptimo diei.

SED

Digitized by Google

Sed contra eſt, quòd dicitur Geneſ. 2. *Complevit Deus die ſeptimo opus ſuum quod fecerat:*

CONCLUSIO.

Completio divinorum operum, quoad naturalem eorum perfectionem & univerſi totius integritatem, congruè ſeptimo diei adſcribitur.

Respondeo dicendum quòd duplex eſt rei perfectio; prima, & ſecunda: Prima quidem perfectio eſt ſecundùm quòd res in ſuâ ſubſtantiâ eſt perfecta; quæ quidem perfectio eſt forma totius, quæ ex integritate partium conſurgit: Perfectio autem ſecunda eſt finis, qui vel eſt operatio, ſicut finis citharıſtæ eſt citharizare, vel eſt aliquid ad quod per operationem pervenitur; ſicut finis ædificatoris eſt domus, quam ædificando facit. Prima autem perfectio eſt cauſa ſecundæ; quia forma eſt principium operationis: Ultima autem perfectio, quæ eſt finis totius univerſi, eſt perfecta beatitudo Sanctorum, quæ erit in ultima conſummatione ſæculi: Prima autem perfectio, quæ eſt in integritate univerſi, fuit in prima rerum inſtitutione. Et hæc deputatur ſeptimo diei.

* In cor. art. Ad primum ergo, dicendum quòd ſicut dictum eſt,* perfectio prima eſt cauſa ſecundæ: Ad beatitudinem autem conſequendam duo requiruntur; natura, & gratia: Ipſa ergo beatitudinis perfectio erit in fine mundi: ut dictum eſt:* Sed iſta conſummatio præceſſit cauſaliter, quantum ad naturam quidem, in prima rerum inſtitutione; quantum ad gratiam verò, in incarnatione Chriſti; quia *gratia & veritas per Ieſum Chriſtum facta eſt*, ut dicitur Joan. 1. Sic igitur in ſeptima die fuit conſummatio naturæ, in incarnatione Chriſti conſummatio gratiæ, in fine mundi conſummatio gloriæ. * Ibid.

Ad secundum dicendum quòd ſeptimâ die Deus aliquid operatus eſt, non novam creaturam condendo, ſed creaturam adminiſtrando, & ad propriam operationem eam movendo: Quod jam aliqualiter pertinet ad inchoationem quandam ſecundæ perfectionis: Et ideo conſummatio operum ſecundùm noſtram tranſlationem attribuitur diei ſeptimæ: Sed ſecundùm aliam tranſlationem attribuitur ſextæ: Et utrumque poteſt ſtare: Quia conſummatio quæ eſt ſecundùm integritatem partium univerſi, competit ſextæ diei: Conſummatio quæ eſt ſecundùm operationem partium, competit ſeptimæ. Vel poteſt dici quòd in motu continuo, quandiu aliquid poteſt moveri ulteriùs non dicitur motus perfectus ante quietem; quies enim demonſtrat motum conſummatum: Deus autem poterat plures creaturas facere, præter illas quas fecerat ſex diebus: Unde hoc ipſo quòd ceſſavit novas creaturas condere in ſeptima die: dicitur opus ſuum conſummaſſe.

Ad tertium dicendum, quòd nihil poſtmodum à Deo factum eſt totaliter novum, quin aliqualiter in operibus ſex dierum præceſſerit: Quædam enim præextiterunt materialiter; ſicut quòd Deus de coſta Adæ formavit mulierem: Quædam, verò præextiterunt in operibus ſex dierum, non ſolùm materialiter, ſed etiam cauſaliter, ſicut individua, quæ nunc generantur, præceſſerunt in primis individuis ſuarum ſpecierum: Species etiam novæ, ſi quæ apparent, præextiterunt in quibuſdam activis virtutibus: Sicut quòd animalia ex putrefactione generata, producuntur ex virtutibus ſtellarum & elementorum, quam à principio acceperunt; etiam ſi novæ ſpecies talium animalium producantur: Animalia etiam quædam ſecundùm novam ſpeciem aliquando oriuntur ex commixtione animalium diverſorum ſecũdùm ſpeciem; ſicut cùm ex aſino & equa generatur mulus: Et hæc etiam præceſſerunt cauſaliter in operibus ſex dierum: Quædam verò præceſſerunt ſecundùm ſimilitudinem; ſicut animæ quæ nunc creantur. Et ſimiliter incarnationis opus; quia ut dicitur Philip. 2. *Filius Dei eſt in ſimilitudinem hominum factus*: Gloria etiam ſpiritualis ſecundùm ſimilitudinem præceſſit in angelis: Corporalis verò in cælo; præcipuè empyreo: Unde dicitur Eccleſ. 1. *Nihil ſub Sole novum: Iam enim præceſſit in ſeculis quæ fuerunt ante nos.*

ARTICULUS II.

Utrum Deus ſeptima die requievit ab omni opere ſuo.

2. d. 14. q. 3. ar. 1. Ad secundum ſic proceditur. Videtur quòd Deus ſeptima die non requievit ab omni ſuo opere. Dicitur enim Joan. 5. *Pater meus uſque modò operatur, & ego operor.* Non ergo ſeptima die requievit ab omni opere.

¶ 2. Præterea, Requies motui opponitur, vel labori, qui interdum cauſatur ex motu. Sed Deus immobiliter & abſque labore ſua opera produxit. Non ergo dicendum eſt ſeptima die à ſuo opere requieviſſe.

¶ 3. Si dicatur, quòd Deus requievit die ſeptima, quia fecit hominem requieſcere, contrà: Requies contraponitur ejus operationi: Sed quod dicitur, *Deus creavit, vel fecit hoc, vel illud*, non exponitur quod Deus hominem fecit creare, aut facere. Ergo nec convenienter exponi poteſt, ut dicatur Deus requieviſſe, quia fecit hominem requieſcere.

Sed contra eſt, quod dicitur Geneſ. 2. *Requievit Deus die ſeptimo ab omni opere quod patrarat.*

CONCLUSIO.

Requievit Deus die ſeptima ab omni opere, inquantum ceſſavit à novis creaturis condendis. & quia poſt opera in ſeipſo requievit, ſibi ſufficiens, & ſeipſo beatus, ſuúmque deſiderium implens.

Respondeo dicendum, quòd quies propriè opponitur motui, & per conſequens labori qui ex motu conſurgit. Quamvis autem motus propriè acceptus ſit corporum; tamen nomen (Motus) etiam ad ſpiritualia derivatur dupliciter. Uno modo ſecundum quod omnis operatio *motus* dicitur; ſic enim, & divina bonitas quodammodo movetur & procedit in res, ſecundum quòd ſe eis communicat, ut Dionyſ.* dicit 2. cap. de divin. nom. Alio modo deſiderium in aliud tendens quidam *motus* dicitur. Unde & requies dupliciter accipitur: Uno modo pro ceſſatione ab operibus: Alio modo pro impletione deſiderij. Et utroque modo dicitur Deus requieviſſe die ſeptima. Primò quidem, quia die ſeptima ceſſavit novas creaturas condere: Nil enim poſtea fecit, quod non aliquo modo præceſſerit in primis operibus, ut dictum * eſt. (q. 69. art. 1.) Alio modo ſecundum quod rebus conditis ipſe non indigebat, ſed ſeipſo fruendo beatus eſt: unde poſt conditionem omnium operum non dicitur quod in ſuis operibus requievit, quaſi eis ad ſuam beatitudinem indigens: ſed ab eis requievit, utique in ſeipſo, quia ſufficit ſibi, & implet deſiderium ſuum. Et quamvis ab æterno in ſeipſo requieverit; tamen quòd poſt opera condita in ſeipſo requievit, hoc pertinet ad ſeptimum diem. Et hoc eſt ab operibus requieſcere, ut Aug.* dicit ſuper Geneſ. ad lit. (lib. 9. cap. 12. ut jam notato.)

* c. 2. p. 1. & 2. a med. * qu. 69. art. 2. * lib. 4. c. 15.

Ad primum ergo dicendum, quòd Deus uſque modo operatur conſervando & adminiſtrando creaturam conditam, non autem novam creaturam condendo.

Ad secundum dicendum, quòd requies non opponitur labori ſive motui, ſed productioni novarum rerum, & deſiderio in aliud tendendi, ut dictum * eſt.

* In cor. a. 1. Ad tertium dicendum, quòd ſicut Deus in ſolo ſe requieſcit, & ſe fruendo beatus eſt; ita & nos per ſolam Dei fruitionem beati efficimur. Et ſic etiam facit nos à ſuis & noſtris operibus in ſeipſo requieſcere. Eſt ergo conveniens expoſitio, ut dicatur Deus requieviſſe, quia nos requiſcere facit. Sed non eſt hæc ſola ponenda, ſed alia expoſitio eſt principalior & prior.

ARTICULUS III.

Utrum benedictio & ſanctificatio debeatur diei ſeptimæ.

2. d. 15. q. 3. a. 3. Ad tertium ſic proceditur. Videtur quòd benedictio, & ſanctificatio non debeatur diei ſeptimæ. Tempus enim aliquod conſuevit dici *benedictum*, aut *ſanctum* propter aliquod bonum quod in illo tempore evenit, aut propter hoc quod aliquod malum vitatur. Sed Deo nihil accreſcit, aut deperit, ſive operetur, ſive ab operando ceſſet. Non ergo ſpecialis benedictio & ſanctificatio debetur diei ſeptimæ.

¶ 2. Præterea, Benedictio à bonitate dicitur: Sed bonum eſt diffuſivum & communicativum ſui, ſecundum Dionyſ. (ut ſup. qu. 5. art. 3.) Ergo magis debuerunt benedici dies in quibus creaturas produxit, quàm ille dies in quo à producendis creaturis ceſſavit.

¶ 3. Præterea, In ſingulis creaturis quædam benedictio commemorata eſt, dum in ſingulis operibus dictum eſt: *Vidit Deus quod eſſet bonum.* Non oportuit igitur quòd poſt omnium productionem dies ſeptima benediceretur.

Sed contra eſt, quod dicitur Geneſ. 2. *Benedixit Deus diei ſeptimo, & ſanctificavit illum, quia in illo ceſſaverat ab omni opere ſuo.*

CONCLUSIO.

Congruit ut diei ſeptimo benediceret Deus omnibus à ſe conditis creaturis, ut diem illum ſanctificaret.

Respondeo dicendum, quod ſicut ſuprà dictum* eſt, requies Dei in die ſeptimo dupliciter accipitur. Primò quidem quantum ad hoc quod ceſſavit à novis operibus condendis, ita tamen quod creaturam conditam conſervat & adminiſtrat. Alio modo ſecundum quod poſt opera requievit in ipſo. Quantum ergo ad primum competit ſeptimæ diei benedictio, quia ſicut ſuprà dictum eſt *, benedictio ad multiplicationem pertinet: unde dictum eſt creaturis, quas benedixit, *Creſcite & multiplicamini.* Multiplicatio autem rerum fit per adminiſtrationem creaturæ, ſecundum quam ex ſimilibus ſimilia generantur. Quantum verò ad ſecundum competit ſeptimæ diei ſanctificatio. Maximè enim ſanctificatio cujuſlibet attenditur in hoc quod in Deo requieſcit. Unde & res Deo dedicatæ *ſancta* dicuntur.

* ar. praced. * qu. 72. ad 4. argum.

Ad primum ergo dicendum, quòd non propter hoc dies ſeptimus ſanctificatur, quia Deo poſſit aliquid accreſcere, vel decreſcere; ſed quia creaturis aliquid accreſcit per multiplicationem, & quietem in Deo.

Ad secundum dicendum, quod in primis ſex diebus productæ ſunt res in ſuis primis cauſis, ſed poſtea ex illis primis cauſis res multiplicantur & conſervantur, quòd etiam ad bonitatem divinam pertinet. Cujus etiam perfectio in hoc maximè oſtenditur, quod in ipſa ſola, & ipſe requieſcit & nos requieſcere poſſumus, ea fruentes.

Ad tertium dicendum, quòd bonum, quod in ſingulis diebus commemoratur pertinet ad primam naturæ inſtitutionem: benedictio autem diei ſeptimæ pertinet ad naturæ propagationem.

QUÆSTIO LXXIV.

De omnibus ſeptem diebus in communi, in tres articulos diviſa.

Deinde quæritur de omnibus ſeptem diebus in communi. Et quæruntur tria:

¶ Primò, de ſufficientia horum dierum.

¶ Secundò, utrum ſint unus dies, vel plures.

¶ Tertiò, de quibuſdam modis loquendi, quibus Scriptura utitur enarrando opera ſex dierum.

Articulus Primus.

Vtrum ſufficienter iſti dies enumerentur.

Verit. q. 8. art. 16. corp. & pot. q. 4. art. 1. & 2. & 1 Hebr. 4. l. 1. co. 2 & 3. & Iob. 40. l. 2. co. 1. fin.

AD PRIMUM ſic proceditur. videtur quòd non ſufficienter iſti dies enumerentur. Non minus enim diſtinguitur opus creationis ab operibus diſtinctionis & ornatus, quàm hæc duo opera ab invicem. Sed alij dies deputantur diſtinctioni, & alij ornatui. Ergo etiam alij dies debent aſſignari creationi.

¶ 2. Præterea, Aër & ignis ſunt nobiliora elementa, quàm terra & aqua. Sed unus dies deputatur diſtinctioni aquæ, & alius diſtinctioni terræ. Ergo alij dies debent deputari diſtinctioni ignis & aëris.

¶ 3. Præterea, Non minus diſtant volucres, & piſces quam volucres, & terreſtria animalia. Homo etiam plus diſtat ab aliis animalibus, quàm alia quæcumque animalia ab invicem: Sed alius dies deputatur productioni piſcium maris, & alius productioni animalium terræ. Ergo & alius dies debet deputari productioni avium cœli, & alius productioni hominis.

¶ 4. Præterea, videtur, quòd aliqui dies ſuperfluè aſſignentur. Lumen enim ad luminaria ſe habet, ut accidens ad ſubjectum: Simul autem producitur ſubjectum cum proprio accidente: Non ergo alia debuit produci lux, & alia luminaria.

¶ 5. Præterea, Dies iſti deputantur primæ inſtitutioni mundi: Sed in ſeptimo die nihil penitus eſt inſtitutum. Ergo ſeptima dies non debet aliis connumerari.

Concluſio.

Non inſufficienter, aut ſuperfluè ſeptem dies enumerantur: quorum tres diſtinctioni partium mundi, tres ornatui, ſeptimus denique ceſſationi ab opere tribuitur.

RESPONDEO dicendum, quòd ratio diſtinctionis horum dierum ex præmiſſis poteſt eſſe manifeſta *. Oportuit enim primò diſtingui partes mundi: & poſtmodum ſingulas partes ornari per hoc quod quaſi ſuis habitatoribus replentur. Secundum ergo alios ſanctos in creatura corporali tres partes deſignantur. Prima, quæ ſignificatur nomine *cœli*. Media; quæ ſignificatur nomine *aquæ*: Infima; quæ ſignificatur nomine *terræ*. Unde & ſecundum Pythagoricos, perfectio in tribus ponitur, principio, medio, & fine, ut dicitur in 1. de cœlo *. Prima ergo pars diſtinguitur prima die, & ornatur quarta. Media diſtinguitur ſecunda die, & ornatur quinta. Infima diſtinguitur tertia die, & ornatur ſexta. Auguſt. verò convenit quidem cum eis in ultimis tribus diebus, differt autem in tribus primis: quia ſecundum eum in primo die formatur creatura ſpiritualis, in duobus aliis creatura corporalis; ita quod in ſecundo corpora ſuperiora, in tertio corpora inferiora. Et ſic perfectio divinorum operum reſpondet perfectioni ſenarij numeri, qui conſurgit ex ſuis partibus aliquotis conjunctis; quæ quidem partes ſunt *unum, duo, tria*. Una enim dies deputatur formationi creaturæ ſpiritualis, duæ formationi creaturæ corporalis, & tres ornatui.

* qu. 70. & 71. & 72.

* lib. 1. de cælo. text 2. tom. 2.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd ſecundum Auguſt. opus creationis pertinet ad productionem materiæ informis, & naturæ ſpiritualis informis. Quæ quidem duo ſunt extra tempus, ut ipſe dicit in 12. confeſſ. (c. 12. jam ſup.) * Et ideo creatio utriuſque ponitur ante omnem diem. Sed ſecundum alios ſanctos poteſt dici quòd opus diſtinctionis & ornatus attenditur ſecundum aliquam mutationem creaturæ, quæ tempore menſuratur: Opus autem creationis conſiſtit in ſola divina actione in inſtanti rerum ſubſtantiam producens. Et ideo quodlibet opus diſtinctionis & ornatus dicitur factum in *die*, creatio autem dicitur facta in *principio*, quod ſonat aliquid indiviſibile.

* lib. 12. confeſſ. c. 12. & 7. tom. 1.

AD SECUNDUM dicendum, quòd ignis & aër, quia non diſtinguuntur à vulgo, inter partes mundi non ſunt expreſsè nominata à Moyſe: ſed computantur cum medio, ſcilicet aqua, maximè quantum ad inferiorem aëris partem; Quantùm verò ad ſuperiorem, computantur cum cœlo, ut Auguſt. dicit *

* l. 2. ſuper Gen. c. 13. t. 3.

AD TERTIUM dicendum, quòd productio animalium recitatur ſecundum quod ſunt in ornatum partium mundi: Et ideo dies productionis animalium diſtinguuntur, vel uniuntur, ſecundum hanc convenientiam, vel differentiam qua conveniunt, vel differunt in ornando aliquam partem mundi.

AD QUARTUM dicendum, quòd prima die facta eſt natura lucis in aliquo ſubjecto. Sed quarto die dicuntur facta luminaria: non quia eorum ſubſtantia ſit de novo producta, ſed quia ſunt aliquo modo formata quo prius non erant, ut ſuprà dictum eſt *.

* qu. 70. art. 1.

AD QUINTUM dicendum, quòd ſeptimæ diei ſecundum Auguſt. † deputatur aliquid poſt omnia quæ ſex diebus attribuuntur, ſcilicet quòd Deus à ſuis operibus in ſeipſo requieſcit: Et ideo oportuit poſt ſex dies fieri mentionem de ſeptimo. Secundum verò alios poteſt dici, quòd in ſeptimo die mundus habuit quendam novum ſtatum, ut ſcilicet ei nihil adderetur de novo: Et ideo poſt ſex dies ponitur ſeptima, deputata ceſſationi ab opere.

† l. 4. ſuper Gen. c. 15. t. 3.

Articulus II.

Vtrum omnes iſti dies ſint unus dies.

Locis ſupr. art. 1. inductis, & 2. d. 12. q. 1. art. 2. & 3.

AD SECUNDUM ſic proceditur. Videtur quòd omnes iſti dies ſunt unus dies. Dicitur enim Geneſ. 2. *Iſta ſunt generationes cœli & terræ, quando creata ſunt, in die quo fecit Dominus cœlum & terram, & omne virgultum agri, antequam orietur in terra.* Unus ergo eſt dies in quo fecit cœlum & terram, & omne virgultum agri. Sed cœlum & terram fecit in prima die, vel potius ante omnem diem; virgultum autem agri tertia die. Ergo unus eſt primus dies & tertius & pari ratione omnes alij.

¶ 2. Præterea, Ecclеſ. 18. dicitur, *Qui vivit in æternum, creavit omnia ſimul.* Sed hoc non eſſet, ſi dies horum operum eſſent plures, quia plures dies non ſunt ſimul. Ergo non ſunt plures dies, ſed unus tantum.

¶ 3. Præterea, Die ſeptimo ceſſavit Deus à novis operibus condendis. Si ergo ſeptima dies eſt alia ab aliis diebus, ſequitur quod illam diem non fecerit.

¶ 4. Præterea, Totum opus quod uni diei aſcribitur, in inſtanti perfecit, cum in ſingulis operibus dicatur, *Dixit, & factum eſt.* Si igitur ſequens opus in diem alium reſervaſſet, ſequeretur quod in reſidua parte illius diei ceſſaſſet ab opere. Quod eſſet ſuperfluum. Non igitur eſt alius dies ſequentis operis à die operis præcedentis.

SED CONTRA eſt, quod Geneſ. 1. dicitur: *Factum eſt veſpere & mane dies ſecundus, & dies tertius*, & ſic de aliis. *Secundum* autem & *tertium* dici non poteſt ubi eſt unum tantum. Ergo non fuit unus dies tantum.

Concluſio.

Non uno, ſed ſeptem diebus condita fuit omnis creatura.

RESPONDEO dicendum, quòd in hac quæſtione Auguſt. ab aliis expoſitoribus diſſentit. Auguſt. * enim vult. 4. ſuper Geneſ. ad lit. & 11. de civit. † Dei, & ad Oroſium, quod omnes qui dicuntur ſeptem dies, ſunt unus dies, ſeptempliciter rebus repræſentatus. Alij verò expoſitores ſentiunt quod fuerunt ſeptē dies diverſi, & non unus tantum. Hæ autem duæ opiniones, ſi referantur ad expoſitionem literæ Geneſ. magnam diverſitatem habent. Nam ſecundum Auguſt. per *diem* intelligitur cognitio mentis angelicæ, ut ſic *primus dies* ſit cognitio primi divini operis: *ſecundus dies*, cognitio ſecundi operis, & ſic de aliis. Et ſic dicitur unumquodque opus eſſe factum in aliqua die: quia nihil Deus produxit in rerum natura quod non impreſſerit menti angelicæ: quæ quidem multa ſimul poteſt cognoſcere, præcipuè in Verbo, in quo omnis Angelorum cognitio perficitur, & terminatur. Et ſic diſtinguitur dies ſecundum naturalem ordinem rerum cognitarum: non ſecundum ſucceſſionem cognitionis, aut ſecundum ſucceſſionem productionis rerum. Cognitio autem angelica propriè & verè dies nominari poteſt, cum lux quæ eſt cauſa diei, propriè in ſpiritualibus ſecundum Auguſt. * inveniatur. Secundum verò alios, per iſtos dies, & ſucceſſio dierum temporalium oſtenditur, & ſucceſſio productionis rerum. Sed ſi iſtæ duæ opiniones referantur ad modum productionis rerum, non invenitur magna differentia. Et hoc propter duo; in quibus exponendis diverſificatur Auguſt. ab aliis, ut ex ſupra dictis * patet. Primò quidem, quia Aug. per terram & aquam prius creatam, intelligit materiam totaliter informem: Perfectionem autem firmamenti, & congregationem aquarum, & apparitionem aridæ, intelligit impreſſionem formarum in materiam corporalem. Alij verò ſancti per terram & aquam primò creatas, intelligunt ipſa elementa mundi ſub propriis formis exiſtentia: Per ſequentia autem opera, aliquam diſtinctionem in corporibus prius exiſtentibus, ut ſupra dictum * eſt. Secundò autem differunt quantum ad productionem plantarum & animalium, quæ alij ponunt in opere ſex dierum eſſe producta in actu: Auguſt. verò potentialiter tantum. † In hoc ergo, quod Auguſt. ponit opera ſex dierum eſſe ſimul facta, ſequitur idem modus productionis rerum. Nam ſecundum utroſque, in prima rerum productione materia erat ſub formis ſubſtantialibus elementorum, & ſecundum utroſque in prima rerum inſtitutione non fuerunt animalia & plantæ in actu. Sed remanet differentia quantum ad quatuor: quia ſecundum alios ſanctos poſt primam productionem creaturæ fuit aliquod tempus in quo non erat lux: Item in quo non erat firmamentum formatum: Item in quo non erat terra diſcooperta aquis; Et in quo non erant formata cœli luminaria: quod eſt quartum. Quæ non oportet ponere ſecundum expoſitionem Auguſt. Vt igitur neutri ſententiæ præjudicetur, utriuſque rationibus reſpondendum eſt.

* l. 4. ſuper Gen. c. 22. & 24. t. 3.
† lib. 11. de civit. Dei. c. 9. 7. tom. 5. In dial. q. 65. ad Oroſium c. 26. t. 4.

* l. 4. ſuper Gen. c. 28. t. 3.

* qu. 66. art. 1. & 67. art. 1.

* qu. 67. art. 1. & 4. & qu. 69. art. 1.
† Aug. l. 5. ſuper Gen. c. 5. tom. 3.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd in die in quo creavit Deus cœlum & terram, creavit etiam omne virgultum agri non in actu, ſed antequam oriretur ſuper terram, id eſt, potentialiter: quod Auguſt. adſcribit tertiæ diei: alij verò primæ rerum inſtitutioni.

AD SECUNDUM dicendum, quòd Deus creavit omnia ſimul, quantum ad rerum ſubſtantiam quodammodo informem: ſed quantum ad formationem, quæ facta eſt per diſtinctionem & ornatum, non ſimul. Unde ſignanter utitur verbo creationis.

AD TERTIUM dicendum, quòd in die ſeptimo ceſſavit Deus à novis operibus condendis, non autem à propagandis quibuſdam aliis. Ad quam propagationem pertinet, quod poſt primum diem alij ſuccedunt.

AD QUARTUM dicendum, quòd non eſt impotentia Dei quaſi indigentis tempore ad operandum, quod omnia non ſunt ſimul diſtincta & ornata: ſed ut ordo ſervaretur in rerum inſtitutione. Et ideo oportuit, ut diverſis ſtatibus mundi diverſi dies deſervirent. Semper autem per ſequens opus, novus perfectionis ſtatus mundo eſt additus.

AD QUINTUM dicendum, quòd ſecundum Auguſt. * ille ordo dierum referendus eſt ad naturalem ordinem operum, quæ diebus attribuuntur.

* In locis citatis in prin. cor. art.

ARTI

Digitized by Google

ARTICULUS III.

Vtrum Scriptura utatur convenientibus verbis ad exprimendum opera ſex dierum.

2. d. 13. qu. 1. art. 14.

AD TERTIUM ſic proceditur. Videtur quòd Scriptura non utatur convenientibus verbis ad exprimendum opera ſex dierum. Sicut enim lux, & firmamentum, & hujuſmodi opera per Dei Verbum ſunt facta, ita cœlum & terra: quia *omnia per ipſum facta ſunt*, ut dicitur Joan. 1. Ergo in creatione cœli & terræ debuit fieri mentio de verbo Dei, ſicut in aliis operibus.

¶ 2. Præterea, Aqua eſt creata à Deo, quæ tamen creata non commemoratur. Inſufficienter ergo rerum creatio deſcribitur.

¶ 3. Præterea, Sicut dicitur Geneſ. 1. *Vidit Deus cuncta quæ fecerat, & erant valde bona.* In ſingulis ergo operibus debuit dici, *Vidit Deus quod eſſet bonum.* Inconvenienter ergo prætermittitur in opere creationis, & in opere ſecundæ diei.

¶ 4. Præterea, Spiritus Dei eſt Deus: Deo autem non competit ferri, nec ſitum habere. Inconvenienter ergo dicitur quod *Spiritus Dei ferebatur ſuper aquas.*

¶ 5. Præterea, Nullus facit quod jam factum eſt. Inconvenienter ergo poſtquam dictum eſt, *dixit Deus, fiat firmamentum: & factum eſt ita*, ſubditur: *Et fecit Deus firmamentum.* Et ſimiliter in aliis operibus ſuis.

¶ 6. Præterea, *Veſpere & mane* non ſufficienter dividunt diem, cùm ſint plures partes diei. Ergo inconvenienter dicitur, quod *factum eſt veſpere & mane dies ſecundus* vel *tertius.*

¶ 7. Præterea, Secundo & tertio non convenienter correſpondet unum, ſed primum: Debuit ergo dici, *Factum eſt veſpere & mane dies primus*, ubi dicitur *dies unus.*

CONCLUSIO.

Scriptura ſacra convenientibus utitur verbis ad exprimendum opera ſex dierum.

RESPONDEO dicendum ad primum, quòd ſecundum Auguſt. perſona Filij commemoratur, tam in prima rerum creatione, quàm in rerum diſtinctione & ornatu, aliter tamen & aliter. Diſtinctio enim & ornatus pertinet ad rerum formationem. Sicut autem formatio artificiatorum eſt per formam artis quæ eſt in mente artificis, quæ poteſt dici *intelligibile verbum ipſius*: ita formatio totius creaturæ eſt per Verbum Dei. Et ideo in opere diſtinctionis & ornatus fit mentio de Verbo: In creatione autem commemoratur Filius ut principium, cùm dicitur: *In principio creavit Deus*, quia per creationem intelligitur productio informis materiæ. Secundum verò alios qui ponunt primò creata elementa ſub propriis formis, oportet aliter dici. Baſilius enim dicit * (Hom. 3. in Hexam.) quod per hoc quod dicitur, *Dixit Deus*: importatur divinum imperium. Prius autem oportuit produci creaturam quæ obediret, quàm fieri mentionem de divino imperio.

[* Hom. 3. hexaëm. poſt medium.]

AD SECUNDUM dicendum, quòd ſecundùm Auguſt. † per cœlum intelligitur ſpiritualis natura informis, per terram autem materia informis omnium corporum. Et ſic nulla creatura eſt prætermiſſa. Secundum Baſilium * verò ponuntur cœlum & terra tanquam duo extrema, ut ex his intelligantur media: præcipuè, quia omnium mediorum motus, vel eſt ad cœlum, ut levium: vel ad terram, ut gravium. Alij verò dicunt, quod ſub nomine terræ comprehendere ſolet Scriptura omnia quatuor elementa. Unde in Pſ. 148. poſtquam dictum eſt, *Laudate Dominum de terra*, ſubditur, *Ignis, grando, nix, glacies.*

[† lib. 11. de civit. Dei, cap. 33. circa fin. to. 5. * Hom. 1. ſub hexaëmer. poſt med. illius.]

AD TERTIUM dicendum, quod in opere creationis ponitur aliquid correſpondens ei quod dicitur in opere diſtinctionis & ornatus: *Vidit Deus hoc, vel illud eſſe bonum.* Ad cujus evidentiam conſiderandum eſt, quod Spiritus ſanctus amor eſt. Duo autem ſunt, ut Aug.* dicit primo ſuper Geneſ. ad lit. (cap. 8.) propter quæ Deus amat creaturam ſuam, ſcilicet ut ſit, & ut permaneat. Ut ergo eſſet quod permaneret, dicitur quòd *ſpiritus Dei ferebatur ſuper aquas*; ſecundum quòd per aquam materia informis intelligitur, ſicut amor artificis fertur ſuper materiam aliquam, ut ex ea formet opus. Ut autem maneret quod fecerat, dicitur, *Vidit Deus quòd eſſet bonum.* In hoc enim ſignificatur quædam complacentia Dei opificis in re facta; non quod alio modo cognoſceret, aut placeret ei creatura jam facta, quam antequam faceret. Et ſic in utroque opere creationis & formationis, Trinitas perſonarum inſinuatur. In creatione quidem perſona Patris, per *Deum creantem*: perſona Filii per *principium, in quo creavit*: & perſona Spiritus ſancti, per ſpiritum qui ſuper fertur aquis. In formatione verò perſona Patris in Deo dicente: perſona verò Filij, in Verbo quo dicitur: perſona Spiritus ſancti in complacentia, qua vidit Deus eſſe bonum quod factum erat. In opere verò ſecundæ diei non ponitur, *Vidit Deus quod eſſet bonum*, quia opus diſtinctionis aquarum tunc inchoatur, & in tertio die perficitur: unde quod ponitur in tertia die, refertur etiam ad ſecundam: vel quia diſtinctio quæ ponitur ſecunda die, eſt de his quæ non ſunt manifeſta populo, ideo hujuſmodi approbatione Scriptura non utitur. Vel iterum, propter hoc quòd firmamentum ſimpliciter intelligitur aer nubiloſus, qui non eſt de partibus permanentibus in univerſo, ſeu de partibus principalibus mundi. Et has tres rationes Rabbi Moyſes * ponit. Quidam autem aſſignant rationem myſticam ex parte numeri, quia binarius ab unitate recedit. Unde opus ſecundæ diei non approbatur.

[* lib. 1. ſuper Geneſ. c. 8. circa pr. tom. 3.]

[* In lib. perplexorum. † In eod. lib.]

AD QUARTUM dicendum, quòd Rabbi Moyſes † per *ſpiritum Domini* intelligit aerem, vel ventum, ſicut & Plato intellexit, & dicit quòd dicitur *ſpiritus Domini*, ſecundum quod Scriptura conſuevit ubique flatum ventorum Deo attribuere. Sed ſecundum ſanctos, per ſpiritum Domini intelligitur Spiritus ſanctus; qui dicitur *ſuperferri aquæ*, id eſt, materiæ informi ſecundum Auguſt.* ne facienda opera ſua propter indigentiæ neceſſitatem putaretur Deus amare: Indigentiæ enim amor rebus quas diligit ſubjicitur. Commodè autem factum eſt ut prius inſinuaretur aliquid inchoatum, cui ſuperferri diceretur: Non enim ſuperfertur loco, ſed præcellente potentia, ut Auguſt. dicit 1. ſuper Geneſ. ad lit. (cap. 7.) Secundum Baſilium * verò (Hom. 2. in Hexam.) *ſuperferebatur elemento aquæ, id eſt, fovebat & vivificabat naturam aquæ ad ſimilitudinem gallinæ cubantis, vitalem virtutem his quæ foventur, injiciens.* Habet enim aqua præcipuè vitalem virtutem, quia plurima animalia generantur in aqua, & omnium animalium ſemina ſunt humida. Vita etiam ſpiritualis datur per aquam baptiſmi. Unde dicitur Joan. 3. *Niſi quis renatus fuerit ex aqua & Spiritu.*

[* lib. 1. ſuper Geneſ. c. 8. in fine, tom. 3.]

[* Baſil. hom. 2. in hexaëm. à medio illius.]

AD QUINTUM dicendum, quòd ſecundum Auguſt. * per illa tria deſignatur triplex *eſſe* rerum. Primò quidem *eſſe* rerum in Verbo, per hoc quod dixit *fiat*. Secundò, *eſſe* rerum in mente Angelica, per hoc quod dicit, *factum eſt*. Tertiò, *eſſe* rerum in propria natura, per hoc quod dixit, *fecit*. Et quia in prima die deſcribitur formatio Angelorum, non fuit neceſſe ut ibi adderetur, *Fecit*. Secundum alios verò poteſt dici, quod in hoc quod dicit, *dixit Deus, Fiat*; importatur imperium Dei de faciendo: per hoc autem quod dicit, *Factum eſt*, importatur complementum operis. Oportuit autem ut ſubderetur quomodo factum fuit, præcipuè propter illos qui dixerunt omnia viſibilia per Angelos facta: Et ideo ad hoc removendum, ſubditur quòd ipſe Deus fecit. Unde in ſingulis operibus poſtquàm dicitur, *& factum eſt*; aliquis actus Dei ſubditur, vel *fecit*, vel *diſtinxit*, vel *vocavit*: vel aliquid hujuſmodi.

[* lib. 2. ſuper Geneſ. 3. ad lit. c. 8. tom. 3.]

AD SEXTUM dicendum, quod ſecundum Auguſt. * per *veſpere* & *mane* intelligitur veſpertina & matutina cognitio in Angelis, de quibus dictum eſt ſuprà †. Vel ſecundum Baſilium * totum tempus conſuevit denominari à principaliori parte, ſcilicet à die: ſecundum quod dixit Jacob: *Dies peregrinationis meæ*, nulla mentione facta de nocte. *Veſpere* autem & *mane* ponuntur, ut termini diei, cujus *mane* eſt principium, ſed *veſpere* finis. Vel quia per *veſpere* deſignatur principium noctis, per *mane* principium diei: Congruum autem fuit, ut ubi cõmemoratur prima diſtinctio rerum, ſola principia temporum deſignarentur. Præmittitur autem *veſpere*, quia cum à luce dies inceperit, prius occurrit terminus lucis, quod eſt *veſpere*, quàm terminus tenebrarum & noctis, quod eſt *mane*, vel ſecundum Chryſoſt. † ut deſignetur quòd dies naturalis non terminatur in *veſpere*, ſed in mane.

[* lib. 4. ſuper Geneſ. c. 22. & 23. † qu. 58. art. 6. & 7. * Baſil. homil. 2. hexaëm. non multũ remotè à fine.]

[† Hom. 5. in Gen. circ. med. ſed clarius homil. 5. à medio. 5.]

AD SEPTIMUM dicendum, quòd dicitur *unus dies* in prima diei inſtitutione, ad deſignandum quod viginti quatuor horarum ſpatia pertinent ad unum diem: Unde per hoc quod dicitur, *Unus* præfigitur menſura diei naturalis. Vel propter hoc, ut ſignificaret diem conſummari per reditum ſolis ad unum & idem punctum. Vel quia completo ſeptenario dierum, reditur ad primum diem, qui eſt unus cum octavo. Et has tres rationes Baſilius * aſſignat.

[* Baſil. homil. 2. hexaëm. non remotè à fine.]

QUÆSTIO LXXV.

De homine, qui ex ſpirituali & corporali ſubſtantia componitur, & primo de his, quæ pertinent ad eſſentiam animæ, in ſeptem articulos diviſa.

POST conſiderationem creaturæ, ſpiritualis & corporalis; conſiderandum eſt de homine, qui ex ſpirituali & corporali ſubſtantia componitur. Et primò de natura ipſius hominis. Secundò, de ejus productione. Naturam autem hominis conſiderare pertinet ad Theologum ex parte animæ, non autem ex parte corporis, niſi ſecundum habitudinem quam habet corpus ad animam. Et ideo prima conſideratio circa animam verſabitur. Et quia ſecundum Dionyſ. 2. c. Angelicæ hierarch. tria inveniuntur in ſubſtantiis ſpiritualibus, ſcilicet eſſentia, virtus & operatio. Primò conſiderabimus ea quæ pertinent ad eſſentiam animæ. Secundò, ea quæ pertinent ad virtutem ſive potentias ejus. Tertiò, ea quæ pertinent ad operationem ejus.

Circa primum duplex occurrit conſideratio. Quarum prima eſt de ipſa anima ſecundum ſe. Secunda, de unione ejus ad corpus.

Circa primum quæruntur ſeptem.

¶ Primò, utrum anima ſit corpus.
¶ Secundò, utrum anima humana ſit aliquid ſubſiſtens.
¶ Tertiò, utrum animæ brutorum ſint ſubſiſtentes.
¶ Quartò, utrum anima ſit homo: vel magis, homo ſit aliquid compoſitum ex anima & corpore.
¶ Quintò, utrum ſit compoſita ex materia & forma.
¶ Sextò, utrum anima humana ſit incorruptibilis.
¶ Septimò, utrum anima ſit ejuſdem ſpeciei cum Angelo.

ARTICULUS PRIMUS.

Vtrum anima ſit corpus.

[Her. in March. c. 10. Gennad. ad eccl. dog. c. 11. Tertull. lib. de anim. Hilar. Matt. 6. 2. cont. c. 64. & 80. & de anima ar. 19. * lib. 8. Phyſic. à text. 45. uſque ad 53. tom. 2.]

AD PRIMUM ſic proceditur. Videtur quòd anima ſit corpus. Anima enim eſt motor corporis: Non autem eſt movens non motum; tum quia videtur quòd nihil poſſit movere niſi moveatur, quia nihil dat alteri quod non habet, ſicut quod non eſt calidum, non calefacit, tum quia ſi aliquid eſt *movens non motum*, cauſat motum ſempiternum, & eodem modo ſe habentem, ut probatur in 8. Phyſ. * Quod non apparet in motu animalis, qui eſt ab anima. Ergo anima eſt *movens motum*. Sed omne movens motum eſt corpus, ergo anima eſt corpus.

¶ 2. Præterea, Omnis cognitio fit per aliquam ſimilitudinem.

Digitized by Google

Non poteſt autem eſſe ſimilitudo corporis ad rem incorpoream. Si igitur anima non eſſet corpus, non poſſet cognoſcere res corporeas.

¶ 3. Præterea, Moventis ad motum oportet eſſe aliquem contactum. Contactus autem non eſt niſi corporum. Cùm igitur anima moveat corpus, videtur quòd anima ſit corpus.

* lib. 6. de Trin. c. 6 circa medium, tom. 3. SED CONTRA eſt, quod Auguſt. dicit * 6. de Trinit. quod anima ſimpliciter dicitur reſpectu corporis, quia *mole non diffunditur per ſpatium loci.*

CONCLUSIO.

Anima cum ſit primum principium vitæ, in his quæ apud nos vivunt, impoſſibile eſt ipſam eſſe corpus, ſed corporis actum.

RESPONDEO dicendum, quòd ad inquirendum de natura animæ, oportet præſupponere quod anima dicitur eſſe primum principium vitæ, in his quæ apud nos vivunt: Animata enim *viventia* dicimus. res verò inanimatas, *vita carentes*. Vita autem maximè manifeſtatur duplici opere, ſcilicet cognitionis & motus. Horum autem principium antiqui Philoſophi imaginationem tranſcendere non valentes, aliquod corpus ponebant; ſola corpora res eſſe dicentes, & quod non eſt corpus, nihil eſſe. Et ſecundum hoc animam aliquod corpus eſſe dicebant. Hujus autem opinionis falſitas, licèt multipliciter oſtendi poſſit; tamen uno utemur, quo etiam communiùs & certiùs patet animam corpus non eſſe. Manifeſtum eſt enim quòd non quodcumque vitalis operationis principium eſt anima; ſic enim oculus eſſet anima, cùm ſit quoddam principium viſionis: (& idem eſſet dicendum de aliis animæ inſtrumentis:) ſed primum principium vitæ dicimus eſſe animam. Quamvis autem aliquod corpus poſſit eſſe quoddam principium vitæ, ſicut cor eſt principium vitæ in animali: tamen aliquod corpus non poteſt eſſe primum principium vitæ. Manifeſtum eſt enim quod eſſe principium vitæ vel vivens, non convenit corpori ex hoc quod eſt corpus: alioquin omne corpus eſſet vivens, aut principium vitæ: Convenit igitur alicui corpori quod ſit vivens, vel etiam principium vitæ, per hoc quod eſt tale corpus. Quod autem eſt actu tale, habet hoc ab aliquo principio, quod dicitur actus ejus. Anima igitur quæ eſt primum principium vitæ non eſt corpus, ſed corporis actus: ſicut calor qui eſt principium calefactionis, non eſt corpus, ſed quidam corporis actus.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd cùm omne quod movetur ab alio moveatur, (quod non poteſt in infinitum procedere) neceſſe eſt dicere, quòd non omne movens movetur. Cum enim moveri ſit exire de potentia in actum: movens dat id quod habet mobili inquantum facit ipſum eſſe in actu. Sed ſicut oſten-
* Locis citatis in arg. ditur in 8. * Phyſic. (ubi ſupra) eſt quoddam movens penitus immobile, quod nec per ſe, nec per accidens movetur, & tale movens poteſt movere motum ſemper uniformem. Eſt autem aliquid movens, quod non movetur per ſe, ſed movetur per accidens, & propter hoc non movet motum ſemper uniformem: Et tale movens eſt anima. Eſt autem aliud movens, quod per ſe movetur, ſcilicet corpus. Et quia antiqui Naturales nihil eſſe credebant, niſi corpora: poſuerunt quod omne movens movetur, & quod anima per ſe movetur, & eſt corpus.

AD SECUNDUM dicendum, quòd non eſt neceſſarium quòd ſimilitudo rei cognitæ ſit actu in natura cognoſcentis: ſed ſi aliquid ſit quod prius eſt cognoſcens in potentia, & poſtea in actu, oportet quod ſimilitudo cogniti non ſit actu in natura cognoſcentis, ſed in potentia tantum. Sicut color non eſt actu in pupilla, ſed in potentia tantùm. Unde non oportet quod in natura animæ ſit ſimilitudo rerum corporearum in actu, ſed quod ſit in potentia ad hujuſmodi ſimilitudines. Sed quia antiqui Naturales neſciebant diſtinguere inter actum & potentiam: ponebant animam eſſe corpus, ad hoc quòd cognoſceret omnia corpora, & quod eſſet compoſita ex principiis omnium corporum.

AD TERTIUM dicendum, quòd eſt duplex contactus, *quantitatis & virtutis*. Primo modo corpus non tangitur, niſi à corpore. Secundo modo corpus poteſt tangi à re incorporea quæ movet corpus.

ARTICULUS II.

Utrum anima humana ſit aliquid ſubſiſtens.

Pot. q. 63. art. 8. 7. & art. 9. corp. col. 1. & ar. 12. cor. & de anim. ar. 1. & Re. 5. lect. 3. col. 2. AD SECUNDUM ſic proceditur. Videtur quòd anima humana non ſit aliquid ſubſiſtens. Quod enim eſt ſubſiſtens, dicitur hoc aliquid. Anima autem non eſt *hoc aliquid*, ſed compoſitum ex anima & corpore. Ergo anima non eſt aliquid ſubſiſtens.

¶ 2. Præterea, Omne quod eſt ſubſiſtens, poteſt dici operari. Sed anima non dicitur operari. quia ut dicitur in * 1. de anima, *dicere animam ſentire, aut intelligere, ſimile eſt ac ſi aliquis dicat eam texere, vel ædificare*. Ergo anima non eſt aliquid ſubſiſtens.

* lib. 1. de anim. text 64. tom. 2. ¶ 3. Præterea, Si anima eſſet aliquid ſubſiſtens, eſſet aliqua ejus operatio ſine corpore. Sed nulla eſt ejus operatio ſine corpore, nec etiam *intelligere*: quia *non contingit intelligere ſine phantaſmate*: Phantaſma autem non eſt ſine corpore. Ergo anima humana non eſt aliquid ſubſiſtens.

† lib. 10. de Trin. c. 7. parum à med. tom. 3. SED CONTRA eſt, quod Aug. † dicit 10. de Trin. (cap. 7.) *Quiſquis videt mentis naturam & eſſe ſubſtantiam, & non eſſe corpoream: videt eos qui opinantur eam eſſe corpoream, ob hoc errare: quod adjungunt ei ea ſine quibus nullam poſſunt cogitare naturam,* ſcilicet corporum phantaſias. Natura ergo mentis humanæ non ſolum eſt incorporea, ſed etiam eſt ſubſtantia, & aliquid ſubſiſtens.

CONCLUSIO.

Anima humana, cùm ſit omnium corporum cognoſcitiva, eſt incorporea & ſubſiſtens.

RESPONDEO dicendum, quòd neceſſe eſt dicere id quod eſt principium intellectualis operationis, quod dicimus animam hominis, eſſe quoddam principium incorporeum & ſubſiſtens: Manifeſtum eſt enim quod homo per intellectum cognoſcere poteſt naturas omnium corporum. Quod autem poteſt cognoſcere aliqua, oportet ut nihil eorum habeat in ſua natura: quia illud quod ineſſet ei naturaliter, impediret cognitionem aliorum; Sicut videmus quod lingua infirmi, quæ infecta eſt cholerico & amaro humore, non poteſt percipere aliquid dulce, ſed omnia videntur ei amara. Si igitur principium intellectuale haberet in ſe naturam alicujus corporis, non poſſet omnia corpora cognoſcere. Omne autem corpus habet aliquam naturam determinatam. Impoſſibile eſt igitur, quòd principium intellectuale ſit corpus. Et ſimiliter impoſſibile eſt quòd intelligat per organum corporeum: quia etiam natura determinata illius organi corporei, prohiberet cognitionem omnium corporum: Sicut ſi aliquis determinatus color ſit non ſolum in pupilla, ſed etiam in vaſe vitreo, liquor infuſus ejuſdem coloris videtur. Ipſum igitur intellectuale principium, quod dicitur *mens*, vel *intellectus*, habet operationem per ſe, cui non communicat corpus. Nihil autem poteſt per ſe operari, niſi quod per ſe ſubſiſtit, non enim eſt operari, niſi entis in actu. Unde eo modo aliquid operatur quo eſt. Propter quod non dicimus quod calor calefacit, ſed calidum. Relinquitur igitur animam humanam, quæ dicitur *intellectus* vel *mens*, eſſe aliquid incorporeum & ſubſiſtens.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd (*hoc aliquid*) poteſt accipi dupliciter. Uno modo pro quocũque ſubſiſtente. Alio modo pro ſubſiſtente completo in natura alicujus ſpeciei. Primo modo excludit inhærentiam accidentis, & formæ materialis. Secundo modo excludit etiam imperfectionem partis. Unde manus poſſet dici *hoc aliquid* primo modo, ſed non ſecundo modo. Sic igitur cùm anima humana ſit pars ſpeciei humanæ: poteſt dici, hoc aliquid, primo modo, quaſi ſubſiſtens, ſed non ſecundo modo. Sic enim compoſitum ex anima & corpore dicitur hoc aliquid.

AD SECUNDUM dicendum, quòd verba illa Ariſtot. dicit non ſecundum propriam ſententiam, ſed ſecundum opinionem illorum qui dicebant quod *intelligere eſt moveri*, ut patet ex iis quæ ibi præmittit. Vel dicendum, quod per ſe agere convenit per ſe exiſtenti: Sed *per ſe exiſtens* quandoque poteſt dici aliquid, ſi non ſit inhærens, ut accidens, vel ut forma materialis, etiam ſi ſit pars: Sed propriè & per ſe ſubſiſtens dicitur quod neque eſt prædicto modo inhærens, neque eſt pars. Secundum quem modum oculus, aut manus non poſſet dici *per ſe ſubſiſtens*, & per conſequens nec *per ſe operans*. Unde & operationes partium attribuuntur toti per partes: Dicimus enim quod homo videt per oculum, & palpat per manum; aliter quàm calidum calefacit per calorem, quia calor nullo modo calefacit propriè loquendo. Poteſt igitur dici quòd anima intelligit, ſicut oculus videt: ſed magis propriè dicitur, quòd homo intelligat per animam.

AD TERTIUM dicendum, quòd corpus requiritur ad actionem intellectus, non ſicut organum quo talis actio exerceatur, ſed ratione objecti: phantaſma enim comparatur ad intellectum ſicut color ad viſum. Sic autem indigere corpore non removet intellectum eſſe ſubſiſtentem: Alioquin animal non eſſet aliquid ſubſiſtens, cum indigeat exterioribus ſenſibilibus ad ſentiendum.

ARTICULUS III.

Utrum animæ brutorum animalium ſint ſubſiſtentes.

AD TERTIUM ſic proceditur. Videtur quòd animæ brutorum animalium ſint ſubſiſtentes. Homo enim convenit in genere cum aliis animalibus; Sed anima hominis eſt aliquid ſubſiſtens, ut oſtenſum * eſt. Ergo & animæ aliorum animalium ſunt ſubſiſtentes. 2. cont. c. 80. & 82. & lib. 4. cap. 39. * Artic. præced.

¶ 2. Præterea, Similiter ſe habet *ſenſitivum* ad ſenſibilia, ſicut *intellectivum* ad intelligibilia. Sed intellectus intelligit intelligibilia ſine corpore: Ergo & ſenſus apprehendit ſenſibilia ſine corpore. Animæ autem brutorum animalium ſunt ſenſitivæ: Ergo ſunt ſubſiſtentes pari ratione, qua & anima hominis quæ eſt intellectiva.

¶ 3. Præterea, Brutorum animalium anima movet corpus. Corpus autem non movet, ſed movetur. Anima ergo bruti habet aliquam operationem ſine corpore.

SED CONTRA eſt, quòd dicitur in lib. * de Eccleſ. dogmatibus: *Solum hominem credimus habere animam ſubſtantivam: Animalium ergo animæ non ſunt ſubſtantivæ.* * cap. 16. in princ. tom. 3. inter opera Auguſt.

CONCLUSIO.

Cùm animæ brutorum per ſeipſas minimè operentur, ſubſiſtentes non ſunt: Similiter enim unumquodque habet eſſe & operationem.

RESPONDEO dicendum, quod antiqui Philoſophi nullam diſtinctionem ponebant inter ſenſum & intellectum, & utrumque corporeo principio attribuebant, ut dictum † eſt. † qu. 50. art. 1
Plato autem diſtinxit inter intellectum & ſenſum, utrumque tamen attribuit principio incorporeo, ponens quod ſicut intelligere, ita & ſentire convenit animæ ſecundum ſeipſam. Et ex hoc ſequebatur quòd etiam animæ brutorum animalium ſint ſubſiſtentes. Sed Ariſtot. * poſuit, quòd ſolum *intelligere*, inter opera animæ, ſine organo corporeo exercetur: Sentire verò & conſequentes operationes animæ ſenſitivæ, manifeſtè accidunt cum aliqua corporis immutatione: Sicut in * lib. 1. de anim. text 64. & 66. & l. 3. text. 6. & 7. & lib. 2. text. 12. tom. 2.

videndo

Digitized by Google

videndo immutatur pupilla per ſpeciem coloris: Et idem apparet in aliis. Et ſic manifeſtum eſt, quòd anima ſenſitiva non habet aliquam operationem propriam per ſeipſam, ſed omnis operatio ſenſitivæ animæ eſt conjuncti. Ex quo relinquitur, quòd, cùm animæ brutorum animaliũ per ſe non operentur, non ſint ſubſiſtentes. Similiter enim unumquodque habet *eſſe* & operationem.

Ad primum ergo dicendum, quòd homo etſi conveniat in genere cum aliis animalibus, ſpecie tamen differt: Differentia autem ſpeciei attenditur ſecundum differentiã formæ. Nec oportet quòd omnis differentia formæ faciat generis diverſitatem.

Ad secundum dicendum: quòd *ſenſitivum*, quodammodo ſe habet ad ſenſibilia ſicut *intellectivum* ad intelligibilia, in quantũ ſcilicet utrumque eſt in potentia ad ſua objecta. Sed quodamodo diſſimiliter ſe habent, inquantum ſenſitivum patitur à ſenſibili cum corporis immutatione; unde excellentia ſenſibilium corrumpit ſenſum: quod in intellectu non contingit. Nam intellectus intelligẽs maxima intelligibilium, magis poteſt poſtmodum intelligere minora. Si verò in intelligendo fatigetur corpus, hoc eſt per accidens, inquantum intellectus indiget operatione virium ſenſitivarum, per quas ei phantaſmata præparentur.

Ad tertium dicendum, quòd vis motiva eſt duplex. Una quæ imperat motum, ſcilicet appetitiva: Et hujus operatio in anima ſenſitiva non eſt ſine corpore, ſed ira & gaudium, & hujuſmodi paſſiones, ſunt cum aliqua corporis immutatione. Alia vis motiva eſt exequens motum, per quam membra redduntur habilia ad obediendum appetitui: cujus actus non eſt movere, ſed moveri. Unde patet, quòd movere non eſt actus animæ ſenſitivæ ſine corpore.

Articulus IV.

Utrum anima ſit homo.

3. d. 5. q. 3. art. 2. & d. 22. q. 1. art. 1. cor. & 2. con. c. 56. & pot. q. 5. art. 10. cor.

Ad quartum ſic proceditur. Videtur quòd anima ſit homo. Dicitur enim 2. ad Cor. 4. *Licèt is, qui foris eſt, noſter homo corrũpatur, tamen is, qui intus eſt, renovatur de die in diem.* Sed id quod eſt intus in homine, eſt anima. Ergo anima eſt homo interior.

¶ 2. Præterea, Anima humana eſt ſubſtantia quædam. Non autem eſt ſubſtantia univerſalis: Ergo eſt ſubſtantia particularis. Ergo eſt hypoſtaſis, vel perſona: ſed non niſi humana. Ergo anima eſt homo: Nam perſona humana eſt homo.

* lib. 19. de civit. Dei. c. 3. per totum tom. 5.

Sed contra eſt, quòd Aug. * 19. de civit. Dei commendat Varronem, quod hominem *nec animam ſolam, nec ſolum corpus, ſed animam ſimul & corpus eſſe arbitrabatur.*

Conclusio.

Cùm illud tantùm ſit homo quod operatur omnes hominis operationes, anima verò ſola ſine corpore non operetur ſenſitivas: manifeſtum eſt quòd homo non eſt anima tantùm, ſed aliquid compoſitum ex anima & corpore.

Respondeo dicendum, quòd *animam eſſe hominem*, dupliciter poteſt intelligi. Uno modo, quòd homo ſit anima, ſed hic homo non ſit anima, ſed compoſitum ex anima & corpore, putà, Socrates: Quod ideo dico, quia quidam poſuerunt ſolam formam eſſe de ratione ſpeciei, materiam verò eſſe partem individui, & non ſpeciei. Quod quidem non poteſt eſſe verum: Nam ad naturam ſpeciei pertinet id quod ſignificat diffinitio: Diffinitio autem in rebus naturalibus nõ ſignificat formam tantùm, ſed formam & materiam: Unde materia eſt pars ſpeciei in rebus naturalibus: Non quidem materia ſignata, quæ eſt principium individuationis, ſed materia communis: Sicut enim de ratione hujus hominis eſt quòd ſit ex hac anima, & his carnibus, & his oſſibus, ita de ratione hominis eſt quòd ſit ex anima, & carnibus, & oſſibus: Oportet enim de ſubſtantia ſpeciei eſſe quicquid eſt communiter de ſubſtantia omnium individuorum ſub ſpecie contentorum. Alio verò modo poteſt intelligi ſic, quòd etiam hæc anima ſit hic homo. Et hoc quidem ſuſtineri poſſet, ſi poneretur quòd animæ ſenſitivæ operatio eſſet ejus propria ſine corpore, quia omnes operationes quæ attribuuntur homini, convenirent ſoli animæ: Illud autem eſt unaquæque res quod operatur operationes illius rei: Unde illud eſt homo quod operatur operationes hominis: Oſtenſum eſt autem * quòd *ſentire* non eſt operatio animæ tantùm: Cùm igitur ſentire ſit quædam operatio hominis, licèt non propria: manifeſtum eſt quòd homo non eſt anima tantùm, ſed aliquid compoſitum ex anima & corpore. Plato verò ponens *ſentire* eſſe proprium animæ, ponere potuit quòd homo eſſet anima utens corpore.

* Artic. præced.

* lib. 9. Eth. c. 4. ante medium, & cap. 8. à medio. & lib. 10. c. 4. & 7. tom. 5.

Ad primum ergo, dicendum quòd ſecundùm Philoſophum in 9. Ethic. *Illud potiſſimè videtur eſſe unumquódque, quod eſt principale in ipſo:* Sicut quod facit rector civitatis, dicitur civitas facere. Et hoc modo aliquando quod eſt principale in homine, dicitur *homo*; aliquando quidem pars intellectiva, ſecundùm rei veritatem, quæ dicitur *homo interior*: Aliquando verò pars ſenſitiva cum corpore, ſecundùm æſtimationem quorundam, qui ſolùm circa ſenſibilia detinentur: Et hic dicitur *homo exterior*.

Ad secundum dicendum, quòd non quælibet ſubſtantia particularis eſt hypoſtaſis, vel perſona; ſed quæ habet completam rationem ſpeciei: Unde manus vel pes non poteſt dici hypoſtaſis vel perſona: Et ſimiliter nec anima, cùm ſit pars ſpeciei humanæ.

Articulus V.

Utrum anima ſit compoſita ex materia & forma.

1. d. 8. q. 5. art. 2. & 2. diſt. 17. q. 1. art. 2. &

Ad quintum ſic proceditur. Videtur quòd anima ſit compoſita ex materia & forma: Potentia enim contra actum dividitur: Sed omnia quæcunque ſunt in actu, participant primum actum, qui Deus eſt; per cujus participationem omnia ſunt & bona, & entia, & viventia: ut patet per doctrinam Dionyſ. * in lib. de divin. nom. (cap. 5.) Ergo quæcumque ſunt in potentia, participant primam potentiam. Sed prima potentia eſt materia prima. Cùm ergo anima humana ſit quodammodo in potentia (quod apparet ex hoc quod homo quandoque eſt intelligens in potentia) videtur quod anima humana participet materiam primam tanquam partem ſui.

2. cont. c. 49. & quodl. 9. qu. 8. & quodl. 8. q. 2. ar. 1. & de ſpirit. art. 1. & de anim. art. 6. & opuſc. 30. lib. 6.

* cap. 5.

¶ 2. Præterea, In quocumque inveniuntur proprietates materiæ, ibi invenitur materia. Sed in anima inveniuntur proprietates materiæ, quæ ſunt ſubjici & tranſmutari: Subjicitur enim ſcientiæ & virtuti, & mutatur de ignorantia ad ſcientiam, & de vitio ad virtutem. Ergo in anima eſt materia.

¶ 3. Præterea, Illa quæ non habent materiam, non habent cauſam ſui *eſſe*, ut dicitur in 8. Metaph. † Sed anima habet cauſam ſui *eſſe*: quia creatur à Deo. Ergo anima habet materiam.

† lib. 8. text. 16. tom. 3.

¶ 4. Præterea, Quod non habet materiam, ſed eſt forma tantùm, eſt actus purus & infinitus. Hoc autem ſolius Dei eſt. Ergo anima habet materiam.

Sed contra eſt, quòd Aug. * probat in 7. ſuper Geneſ. ad lit. quòd *anima non eſt facta, nec ex materia corporali, nec ex materia ſpirituali.*

* lib. 7. c. 7. 8. & 9. tom. 3.

Conclusio.

Cùm de ratione animæ, prout in communi conſideratur, ſit eſſe formam corporum: prout verò in ſpeciali, inquantum ſcilicet eſt intellectiva, eſſe cognoſcitivam formarum abſolutarum, ſive univerſalium: dici debet animam non eſſe compoſitam ex materia & forma.

Respondeo dicendum, quòd anima non habet materiam. Et hoc poteſt conſiderari dupliciter: Primò quidem ex ratione animæ in communi: eſt enim de ratione animæ, quòd ſit forma alicujus corporis: Aut igitur eſt forma ſecundum ſe totam; aut ſecundum aliquam partem ſui. Si ſecundum ſe totam, impoſſibilè eſt quòd pars ejus ſit materia; ſi dicatur materia aliquod ens in potentia tantum, quia forma inquantum forma, eſt actus: Id autem quod eſt in potentia tantùm, non poteſt eſſe pars actus; cum potentia repugnet actui, utpote contra actum diviſa. Si autem ſit forma ſecundum aliquam partem ſui: illam partem dicemus eſſe animam; & illam *materiam*, cujus primò eſt actus, dicemus eſſe primum animatum. Secundò, ſpecialiter ex ratione humanæ animæ, inquantum eſt intellectiva. Manifeſtum eſt enim quòd *omne quod recipitur in aliquo, recipitur in eo per modum recipientis.* Sic autem cognoſcitur unumquodque, ſicut forma ejus eſt in cognoſcente: Anima autem intellectiva cognoſcit rem aliquam in ſua natura abſoluta, putà lapidem, inquantum eſt lapis abſolutè. Eſt igitur forma lapidis abſolutè ſecundum propriam rationem formalem in anima intellectiva. Anima igitur intellectiva eſt forma abſoluta, non autem aliquid compoſitum ex materia & forma. Si enim anima intellectiva eſſet compoſita ex materia & forma: formæ rerum reciperentur in ea, ut individuales: & ſic non cognoſceret niſi ſingulare, ſicut accidit in potentiis ſenſitivis, quæ recipiunt formas rerum in organo corporali: materia enim eſt principium individuationis formarum. Relinquitur ergo, quòd anima intellectiva, & omnis intellectualis ſubſtantia, cognoſcens formas abſolutè, caret compoſitione formæ & materiæ.

Ad primum ergo dicendum, quòd primus actus eſt univerſale principium omnium actuum, quia eſt infinitum, *virtualiter in ſe omnia præhabens*, ut dicit Dion. (lib. de div. nom. cap. 5.) unde participatur à rebus, non ſicut pars, ſed ſecundum diffuſionem & proceſſionem ipſius. Potentia autem, cùm ſit receptiva actus, oportet quòd actui proportionetur: Actus verò recepti, qui procedunt à primo actu infinito, & ſunt quædam participationes ejus, ſunt diverſi: Unde non poteſt eſſe potentia una, quæ recipiat omnes actus, ſicut eſt unus actus influens omnes actus participatos. Alioquin illa potentia receptiva adæquaret potentiam activam primi actus. Eſt tamen alia potentia receptiva in anima intellectiva à potentia receptiva materiæ primæ, ut patet ex diverſitate receptorum. Nam materia prima recipit formas individuales, intellectus autem recipit formas abſolutas. Unde talis potentia in anima intellectiva exiſtens, non oſtendit quòd anima ſit compoſita ex materia & forma.

Ad secundum dicendum, quod ſubjici & tranſmutari convenit materiæ, ſecundum quod eſt in potentia: Sicut ergo eſt alia potentia intellectus, & alia potentia materiæ primæ, ita eſt alia ratio ſubjiciendi & tranſmutandi; Secundum hoc enim intellectus ſubjicitur ſcientiæ, & tranſmutatur de ignorantia ad ſcientiam, ſecundum quod eſt in potentia ad ſpecies intelligibiles.

Ad tertium dicendum, quòd forma eſt cauſa eſſendi materiæ & agens: Unde agens inquantum reducit materiam in actum formæ, tranſmutando, eſt ei cauſa eſſendi. Si quid autem eſt forma ſubſiſtens, non habet eſſe per aliquod formale principium, nec habet cauſam tranſmutantem de potentia in actum. Unde poſt verba præmiſſa Philoſophus * concludit, quòd *in his quæ ſunt compoſita ex materia & forma, nulla eſt alia cauſa niſi movens ex poteſtate ad actum: Quæcumque verò non habent materiam, omnia ſimpliciter entia ſunt ipſum quid.*

* lib. 8. Metaph. tex. 16. tom. 3.

Ad quartum dicendum, quòd omne participatum comparatur ad participans, ut actus ejus. Quæcumque autem forma creata per ſe ſubſiſtens ponatur, oportet quod participet *eſſe*: quia etiã ipſa vita, vel quicquid ſic diceretur, participat ipſum *eſſe*: ut dicit Dion. 5. c. de div. nom. * *Eſſe* autem participatum finitur ad capacitatem participãtis unde ſolus Deus, qui eſt ipsũ ſuum *eſſe*, eſt actus purus & infinitus. In ſubſtantiis verò intellectualibus

* c. 5. inter princ. & medi.

exerceri per organum corporale, ſicut exercetur viſio. Sed in materia eſt, in quantum ipſa anima, cuius eſt hæc virtus, eſt corporis forma, & terminus generationis humanæ. Sic ergo Philoſophus, dicit in 3. de anima * quòd intellectus eſt ſeparatus, quia non eſt virtus alicuius organi corporalis.

* text. 19. (?) in arg.

Et per hoc patet reſponſio ad SECUNDUM & TERTIUM. Sufficit enim ad hoc quod homo poſſit intelligere omnia per intellectum, & ad hoc quod intellectus intelligat omnia immaterialia & univerſalia, quod virtus intellectiva non eſt corporis actus.

AD QUARTUM dicendum eſt, quòd humana anima non eſt forma in materia corporali immerſa, vel ab ea totaliter comprehenſa, propter ſuam perfectionem. Et ideo nihil prohibet aliquam ejus virtutem non eſſe corporis actum; quamvis anima ſecundum ſuam eſſentiam ſit corporis forma.

AD QUINTUM dicendum, quòd anima illud *eſſe* in quo ſubſiſtit, communicat materiæ corporali, ex qua & anima intellectiva fit unum: ita quod illud *eſſe* quod eſt totius compoſiti, eſt etiam ipſius animæ. Quod non accidit in aliis formis quæ non ſunt ſubſiſtentes. Et propter hoc anima humana remanet in ſuo *eſſe*, destructo corpore, non autem aliæ formæ.

AD SEXTUM dicendum, quòd ſecundum ſe convenit animæ corpori uniri, ſicut ſecundum ſe convenit corpori levi eſſe ſurſum. Et ſicut corpus leve manet quidem leve, cùm à loco proprio fuerit ſeparatum, cum aptitudine tamen & inclinatione ad proprium locum: ita anima humana manet in ſuo *eſſe*, cùm fuerit à corpore ſeparata, habens aptitudinem & inclinationem naturalem ad corporis unionem.

ARTICULUS II.

Utrum intellectivum principium multiplicetur ſecundum multiplicationem corporum.

Infrà qu. 79. art. 5. & 2 di. 17. qu. 2. art. 1. & 2. cont. cap. 73. & 75. & ſ(?) art. 9. & 10. & de anim. art. 3. & opuſc. 8. cap. 85. & 86. & opuſc. 16. per totum.

AD SECUNDUM ſic proceditur. Videtur quòd intellectivum principium non multiplicetur ſecundum multiplicationem corporum, ſed ſit unus intellectus in omnibus hominibus: Nulla enim ſubſtantia immaterialis multiplicatur ſecundum numerum in una ſpecie. Anima autem humana eſt ſubſtantia immaterialis. Non enim eſt compoſita ex materia & forma, ut ſuprà oſtenſum * eſt. (q. 75. a. 5.) Non ergo ſunt multæ in una ſpecie. Sed omnes homines ſunt unius ſpeciei. Eſt ergo unus intellectus omnium hominum.

* qu. 75. art. 5.

¶ 2. Præterea, Remota cauſa removetur effectus. Si ergo ſecundum multiplicationem corporum multiplicarentur animæ humanæ, conſequens videretur quod remotis corporibus multitudo animarum non remaneret, ſed ex omnibus animabus remaneret aliquod unum ſolum. Quod eſt hæreticum. Periret enim differentia præmiorum & pœnarum.

¶ 3. Præterea, Si intellectus meus eſt alius ab intellectu tuo: intellectus meus eſt quoddam individuum, & ſimiliter intellectus tuus: Particularia enim ſunt quæ differunt numero, & conveniunt in una ſpecie. Sed *omne quod recipitur in aliquo, eſt in eo per modum recipientis:* Ergo ſpecies rerum in intellectu meo & tuo reciperentur individualiter. Quod eſt contra rationem intellectus, qui eſt cognoſcitivus univerſalium.

¶ 4. Præterea, Intellectum eſt in intellectu intelligente. Si ergo intellectus meus eſt alius ab intellectu tuo; oportet quod aliud ſit intellectum à me, & aliud ſit intellectum à te: & ita erit individualiter numeratum, & intellectum in potentia tantum, & oportebit abſtrahere intentionem communem ab utroque: quia à quibuſlibet diverſis contingit abſtrahere aliquod commune intelligibile. Quod eſt contra rationem intellectus: quia ſic non videretur diſtingui intellectus à virtute imaginativa. Videtur ergo relinqui quod ſit unus intellectus omnium hominum.

¶ 5. Præterea, Cùm diſcipulus accipit ſcientiam à magiſtro, non poteſt dici quod ſcientia magiſtri generet ſcientiam in diſcipulo: quia ſic etiam ſcientia eſſet forma activa, ſicut calor: quod patet eſſe falſum. Videtur ergo quod eadem numero ſcientia, quæ eſt in magiſtro, communicetur diſcipulo. Quod eſſe non poteſt, niſi ſit unus intellectus utriuſque. Videtur ergo quod ſit unus intellectus diſcipuli & magiſtri, & per conſequens omnium hominum.

* lib. de quantitate animæ c. 32. ad fin. tom. 1.

¶ 6. Præterea, Auguſt.* dicit in lib. de quantitate animæ. *Si plures tantum animas humanas dixerim, ipſe me ridebo.* Sed maximè videtur anima eſſe una quantum ad intellectum: Ergo eſt unus intellectus omnium hominum.

† lib. 2. phyſ. tex. 38. to. 2.

SED CONTRA eſt, quod Philoſophus dicit in ſecundo Phyſicor. tex. 38. † quod *ſicut ſe habent cauſæ univerſales ad univerſalia, ita ſe habent cauſæ particulares ad particularia.* Sed impoſſibile eſt quod una anima ſecundum ſpeciem, ſit diverſorum animalium ſecundum ſpeciem: Ergo impoſſibile eſt quod anima intellectiva una numero ſit diverſorum ſecundum numerum.

CONCLUSIO.

Cùm impoſſibile ſit plurium numero differentium eſſe unam formam, ſicut impoſſibile eſt quod eorum ſit unum eſſe: oportet principium intellectivum multiplicari ſecundum multiplicationem corporum.

RESPONDEO dicendum, quòd intellectum eſſe unum omnium hominum omnino eſt impoſſibile. Et hoc quidem patet, ſi ſecundum Platonis ſententiam homo ſit ipſe intellectus: ſequeretur enim, ſi Socratis & Platonis eſt unus intellectus tantum, quòd Socrates & Plato ſint unus homo, & quod non diſtinguantur ab invicem, niſi per hoc quod eſt extra eſſentiam utriuſque, & erit tunc diſtinctio Socratis & Platonis non alia, quam hominis tunicati & cappati, quod eſt omnino abſurdum. Similiter etiam patet hoc eſſe impoſſibile, ſi ſecundum ſententiam Ariſtotelis * intellectus ponatur pars ſeu potentia animæ quæ eſt hominis forma. Impoſſibile eſt enim plurium numero diverſorum eſſe unam formam, ſicut impoſſibile eſt quod eorū ſit unum eſſe: nam forma eſt eſſendi principium. Similiter etiam patet hoc eſſe impoſſibile, quocumque modo quis ponat unionem intellectus ad hunc & ad illū hominem: Manifeſtum eſt enim, quòd ſi ſit unum principale agens, & duo inſtrumenta, dici poterit unum agens ſimpliciter, ſed plures actiones. Sicut ſi unus homo tangat diverſa duabus manibus, erit unus tangens, ſed duo tactus. Si verò econverſò inſtrumentū ſit unum, & principales agentes diverſi, dicentur quidem plures agentes, ſed una actio. Sicut ſi multi uno fune trahant navem: erunt multi trahentes, ſed unus tractus. Si verò agens principale ſit unum, & inſtrumentum unum, dicetur unum agens & una actio. Sicut cùm faber uno martello percutit, eſt unus percutiens, & una percuſſio. Manifeſtum eſt autem, quod qualitercunque intellectus ſeu uniatur ſeu copuletur huic vel illi homini, intellectus inter cætera quæ ad hominem pertinent, principalitatem habet: Obediunt enim vires ſenſitivæ intellectui, & ei deſerviunt. Si ergo poneretur quòd eſſent plures intellectus, & ſenſus unus duorum hominum, putà ſi duo homines haberent unum oculum, eſſent quidem plures videntes, ſed una viſio. Si verò intellectus eſt unus: quantumcunque diverſificentur alia, quibus omnibus intellectus utitur, quaſi inſtrumentis, nullo modo Socrates & Plato poterunt dici niſi unus intelligens. Et ſi addamus quòd ipſum *intelligere* (quod eſt actio intellectus: non fit per aliquod aliud organum, niſi per ipſum intellectum & ſequitur ulterius quod ſit; agens unum & actio una, id eſt, quod omnes homines ſint unus intelligens, & omnium unum *intelligere*. Dico autem reſpectu ejuſdem intelligibilis. Poſſet autem diverſificari actio intellectualis mea & tua per diverſitatem phantaſmatum: quia ſcilicet aliud eſt phantaſma lapidis in me, & aliud in te. ſi ipſum phantaſma ſecundum quod eſt aliud in me, & aliud in te, eſſet forma intellectus poſſibilis: quia idem agens ſecundum diverſas formas producit diverſas actiones, ſicut, ſecundum diverſas formas rerum, reſpectu ejuſdem oculi ſunt diverſæ viſiones. Sed ipſum phantaſma non eſt forma intellectus poſſibilis, ſed ſpecies intelligibilis, quæ à phantaſmatibus abſtrahitur. In uno autem intellectu, à phantaſmatibus diverſis ejuſdem ſpeciei, non abſtrahitur niſi una ſpecies intelligibilis. Sicut in uno homine apparet, in quo poſſunt eſſe diverſa phantaſmata lapidis; & tamen ab omnibus eis abſtrahitur una ſpecies intelligibilis lapidis, per quam intellectus unius hominis operatione una intelligit naturam lapidis, non obſtante diverſitate phantaſmatum. Si ergo unus intellectus eſſet omnium hominum: diverſitates phantaſmatum, quæ ſunt in hoc, & in illo, non poſſent cauſare diverſitatem intellectualis operationis huius & illius hominis, ut Comm.* fingit in tertio de anima (comm. 5.) Relinquitur ergo quod omnino impoſſibile & inconveniens eſt ponere unum intellectum omnium hominum.

* lib. 3. de anim. texr. 5. Et lib. 1. text. 2. 5(?) & 16. tom. 2.

* lib. 3. text. 5. & 36.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd licet anima intellectiva non habeat materiam ex qua ſit, ſicut nec Angelus: tamen eſt forma materiæ alicuius, quod Angelo non convenit. Et ideo ſecundum diviſionem materiæ ſunt multæ animæ unius ſpeciei: multi autem Angeli unius ſpeciei omnino eſſe non poſſunt.

AD SECUNDUM dicendum, quòd unumquodque hoc modo habet unitatem, quo habet *eſſe*: & per conſequens idem eſt iudicium de multiplicatione rei, & de *eſſe* ipſius. Manifeſtum eſt autem, quod anima intellectualis ſecundum ſuum *eſſe* unitur corpori ut forma, & tamen deſtructo corpore remanet anima intellectualis in ſuo *eſſe*. Et eadem ratione multitudo animarum eſt ſecundum multitudinem corporum. & tamen deſtructis corporibus remanent animæ in ſuo *eſſe* multiplicatæ.

AD TERTIUM dicendum, quòd individuatio intelligentis, aut ſpeciei per quam intelligit, non excludit intelligentiam univerſalium: alioquin cùm intellectus ſeparati ſint quædam ſubſtantiæ ſubſiſtentes, & per conſequens particulares, non poſſent univerſalia intelligere. Sed materialitas cognoſcentis, & ſpeciei per quam cognoſcitur, univerſalis cognitionem impedit. Sicut enim omnis actio eſt ſecundum modum formæ qua agens agit, ut calefactio ſecundum modum caloris, ita cognitio eſt ſecundum modum ſpeciei qua cognoſcens cognoſcit. Manifeſtum eſt autem quod natura communis diſtinguitur & multiplicatur ſecundum principia individuantia, quæ ſunt ex parte materiæ. Si ergo forma per quam fit cognitio, ſit materialis, non abſtracta à conditionibus materiæ, erit ſimilitudo naturæ ſpeciei aut generis, ſecundum quod eſt diſtincta & multiplicata per principia individuantia; Et ita non poterit cognoſci natura rei in ſua cōmunitate. Si verò ſpecies ſit abſtracta à conditionibus materiæ individualis, erit ſimilitudo naturæ, abſque iis quæ ipſam diſtinguunt & multiplicant: Et ita cognoſcetur univerſale. Nec refert, quantum ad hoc, utrum ſit unus intellectus vel plures: quia etiamſi eſſet unus tantum, oporteret ipſum eſſe *aliquem quendam*, & ſpeciem per quam intelligit, eſſe *aliquam quandam*.

AD QUARTUM dicendum, quòd ſive intellectus ſit unus, ſive plures, id quod intelligitur, eſt unum. Id enim quod intelligitur, non eſt in intellectu ſecundum ſe, ſed ſecundum ſuam ſimilitudinem. Lapis enim non eſt in anima: ſed ſpecies lapidis, ut dicitur in 3. de anima (text. 38.) * & tamen lapis eſt id quod intelligitur, non autem ſpecies lapidis, niſi per reflexionem intellectus ſupra ſeipſum: alioquin ſcientiæ non eſſent de rebus, ſed de

* lib. 3. de anim. text. 38. tom. 2.

Digitized by Google

de ſpeciebus intelligibilibus. Contingit autem eidem rei diverſa ſecundum diverſas formas aſſimilari. Et quia cognitio fit ſecundum aſſimilationem cognoſcentis ad rem cognitam: ſequitur quòd idem à diverſis cognoſcentibus cognoſci contingit, ut patet in ſenſu. Nam plures vident eundem colorem, ſecundum diverſas ſimilitudines: Et ſimiliter plures intellectus intelligunt unam rem intellectam. Sed hoc tantum intereſt inter ſenſum & intellectum, ſecundum ſententiam Ariſt.* quia res ſentitur ſecundum illam diſpoſitionem quam extra animam habet in ſua particularitate: natura autem rei quæ intelligitur, eſt quidem extra animam, ſed non habet illum modum eſſendi extra animam, ſecundum quem intelligitur. Intelligitur enim natura communis ſecluſis principiis individuantibus, non autem hunc modum eſſendi habet extra animam. Sed ſecundum ſententiam Platonis res intellecta eo modo eſt extra animam, quo intelligitur. Poſuit enim naturas rerum à materia ſeparatas.

* lib. 3. de anim. text. 38. tom. 2.

Ad quintum dicendum, quòd ſcientia alia eſt in diſcipulo, & alia in magiſtro. Quomodo autem cauſetur, in ſequentibus oſtendetur *.

* qu. 117. art. 1.

Ad sextum dicendum, quòd Aug. intelligit animas non eſſe plures tantum, quin uniantur in una ratione ſpeciei.

Articulus III.

Utrum præter animam intellectivam ſint in homine aliæ animæ per eſſentiam differentes.

2. cont. c. 58. & de ani. a. 11. & quol. 1. qu. 4. art. 1. & quol. 11. art. 5. & opuſc. 3. c. 90. 91. & 92.

Ad tertium ſic proceditur. Videtur quòd præter animam intellectivam ſint in homine aliæ animæ per eſſentiam differentes, ſcilicet ſenſitiva & nutritiva. Corruptibile enim & incorruptibile non ſunt unius ſubſtantiæ: ſed anima intellectiva eſt incorruptibilis, aliæ verò animæ, ſcilicet ſenſitiva & nutritiva, ſunt corruptibiles; ut ex ſuperioribus patet *: Ergo in homine non poteſt eſſe una eſſentia animæ intellectivæ, ſenſitivæ, & nutritivæ.

* qu. 75. art. 6.

¶ 2. Si dicatur, quòd anima ſenſitiva in homine eſt incorruptibilis: contra, Corruptibile & incorruptibile differunt ſecundum genus; ut dicitur in 10. Metaph. (text. 26.) † Sed anima ſenſitiva in equo & leone, & aliis brutis animalibus eſt corruptibilis: Si igitur in homine ſit incorruptibilis, non erit ejuſdem generis anima ſenſitiva in homine & bruto. Animal autem dicitur ex eo quod habet animam ſenſitivam: Neque ergo animal erit unum genus commune hominis & aliorum animalium. Quod eſt inconveniens.

† lib. 10. Metaph. text. 26. tom. 3.

¶ 3. Præterea, Philoſophus dicit in l. de gener.* animalium: quod *embrio prius eſt animal quàm homo.* Sed hoc eſſe non poſſet, ſi eſſet eadem eſſentia animæ ſenſitivæ & intellectivæ. Eſt enim *animal* per animam ſenſitivam, *homo* verò per animam intellectivam. Non ergo in homine eſt una eſſentia animæ ſenſitivæ, & intellectivæ.

* lib. 2. cap. 3. tom. 4.

¶ 4. Præterea, Philoſophus dicit in 8. Metaph. (text. 6.) † quod *genus ſumitur à materia, differentia verò à forma.* Sed *rationale*, quod eſt differentia conſtitutiva hominis, ſumitur ab anima intellectiva, *animal* verò dicitur ex hoc quod habet corpus animatum anima ſenſitiva: Anima ergo intellectiva comparatur ad corpus animatum anima ſenſitiva, ſicut forma ad materiam. Nõ ergo anima intellectiva eſt eadem per eſſentiam cum anima ſenſitiva in homine, ſed præſupponit eam ſicut materiale ſuppoſitum.

† lib. 8. Metaph. text. 6. tom. 3.

Sed contra eſt, quod dicitur in lib. de Eccleſ.* dog. *Neque duas animas eſſe dicimus in homine uno, ſicut Iacobus, & alii Syrorum ſcribunt: unam* animalem, *qua animetur corpus, & immixta ſit ſanguini, & alteram* ſpiritualem, *quæ rationem miniſtret. Sed dicimus unam & eandem eſſe animam in homine, quæ & corpus ſua ſocietate vivificat, & ſemetipſam ſua ratione diſponit.*

* lib. de Eccleſ. dog. cap. 15. in princ. to. 3 inter opera Auguſt.

Concluſio.

Cùm anima non ut motor tantum, ſed ut forma uniatur corpori: impoſſibile eſt in uno homine eſſe plures animas per eſſentiam differentes: ſed una tantum eſt anima intellectiva, quæ vegetativa, & ſenſitiva, & intellectivæ officiis fungitur.

Respondeo dicendum, quòd Plato * poſuit diverſas animas eſſe in corpore uno, etiam ſecundum organa diſtinctas, quibus diverſa opera vitæ attribuebat, dicens, vim nutritivam eſſe in hepate, concupiſcibilem in corde, cognoſcitivam in cerebro. Quam quidem opinionem Ariſtot. † reprobat in lib. de anima, (l. 1. tex. 40. & l. 2. tex. 41.) quantum ad illas animæ partes quæ corporeis organis in ſuis operibus utuntur, ex hoc quod in animalibus quæ deciſa vivunt, in qualibet parte inveniuntur diverſæ operationes animæ, ſicut ſenſus & appetitus. Hoc autem non eſſet, ſi diverſa principia operationum animæ tanquã per eſſentiã diverſæ, diverſis partibus corporis diſtributa eſſent. Sed intellectiva ſub dubio videtur relinquere, utrũ ſit ſeparata ab aliis partibus animæ ſolum ratione, an etiam loco. Opinio autem Platonis ſuſtineri utique poſſet, ſi poneretur quod anima unitur corpori, non ut forma, ſed ut motor, ut poſuit Plato. Nihil enim inconveniens ſequitur ſi idem mobile à diverſis motoribus moveatur, præcipuè ſecundum diverſas partes. Sed ſi ponamus animam corpori uniri ſicut formam, omnino impoſſibile videtur plures animas per eſſentiam differentes in uno corpore eſſe. Quod quidem triplici ratione manifeſtari poteſt. Primò quidem, quia animal non eſſet ſimpliciter unum, cuius eſſent animæ plures: Nihil enim eſt ſimpliciter unum niſi per formam unam, per quam habet res eſſe, ab eodem enim habet res quod ſit ens & quod ſit una: Et ideo ea quæ denominantur à diverſis formis, non ſunt unum ſimpliciter, ſicut homo albus. Si igitur homo ab alia forma haberet quòd ſit vivum, ſcilicet ab anima vegetabili, & ab alia forma, quòd ſit animal, ſcilicet ab anima ſenſibili, & ab alia quòd ſit homo, ſcilicet ab anima rationali: ſequeretur quòd homo non eſſet unum ſimpliciter, ſicut & Ariſt. argumentatur contra Platonem in 3. Metaph. (text. 20.) * quòd ſi alia eſſet idea animalis, & alia bipedis, non eſſet unum ſimpliciter *animal bipes.* Et propter hoc in 1. de anima *, contra ponentes diverſas animas in corpore inquirit quid contineat illas, id eſt, quid faciat ex eis unum: Et non poteſt dici, quod uniantur per corporis unitatem: quia magis anima continet corpus, & facit ipſum eſſe unum, quam econverſò. *Secundò* hoc apparet impoſſibile ex modo prædicationis: Quæ enim ſumuntur à diverſis formis, prædicantur adinvicem, vel per accidens, ſi formæ non ſint adinvicem ordinatæ; puta cùm dicimus quod album eſt dulce: vel ſi formæ ſint ordinatæ adinvicem, erit prædicatio per ſe, in ſecundo modo dicendi per ſe, quia ſubjectum ponitur in diffinitione prædicati, ſicut ſuperficies præambula eſt ad colorem: Si ergo dicamus, quod corpus ſuperficiatum eſt coloratum, erit ſecundus modus prædicationis per ſe. Si ergo alia forma ſit à qua aliquid dicitur *animal*, & à qua aliquid dicitur *homo*, ſequetur quod vel unum horum non poſſit prædicari de altero, niſi per accidens, ſi iſtæ duæ formæ adinvicem ordinem non habent; vel quod ſit ibi prædicatio in ſecundo modo dicendi per ſe, ſi una animarum ſit ad aliã præambula. Utrumque autem horum eſt manifeſtè falſum: quia *animal* per ſe de homine prædicatur, non per accidens: homo autem non ponitur in diffinitione animalis, ſed econverſò. Ergo oportet eandem formam eſſe per quam aliquid eſt *animal*, & per quam aliquid eſt *homo*: Alioquin homo non verè eſſet id quod eſt animal, ut ſic animal per ſe de homine prædicetur. *Tertiò* apparet hoc eſſe impoſſibile, per hoc quod una operatio animæ cùm fuerit intenſa, impedit aliam. Quod nullo modo contingeret, niſi principium actionum eſſet per eſſentiam unum. Sic ergò dicendum, quod eadem numero eſt anima in homine, ſenſitiva & intellectiva & nutritiva. Quomodo autem hoc contingat, de facili conſiderari poteſt, ſi quis differentias ſpecierum & formarum attendat. Inveniuntur enim rerum ſpecies, & formæ differre ab invicem ſecundum *perfectius* & *minus perfectum.* Sicut in rerum ordine animata perfectiora ſunt inanimatis, & animalia plantis, & homines animalibus brutis. Et in ſingulis horum generum ſunt gradus diverſi. Et ideo Ariſt. in 8. Metaph. (text. 10.) * aſſimilat ſpecies rerum numeris, qui differunt ſpecie ſecundum additionem, vel ſubſtractionem unitatis. Et in 2. de anima (text. 30. & 31.) * comparat diverſas animas ſpeciebus figurarum, quarum una continet aliam: ſicut pentagonum continet tetragonum, & excedit. Sic igitur anima intellectiva continet in ſua virtute quicquid habet anima ſenſitiva brutorum, & nutritiva plantarum. Sicut ergo ſuperficies, quæ habet figuram pentagonam, non per aliam figuram eſt tetragona, & per aliam pentagona (quia ſuperflueret figura tetragona, ex quo in pentagona continetur:) ita nec per aliam animam Socrates eſt *homo*, & per aliam *animal*, ſed per unam & eandem.

* Ita refert Ariſt. lib. 1. de ani. text. 90. Et l. 3. text. 41. to. 2.

† lib. 3. text. 4. & ſequentibus tom. 2.

* lib. 3. text. 20. tom. 3.

* lib. 1. de anim. text. 90. tom. 2.

* lib. 8. text. 10. tom. 3.

* lib. 2. de anima text. 30. & 31. tom. 2.

Ad primum ergo dicendum, quòd anima ſenſitiva non habet incorruptibilitatem ex hoc quod eſt ſenſitiva, ſed ex hoc quod eſt intellectiva, ei incorruptibilitas debetur. Quando ergo anima eſt ſenſitiva tantum, corruptibilis eſt: quando verò cum ſenſitivo intellectivum habet, eſt incorruptibilis. Licèt enim ſẽſitivum incorruptionem non det, tamen incorruptionem intellectivo auferre non poteſt.

Ad secundum, dicendum, quòd formæ non collocantur in genere vel in ſpecie, ſed compoſita: Homo autem corruptibilis eſt ſicut & alia animalia. Unde differentia ſecundum corruptibile & incorruptibile, quæ eſt ex parte formarum, non facit hominem ſecundum genus ab aliis animalibus differre.

Ad tertium dicendum, quòd priùs embrio habet animam quæ eſt ſenſitiva tantum. Qua ablata, advenit perfectior anima quæ eſt ſimul ſẽſitiva & intellectiva, ut infrà pleniùs oſtẽdetur *.

* q. 118. art. 2. ad 2.

Ad quartum dicendum, quòd non oportet ſecundum diverſas rationes vel intentiones logicas, quæ conſequuntur modum intelligendi, diverſitatẽ in rebus naturalibus accipere: quia ratio unum & idem ſecundũ diverſos modos apprehendere poteſt. Quia igitur, ut dictum eſt *, anima intellectiva virtute continet id quod ſenſitiva habet, & adhuc amplius, poteſt ſeorſum ratio conſiderare quod pertinet ad virtutẽ ſenſitivæ, quaſi quoddam imperfectum & materiale. Et quia hoc invenit commune homini & aliis animalibus, ex hoc rationem generis format: Id verò in quo anima intellectiva ſenſitivam excedit, accipit quaſi formale & completivum, & ex eo format differentiam hominis.

* In corp. art.

Articulus IV.

Utrum in homine ſit alia forma præter animam intellectivam.

Locis ſuprà ar. 3. citatis.

Ad quartum ſic proceditur. Videtur quòd in homine ſit alia forma præter animam intellectivam. Dicit enim Philoſophus, in 3. de Anima (text. 4. & 5.) *, quod *anima eſt actus corporis Phyſici potentia vitam habentis.* Comparatur igitur anima ad corpus, ſicut forma ad materiam. Sed corpus habet aliquam formam ſubſtantialem, per quam eſt corpus: Ergo ante animam præcedit in corpore aliqua forma ſubſtantialis.

* lib. 2. de anim. tex. 4. & 5. tom. 2.

¶ 2. Præterea, Homo & quodlibet animal eſt movens ſeipſum: Omne autem movens ſeipſum, dividitur in duas partes, quarum una eſt movens, & alia eſt mota; ut probatur * in 8. Phyſ. (text. 30.) Pars autem movens eſt anima: Ergo oportet quod alia pars ſit talis quæ poſſit eſſe mota. Sed materia prima non poteſt moveri, ut dicitur in 5. Phyſic. (text. 4.) * cùm ſit ens ſolum in potentia; quinimo omne quod movetur eſt cor-

* lib. 8. Phyſic. text. 30. tom. 2.

* lib. 5. Phyſic. text. 4. tom. 2.

Digitized by Google

* lib. 5. de Gen. ad lit. cap. 5. vel in actu ſecundum alios ſanctos, vel virtute ſecundum Aug. (ut ſupra)* non quod aqua aut terra habeat in ſe virtutem producendi omnia animalia, ut Avic. poſuit: ſed quia hoc ipſum quod ex materia elementativirtute ſeminis, vel ſtellarum, poſſunt animalia produci, eſt ex virtute primitus elementis data.

Ad secundum dicendum, quòd corpora avium & piſcium poſſunt dupliciter conſiderari. Uno modo ſecundum ſe: Et ſic neceſſe eſt quod in eis magis terreſtre elementum dominetur; quia ad hoc quod fiat contemperatio mixtionis in corpore animalis, neceſſe eſt quod quantitative abundet in eo elementum quod eſt minus activum, ſcilicet terra. Sed ſi conſiderentur ſecundum quod ſunt nata moveri talibus motibus, ſic habent affinitatem quandam cum corporibus in quibus moventur: Et ſic eorum generatio hic deſcribitur.

Ad tertium dicendum, quòd aër, quia inſenſibilis eſt, non per ſeipſum connumeratur, ſed cum aliis; partim quidem cum aqua, quantum ad inferiorem partem, quæ exhalationibus aquæ ingroſſatur; partim etiam cum cœlo quantum ad ſuperiorem partem. Aves autem motum habent in inferiori parte aëris: & ideo ſub firmamento cœli volare dicuntur, etiamſi firmamentum pro nebuloſo aëre accipiatur. Et ideo productio avium aquæ adſcribitur.

Ad quartum dicendum, quòd natura de uno extremo ad aliud tranſit per media. Et ideo inter cœleſtia & aquatica animalia ſunt quædam media quæ communicant cum utriſque, & computantur cum illis cum quibus magis communicant, ſecundum id quod cum eis communicant, non ſecundum id quod communicant cum alio extremo. Tamen ut includantur omnia hujuſmodi quæ habent aliquid ſpeciale inter piſces, poſtquam dixerat, *Producant aquæ reptile animæ viventis*, ſubjungit. *Creavit Deus cete grandia*, &c.

Ad quintum dicendum, quòd productio horum animalium ordinatur ſecundum ordinem corporum quæ eis ornantur, magis quam ſecundum propriam dignitatem. Et tamen in via generationis ab imperfectioribus ad perfectiora pervenitur.

QUÆSTIO LXXII.

De opere ſextæ diei.

Supra q. 70. art. 1. per. DEINDE quæritur de opere ſextæ diei. Et videtur quod inconvenienter deſcribatur. Sicut enim aves & piſces habent viventem animam, ita etiam & animalia terreſtria; Non autem terreſtria animalia ſunt ipſa anima vivens. Ergo inconvenienter dicitur, *Producat terra animam viventem*: ſed debuit dici, *Producat terra quadrupedia animæ viventis.*

¶ 2. Præterea, Genus non debet dividi contra ſpeciem. Sed jumenta & beſtiæ ſub quadrupedibus computantur. Inconvenienter ergo quadrupedia connumerantur jumentis & beſtiis.

¶ 3. Præterea, Sicut alia animalia ſunt in determinato genere & ſpecie, ita & homo: Sed in factione hominis non fit mentio de ſuo genere vel ſpecie: Ergo nec in productione aliorum animalium debuit fieri mentio de genere vel ſpecie, cùm dicitur *in genere ſuo*, vel *ſpecie ſua.*

¶ 4. Præterea. Animalia terreſtria magis ſunt ſimilia homini qui à Deo dicitur benedici, quàm aves & piſces: Cùm igitur aves & piſces dicantur benedici, multò fortiùs hoc dici debuit de aliis animalibus.

¶ 5. Præterea. Quædam animalia generantur ex putrefactione, quæ eſt corruptio quædam: Corruptio autem non convenit primæ inſtitutioni rerum: Non ergo ejuſmodi animalia debuerunt in prima rerum inſtitutione produci.

¶ 6. Præterea. Quædam animalia ſunt venenoſa & homini noxia: Nihil autem debuit eſſe homini nocivum ante peccatum: Ergo hujuſmodi animalia vel omnino fieri à Deo non debuerunt, qui eſt bonorum author, vel non debuerunt fieri ante peccatum.

In contrarium ſufficit authoritas Scripturæ.

Conclusio.

Conveniens fuit ſexta die deſcribi terram produxiſſe animam viventem in genere ſuo, jumenta & reptilia & beſtias terræ ſecundùm ſpecies ſuas; ac eadem die formatum eſſe hominem à Deo; ut hæc dies ornatui terræ deputata, illi reſponderet ad quam pertinuit ipſius terræ diſtinctio.

Respondeo dicendum quòd ſicut in die quinto ornatur medium corpus, & reſpondet ſecundæ diei; ita in ſexto die ornatur ultimum corpus (ſcilicet terra) per productionem animalium terreſtrium: & reſpondet tertiæ diei: Unde utrobique fit mentio de terra: Et hîc etiam ſecundùm Aug. * animalia terreſtria producuntur potentialiter; ſecundùm verò alios Sanctos, in actu.

* lib. 5. ſuper Gen. c. 5. tom. 3.

Ad primum ergo, dicendum quòd ſicut Baſilius dicit† (homil. 8. in Hexameron) diverſus gradus vitæ qui in diverſis viventibus invenitur, ex modo loquendi Scripturæ colligi poteſt: Plantæ enim habent imperfectiſſimam vitam & occultam: Unde in earum productione nulla mentio fit de vita, ſed ſolùm de generatione; quia ſecundùm hanc ſolùm invenitur actus vitæ in eis; nutritiva enim & augmentativa generativæ deſerviunt, ut infrà * dicetur (qu. 78. art. 2.) Inter animalia, perfectiora ſunt (communiter loquendo) terreſtria avibus & piſcibus; non quòd piſces memoriâ careant, ut Baſilius † dicit (homil. 7. in Hexam.) & Auguſt. * improbat (lib. 3. ſuper Gen. ad lit. cap. 8.) ſed propter diſtinctionem membrorum, & perfectionem generationis. Quantum autem ad aliquas ſagacitates, etiam aliqua animalia imperfecta magis vigent; ut apes & formicæ. Et ideo piſces vocat non *animam viventem*, ſed *reptile animæ viventis*; ſed terrena animalia vocat *animam viventem*, propter perfectionem vitæ in eis; ac ſi piſces ſint corpora habentia aliquid animæ, terreſtria verò animalia propter perfectionem vitæ ſint quaſi animæ dominantes corporibus: Perfectiſſimus autem gradus vitæ eſt in homine: Et ideo vitam hominis non dicit produci à terra vel aqua, ſicut cæterorum animalium, ſed à Deo.

† Ex homil. 8. ſui hexã. * qu. 78. ar. 2. † Baſil. hom. 7. in hexam aliquantulum à princip. * lib. 3. de Gen. ad lit. cap. 8.

Ad secundum dicendum, quòd per jumenta vel peccora intelliguntur animalia domeſtica quæ homini ſerviunt qualitercunque: Per beſtias autem intelliguntur animalia ſæva; ut urſi & leones: Per reptilia verò, animalia quæ vel non habent pedes quibus eleventur à terra, ut ſerpentes; vel habent breves, quibus parum elevantur, ut lacertæ & formicæ: Sed quia ſunt quædam animalia quæ ſub nullo horum comprehenduntur, ut cervi & capræ; ut etiam iſta comprehenderentur, addidit *quadrupedia*: Vel quadrupedia præmiſit quaſi genus, & alia ſubjunxit quaſi ſpecies: Sunt enim quædam reptilia, ut lacertæ & formicæ.

Ad tertium dicendum quòd in aliis animalibus & plantis mentionem fecit de genere & ſpecie, ut deſignaret generationem ſimilem ex ſimilibus. In homine autem non fuit neceſſarium ut hoc diceretur; quia quod præmiſſum fuit de aliis, etiam de homine intelligi poteſt. Vel quia animalia & plantæ producuntur ſecundùm genus & ſpeciem ſuam, quaſi longè à ſimilitudine divinâ remota: Homo autem dicitur *formatus ad imaginem & ſimilitudinem Dei.*

Ad quartum dicendum quòd benedictio Dei dat virtutem multiplicandi per generationem: Et ideo quod poſitum eſt in avibus & piſcibus quæ primò occurrunt, non fuit neceſſarium repeti in terrenis animalibus, ſed intelligitur: In hominibus autem iteratur benedictio, quia in eis eſt quædam ſpecialis multiplicationis ratio, propter complendum numerum electorum, & *ne quiſquam diceret in officio gignendi filios ullum eſſe peccatum*: Plantæ verò nullum habent propagandæ prolis affectum, ac ſine ullo ſenſu generant: Unde indignæ judicatæ ſunt benedictionis verbis.

Ad quintum dicendum, quòd cùm generatio unius ſit corruptio alterius; quòd ex corruptione ignobiliorum generentur nobiliora, non repugnat primæ rerum inſtitutioni: Unde animalia quæ generantur ex corruptione rerum inanimatarum, vel plantarum, potuerunt tunc generari: Non autem quæ generantur ex corruptione animalium, tunc potuerunt produci, niſi potentialiter tantùm.

Ad sextum dicendum, quòd Auguſt. dicit in 1. ſuper Gen.* contra Manichæos, quòd *ſi alicujus opificis officinam imperitus intraverit, videt ibi multa inſtrumenta, quorum cauſas ignorat: Et ſi multum eſt inſipiens, ſuperflua putat: Iam verò ſi in fornacem incautus ceciderit, aut ferramento aliquo acuto ſe vulneraverit, noxia exiſtimat ibi eſſe multa: Quorum uſum, quia novit artifex, inſipientiam ejus irridet. Sic in hoc mundo quidam audent multa reprehendere, quorum cauſas non vident: Multa enim etſi domui noſtræ non ſunt neceſſaria, in eis tamen completur univerſitatis integritas.* Homo autem ante peccatum ordinatè fuiſſet uſus rebus mundi. Unde animalia venenoſa ei noxia non fuiſſent.

* L. 1. de Gen. cont. Manich. cap. 16. parum à princip. tom. 1.

QUÆSTIO LXXIII.

De iis quæ pertinent ad ſeptimum diem, in tres articulos diviſa.

DEINDE conſiderandum eſt de iis quæ pertinent ad ſeptimum diem. 2. diſt. 15. quæſt. 1. art. 1.

Et circa hoc quæruntur tria.

¶ Primò de completione operum.

¶ Secundò, de requie Dei.

¶ Tertiò, de benedictione & ſanctificatione hujus diei.

Articulus Primus.

Utrum completio divinorum operum debeat ſeptimo diei adſcribi.

AD PRIMUM ſic proceditur. Videtur quòd completio divinorum operum non debeat ſeptimo diei adſcribi. Omnia enim quæ in hoc ſeculo aguntur, ad divina opera pertinent: Sed conſummatio ſeculi erit in fine mundi, ut habetur Matth. 13. Tempus etiam incarnationis Chriſti eſt cujuſdam completionis tempus, unde dicitur *tempus plenitudinis*, Gal. 4. Et ipſe Chriſtus moriens dixit, *Conſummatum eſt*, ut dicitur Joan. 19. Non ergo completio divinorum operum competit diei ſeptimo. 2. diſt. 15. q. 3. art. 1.

¶ 2. Præterea, Quicunque complet opus ſuum, aliquid facit. Sed Deus non legitur ſeptimo die aliquid feciſſe, quinimo ab omni opere quieviſſe. Ergo completio operum non competit ſeptimo diei.

¶ 3. Præterea, Non dicitur aliquid eſſe completum cui multa ſuperadduntur, niſi ſint illa ſuperflua: quia *perfectum dicitur, cui nihil deeſt eorum quæ debet habere.* Sed poſt ſeptimum diem multa ſunt facta: & productio multorum individuorum, & etiam quarundam novarum ſpecierum quæ frequenter apparent; præcipuè in animalibus ex putrefactione generatis. Quotidie etiam Deus novas animas creat. Novum etiam fuit incarnationis opus, de quo dicitur Jer. 3. *Novum faciet Dominus ſuper terram.* Nova etiam ſunt miraculoſa opera, de quibus dicitur Eccleſ. 36. *Innova ſigna, & immuta mirabilia.* Innovabuntur etiam omnia in glorificatione ſanctorum: ſecundum illud Apoc. 21. *Et dixit qui ſedebat in throno: Ecce nova facio omnia.* Completio ergo divinorum operum non debet attribui ſeptimo diei.

SED

Digitized by Google

Sed contra eſt, quòd dicitur Geneſ. 2. *Complevit Deus die ſeptimo opus ſuum quod fecerat:*

Conclusio.

Completio divinorum operum, quoad naturalem eorum perfectionem & univerſi totius integritatem, congruè ſeptimo diei adſcribitur.

Respondeo dicendum quòd duplex eſt rei perfectio; prima, & ſecunda: Prima quidem perfectio eſt ſecundùm quòd res in ſuâ ſubſtantiâ eſt perfecta; quæ quidem perfectio eſt forma totius, quæ ex integritate partium conſurgit: Perfectio autem ſecunda eſt finis, qui vel eſt operatio, ſicut finis citharistæ eſt citharizare, vel eſt aliquid ad quod per operationem pervenitur; ſicut finis ædificatoris eſt domus, quam ædificando facit. Prima autem perfectio eſt cauſa ſecundæ; quia forma eſt principium operationis: Ultima autem perfectio, quæ eſt finis totius univerſi, eſt perfecta beatitudo Sanctorum, quæ erit in ultima conſummatione ſæculi: Prima autem perfectio, quæ eſt in integritate univerſi, fuit in prima rerum inſtitutione. Et hæc deputatur ſeptimo diei.

* In cor. art.

Ad primum ergo, dicendum quòd ſicut dictum eſt, * perfectio prima eſt cauſa ſecundæ: Ad beatitudinem autem conſequendam duo requiruntur; natura, & gratia: Ipſa ergo beatitudinis perfectio erit in fine mundi: ut dictum eſt: * Sed iſta conſummatio præceſſit cauſaliter, quantum ad naturam quidem, in prima rerum inſtitutione; quantum ad gratiam verò, in incarnatione Chriſti; quia *gratia & veritas per Ieſum Chriſtum facta eſt*, ut dicitur Joan. 1. Sic igitur in ſeptima die fuit conſummatio naturæ, in incarnatione Chriſti conſummatio gratiæ, in fine mundi conſummatio gloriæ.

* Ibid.

Ad secundum dicendum quòd ſeptimâ die Deus aliquid operatus eſt, non novam creaturam condendo, ſed creaturam adminiſtrando, & ad propriam operationem eam movendo: Quod jam aliqualiter pertinet ad inchoationem quandam ſecundæ perfectionis: Et ideo conſummatio operum ſecundùm noſtram tranſlationem attribuitur diei ſeptimæ: Sed ſecundùm aliam tranſlationem attribuitur ſextæ: Et utrumque poteſt ſtare: Quia conſummatio quæ eſt ſecundùm integritatem partium univerſi, competit ſextæ diei: Conſummatio quæ eſt ſecundùm operationem partium, competit ſeptimæ. Vel poteſt dici quòd in motu continuo, quandiu aliquid poteſt moveri ulteriùs non dicitur motus perfectus ante quietem; quies enim demonſtrat motum conſummatum: Deus autem poterat plures creaturas facere, præter illas quas fecerat ſex diebus: Unde hoc ipſo quòd ceſſavit novas creaturas condere in ſeptima die: dicitur opus ſuum conſummaſſe.

Ad tertium dicendum, quòd nihil poſtmodum à Deo factum eſt totaliter novum, quin aliqualiter in operibus ſex dierum præceſſerit: Quædam enim præextiterunt materialiter; ſicut quòd Deus de coſta Adæ formavit mulierem: Quædam, verò præextiterunt in operibus ſex dierum, non ſolùm materialiter, ſed etiam cauſaliter, ſicut individua, quæ nunc generantur, præceſſerunt in primis individuis ſuarum ſpecierum: Species etiam novæ, ſi quæ apparent, præextiterunt in quibuſdam activis virtutibus: Sicut quòd animalia ex putrefactione generata, producuntur ex virtutibus ſtellarum & elementorum, quam à principio acceperunt; etiam ſi novæ ſpecies talium animalium producantur: Animalia etiam quædam ſecundùm novam ſpeciem aliquando oriuntur ex commixtione animalium diverſorum ſecũdùm ſpeciem; ſicut cùm ex aſino & equa generatur mulus: Et hæc etiam præceſſerunt cauſaliter in operibus ſex dierum: Quædam verò præceſſerunt ſecundùm ſimilitudinem; ſicut animæ quæ nunc creantur. Et ſimiliter incarnationis opus; quia ut dicitur Philip. 2. *Filius Dei eſt in ſimilitudinem hominum factus:* Gloria etiam ſpiritualis ſecundùm ſimilitudinem præceſſit in angelis: Corporalis verò in cælo; præcipuè empyreo: Unde dicitur Eccleſ. 1. *Nihil ſub Sole novum: Iam enim præceſſit in ſeculis quæ fuerunt ante nos.*

Articulus II.

Utrum Deus ſeptima die requievit ab omni opere ſuo.

2. d. 14. q. 3. ar. 1.

Ad secundum ſic proceditur. Videtur quòd Deus ſeptima die non requievit ab omni ſuo opere. Dicitur enim Joan. 5. *Pater meus uſque modò operatur, & ego operor.* Non ergo ſeptima die requievit ab omni opere.

¶ 2. Præterea, Requies motui opponitur, vel labori, qui interdum cauſatur ex motu. Sed Deus immobiliter & abſque labore ſua opera produxit. Non ergo dicendum eſt ſeptima die à ſuo opere requieviſſe.

¶ 3. Si dicatur, quòd Deus requievit die ſeptima, quia fecit hominem requieſcere, contrà: Requies contraponitur ejus operationi: Sed quod dicitur, *Deus creavit, vel fecit hoc, vel illud*, non exponitur quod Deus hominem fecit creare, aut facere. Ergo non convenienter exponi poteſt, ut dicatur Deus requieviſſe, quia fecit hominem requieſcere.

Sed contra eſt, quod dicitur Geneſ. 2. *Requievit Deus die ſeptima ab omni opere quod patrarat.*

Conclusio.

Requievit Deus die ſeptima ab omni opere, inquantum ceſſavit à novis creaturis condendis. & quia poſt opera in ſeipſo requievit, ſibi ſufficiens, & ſeipſo beatus, ſuúmque deſiderium implens.

Respondeo dicendum, quòd quies propriè opponitur motui, & per conſequens labori qui ex motu conſurgit. Quamvis autem motus propriè acceptus ſit corporum; tamen nomen (Motus) etiam ad ſpiritualia derivatur dupliciter. Uno modo ſecundùm quod omnis operatio *motus* dicitur; ſic enim, & divina bonitas quodammodo movetur & procedit in res, ſecundum quòd ſe eis communicat, ut Dionyſ. * dicit 2. cap. de divin. nom. Alio modo deſiderium in aliud tendens quidam *motus* dicitur. Unde & requies dupliciter accipitur: Uno modo pro ceſſatione ab operibus: Alio modo pro impletione deſiderii. Et utroque modo dicitur Deus requieviſſe die ſeptima. Primò quidem, quia die ſeptima ceſſavit novas creaturas condere: Nil enim poſtea fecit, quod non aliquo modo præceſſerit in primis operibus, ut dictum * eſt. (q. 69. art. 1.) Alio modo ſecundum quod rebus conditis ipſe non indigebat, ſed ſeipſo fruendo beatus eſt: unde poſt conditionem omnium operum non dicitur quod in ſuis operibus requievit, quaſi eis ad ſuam beatitudinem indigens: ſed ab eis requievit, utique in ſeipſo, quia ſufficit ſibi, & implet deſiderium ſuum. Et quamvis ab æterno in ſeipſo requieverit; tamen quòd poſt opera condita in ſeipſo requievit, hoc pertinet ad ſeptimum diem. Et hoc eſt ab operibus requieſcere, ut Aug. * dicit ſuper Geneſ. ad lit. (lib. 9. cap. 12. ut jam notato.)

* c. 1. p. 1. & 2. a med.

* qu. 69. art. 2.

* lit. 4. c. 15.

Ad primum ergo dicendum, quòd Deus uſque modo operatur conſervando & adminiſtrando creaturam conditam, non autem novam creaturam condendo.

Ad secundum dicendum, quòd requies non opponitur labori ſive motui, ſed productioni novarum rerum, & deſiderio in aliud tendendi, ut dictum * eſt.

* In cor. a. 1.

Ad tertium dicendum, quòd ſicut Deus in ſolo ſe requieſcit, & ſe fruendo beatus eſt; ita & nos per ſolam Dei fruitionem beati efficimur. Et ſic etiam facit nos à ſuis & noſtris operibus in ſeipſo requieſcere. Eſt ergo conveniens expoſitio, ut dicatur Deus requieviſſe, quia nos requieſcere facit. Sed non eſt hæc ſola ponenda, ſed alia expoſitio eſt principalior & prior.

Articulus III.

Utrum benedictio & ſanctificatio debeatur diei ſeptimæ.

2. d. 15. q. 5. a. 3.

Ad tertium ſic proceditur. Videtur quòd benedictio, & ſanctificatio non debeatur diei ſeptimæ. Tempus enim aliquod conſuevit dici *benedictum*, aut *ſanctum* propter aliquod bonum quod in illo tempore evenit, aut propter hoc quod aliquod malum vitatur. Sed Deo nihil accreſcit, aut deperit, ſive operetur, ſive ab operando ceſſet. Non ergo ſpecialis benedictio & ſanctificatio debetur diei ſeptimæ.

¶ 2. Præterea, Benedictio à bonitate dicitur: Sed bonum eſt diffuſivum & communicativum ſui, ſecundum Dionyſ. (ut ſup. qu. 5. art. 3.) Ergo magis debuerunt benedici dies in quibus creaturas produxit, quàm ille dies in quo à producendis creaturis ceſſavit.

¶ 3. Præterea, In ſingulis creaturis quædam benedictio commemorata eſt, dum in ſingulis operibus dictum eſt: *Vidit Deus quod eſſet bonum.* Non oportuit igitur quòd poſt omnium productionem dies ſeptima benediceretur.

Sed contra eſt, quod dicitur Geneſ. 2. *Benedixit Deus diei ſeptimo, & ſanctificavit illum, quia in illo ceſſaverat ab omni opere ſuo.*

Conclusio.

Congruit ut diei ſeptimo benediceret Deus omnibus à ſe conditis creaturis, ut diem illum ſanctificaret.

* art. præced.

Respondeo dicendum, quod ſicut ſuprà dictum * eſt, requies Dei in die ſeptimo dupliciter accipitur. Primò quidem quantum ad hoc quod ceſſavit à novis operibus condendis, ita tamen quod creaturam conditam conſervat & adminiſtrat. Alio modo ſecundum quod poſt opera requievit in ipſo. Quantum ergo ad primum competit ſeptimæ diei benedictio, quia ſicut ſuprà dictum eſt *, benedictio ad multiplicationem pertinet: unde dictum eſt creaturis, quas benedixit, *Creſcite & multiplicamini.* Multiplicatio autem rerum fit per adminiſtrationem creaturæ, ſecundum quam ex ſimilibus ſimilia generantur. Quantum verò ad ſecundum competit ſeptimæ diei ſanctificatio. Maximè enim ſanctificatio cujuſlibet attenditur in hoc quod in Deo requieſcit. Unde & res Deo dedicatæ *ſanctæ* dicuntur.

* qu. 72. ad 4. argum.

Ad primum ergo dicendum, quòd non propter hoc dies ſeptimus ſanctificatur, quia Deo poſſit aliquid accreſcere, vel decreſcere; ſed quia creaturis aliquid accreſcit per multiplicationem, & quietem in Deo.

Ad secundum dicendum, quod in primis ſex diebus productæ ſunt res in ſuis primis cauſis, ſed poſtea ex illis primis cauſis res multiplicantur & conſervantur, quòd etiam ad bonitatem divinam pertinet. Cujus etiam perfectio in hoc maximè oſtenditur, quod in ipſa ſola, & ipſe requieſcit & nos requieſcere poſſumus, ea fruentes.

Ad tertium dicendum, quòd bonum, quod in ſingulis diebus commemoratur pertinet ad primam naturæ inſtitutionem; benedictio autem diei ſeptimæ pertinet ad naturæ propagationem.

QUÆSTIO LXXIV.

De omnibus ſeptem diebus in communi, in tres articulos diviſa.

Deinde quæritur de omnibus ſeptem diebus in communi. Et quæruntur tria:

¶ Primò, de ſufficientia horum dierum.

¶ Secundò, utrum ſint unus dies, vel plures.

¶ Tertiò, de quibuſdam modis loquendi, quibus Scriptura utitur enarrando opera ſex dierum.

Digitized by Google

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum ſufficienter iſti dies enumerentur.

Verit. q. 8. art. 16. corp. & pot. q. 4. art. 1. & 2. et Hebr. 4. l. 1. co. 2. & 1. & Iob. 40. l. 2. co. 1. fin.

AD PRIMUM ſic proceditur. videtur quòd non ſufficienter iſti dies enumerentur. Non minus enim diſtinguitur opus creationis ab operibus diſtinctionis & ornatus, quàm hæc duo opera ab invicem. Sed alij dies deputantur diſtinctioni, & alij ornatui. Ergo etiam alij dies debent aſſignari creationi.

¶ 2. Præterea, Aër & ignis ſunt nobiliora elementa, quàm terra & aqua. Sed unus dies deputatur diſtinctioni aquæ, & alius diſtinctioni terræ. Ergo alij dies debent deputari diſtinctioni ignis & aëris.

¶ 3. Præterea, Non minus diſtant volucres, & piſces quam volucres, & terreſtria animalia. Homo etiam plus diſtat ab aliis animalibus, quàm alia quæcumque animalia ab invicem: Sed alius dies deputatur productioni piſcium maris, & alius productioni animalium terræ. Ergo & alius dies debet deputari productioni avium cœli, & alius productioni hominis.

¶ 4. Præterea, videtur, quòd aliqui dies ſuperfluè aſſignentur. Lumen enim ad luminaria ſe habet, ut accidens ad ſubjectum: Simul autem producitur ſubjectum cum proprio accidente: Non ergo alia debuit produci lux, & alia luminaria.

¶ 5. Præterea, Dies iſti deputantur primæ inſtitutioni mundi: Sed in ſeptimo die nihil penitus eſt inſtitutum. Ergo ſeptima dies non debet aliis connumerari.

CONCLUSIO.

Non inſufficienter, aut ſuperfluè ſeptem dies enumerantur: quorum tres diſtinctioni partium mundi, tres ornatui, ſeptimus denique ceſſationi ab opere tribuitur.

* qu. 70. & 71. & 72.

RESPONDEO dicendum, quòd ratio diſtinctionis horum dierum ex præmiſſis poteſt eſſe manifeſta *. Oportuit enim primò diſtingui partes mundi: & poſtmodum ſingulas partes ornari per hoc quod quaſi ſuis habitatoribus replentur. Secundum ergo alios ſanctos in creatura corporali tres partes deſignantur. Prima, quæ ſignificatur nomine *cœli*. Media; quæ ſignificatur nomine *aqua*: Infima; quæ ſignificatur nomine *terra*. Unde & ſecundum Pythagoricos, perfectio in tribus ponitur, principio, medio, & fine, ut dicitur in 1. de cœlo *. Prima ergo pars diſtinguitur prima die, & ornatur quarta. Media diſtinguitur ſecunda die, & ornatur quinta. Infima diſtinguitur tertia die, & ornatur ſexta. Auguſt. verò convenit quidem cum eis in ultimis tribus diebus, differt autem in tribus primis: quia ſecundum eum in primo die formatur creatura ſpiritualis, in duobus aliis creatura corporalis; ita quod in ſecundo corpora ſuperiora, in tertio corpora inferiora. Et ſic perfectio divinorum operum reſpondet perfectioni ſenarij numeri, qui conſurgit ex ſuis partibus aliquotis conjunctis; quæ quidem partes ſunt *unum, duo, tria*. Una enim dies deputatur formationi creaturæ ſpiritualis, duæ formationi creaturæ corporalis, & tres ornatui.

* lib. 1. de cœlo, text 2. tom. 2.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd ſecundum Auguſt. opus creationis pertinet ad productionem materiæ informis, & naturæ ſpiritualis informis. Quæ quidem duo ſunt extra tempus, ut ipſe dicit in 12. confeſſ. [c. 12. jam ſup.] * Et ideo creatio utriuſque ponitur ante omnem diem. Sed ſecundum alios ſanctos poteſt dici quòd opus diſtinctionis & ornatus attenditur ſecundum aliquam mutationem creaturæ, quæ tempore menſuratur: Opus autem creationis conſiſtit in ſola divina actione in inſtanti rerum ſubſtantiam producens. Et ideo quodlibet opus diſtinctionis & ornatus dicitur factum in *die*, creatio autem dicitur facta in *principio*, quod ſonat aliquid indiviſibile.

* lib. 12. confeſſ. c. 12. & 7. tom. 1.

AD SECUNDUM dicendum, quòd ignis & aër, quia non diſtinguuntur à vulgo, inter partes mundi non ſunt expreſsè nominata à Moyſe: ſed computantur cum medio, ſcilicet aqua, maximè quantum ad inferiorem aëris partem; Quantùm verò ad ſuperiorem, computantur cum cœlo, ut Auguſt. dicit *

* l. 2. ſuper Gen. c. 13. t. 3.

AD TERTIUM dicendum, quòd productio animalium recitatur ſecundum quod ſunt in ornatum partium mundi: Et ideo dies productionis animalium diſtinguuntur, vel uniuntur, ſecundum hanc convenientiam, vel differentiam qua conveniunt, vel differunt in ornando aliquam partem mundi.

AD QUARTUM dicendum, quòd prima die facta eſt natura lucis in aliquo ſubjecto. Sed quarto die dicuntur facta luminaria: non quia eorum ſubſtantia ſit de novo producta, ſed quia ſunt aliquo modo formata quo prius non erant, ut ſuprà dictum eſt *.

* qu. 70. art. 1.

† l. 4. ſuper Gen. c. 15. t. 3.

AD QUINTUM dicendum, quòd ſeptimæ diei ſecundum Auguſt. † deputatur aliquid poſt omnia quæ ſex diebus attribuuntur, ſcilicet quòd Deus à ſuis operibus in ſeipſo requieſcit: Et ideo oportuit poſt ſex dies fieri mentionem de ſeptimo. Secundum verò alios poteſt dici, quòd in ſeptimo die mundus habuit quendam novum ſtatum, ut ſcilicet ei nihil adderetur de novo: Et ideo poſt ſex dies ponitur ſeptima, deputata ceſſationi ab opere.

ARTICULUS II.

Utrum omnes iſti dies ſint unus dies.

Locis ſupr. art. 1. induct. & 2. d. 12. q. 1. art. 2. & 3.

AD SECUNDUM ſic proceditur. Videtur quòd omnes iſti dies ſunt unus dies. Dicitur enim Geneſ. 2. *Iſta ſunt generationes cœli & terræ, quando creata ſunt, in die quo fecit Dominus cœlum & terram, & omne virgultum agri, antequam oriretur in terra.* Unus ergo eſt dies in quo fecit cœlum & terram, & omne virgultum agri. Sed cœlum & terram fecit in prima die, vel potius ante omnem diem; virgultum autem agri tertia die. Ergo unus eſt primus dies & tertius & pari ratione omnes alij.

¶ 2. Præterea, Eccleſ. 18. dicitur, *Qui vivit in æternum, creavit omnia ſimul.* Sed hoc non eſſet, ſi dies horum operum eſſent plures, quia plures dies non ſunt ſimul. Ergo non ſunt plures dies, ſed unus tantum.

¶ 3. Præterea, Die ſeptimo ceſſavit Deus à novis operibus condendis. Si ergo ſeptima dies eſt alia ab aliis diebus, ſequitur quod illam diem non fecerit.

¶ 4. Præterea, Totum opus quod uni diei aſcribitur, in inſtanti perfecit, cum in ſingulis operibus dicatur, *Dixit. & factum eſt.* Si igitur ſequens opus in diem alium reſervaſſet, ſequeretur quod in reſidua parte illius diei ceſſaſſet ab opere. Quod eſſet ſuperfluum. Non igitur eſt alius dies ſequentis operis à die operis præcedentis.

SED CONTRA eſt, quod Geneſ. 1. dicitur: *Factum eſt veſpere & mane dies ſecundus, & dies tertius*, & ſic de aliis. *Secundum* autem & *tertium* dici non poteſt ubi eſt unum tantum. Ergo non fuit unus dies tantum.

CONCLUSIO.

Non uno, ſed ſeptem diebus condita fuit omnis creatura.

* l. 4. ſuper Gen. c. 22. & 24. t. 3.

† l. b. 11. de civit. Dei. c. 9. 7. tom. 5. In dial. q. 65. ad Oroſium c. 26. t. 4.

RESPONDEO dicendum, quòd in hac quæſtione Auguſt. ab aliis expoſitoribus diſſentit. Auguſt. * enim vult. 4. ſuper Geneſ. ad lit. & 11. de civit. † Dei, & ad Oroſium, quod omnes qui dicuntur ſeptem dies, ſunt unus dies, ſeptempliciter rebus repræſentatus. Alij verò expoſitores ſentiunt quod fuerunt ſeptẽ dies diverſi, & non unus tantum. Hæ autem duæ opiniones, ſi referantur ad expoſitionem literæ Geneſ. magnam diverſitatem habent. Nam ſecundum Auguſt. per *diem* intelligitur cognitio mentis angelicæ, ut ſic *primus dies* ſit cognitio primi divini operis: *ſecundus dies*, cognitio ſecundi operis, & ſic de aliis. Et ſic dicitur unumquodque opus eſſe factum in aliqua die: quia nihil Deus produxit in rerum natura quod non impreſſerit menti angelicæ: quæ quidem multa ſimul poteſt cognoſcere, præcipuè in Verbo, in quo omnis Angelorum cognitio perficitur, & terminatur. Et ſic diſtinguitur dies ſecundum naturalem ordinem rerum cognitarum: non ſecundum ſucceſſionem cognitionis, aut ſecundum ſucceſſionem productionis rerum. Cognitio autem angelica propriè & verè dies nominari poteſt, cum lux quæ eſt cauſa diei, propriè in ſpiritualibus ſecundum Auguſt. * inveniatur. Secundum verò alios, per iſtos dies, & ſucceſſio dierum temporalium oſtenditur, & ſucceſſio productionis rerum. Sed ſi iſtæ duæ opiniones referantur ad modum productionis rerum, non invenitur magna differentia. Et hoc propter duo; in quibus exponendis diverſificatur Auguſt. ab aliis, ut ex ſupra dictis * patet. Primò quidem, quia Aug. per terram & aquam prius creatam, intelligit materiam totaliter informem: Perfectionem autem firmamenti, & congregationem aquarum, & apparitionem aridæ, intelligit impreſſionem formarum in materiam corporalem. Alij verò ſancti per terram & aquam primò creatas, intelligunt ipſa elementa mundi ſub propriis formis exiſtentia: Per ſequentia autem opera, aliquam diſtinctionem in corporibus prius exiſtentibus, ut ſupra dictum * eſt. Secundò autem differunt quantum ad productionem plantarum & animalium, quæ alij ponunt in opere ſex dierum eſſe producta in actu: Auguſt. verò potentialiter tantum. † In hoc ergo, quod Auguſt. ponit opera ſex dierum eſſe ſimul facta, ſequitur idem modus productionis rerum. Nam ſecundum utroſque, in prima rerum productione materia erat ſub formis ſubſtantialibus elementorum, & ſecundum utroſque in prima rerum inſtitutione non fuerunt animalia & plantæ in actu. Sed remanet differentia quantum ad quatuor: quia ſecundum alios ſanctos poſt primam productionem creaturæ fuit aliquod tempus in quo non erat lux: Item in quo non erat firmamentum formatum: Item in quo non erat terra diſcooperta aquis; Et in quo non erant formata cœli luminaria: quod eſt quartum. Quæ non oportet ponere ſecundum expoſitionem Auguſt. Ut igitur neutri ſententiæ præjudicetur, utriuſque rationibus reſpondendum eſt.

* l. 4. ſuper Gen. c. 28. t. 3.

* qu. 66. art. 1. & 67. art. 1.

* qu. 67. art. 1. & 4. & qu. 69. art. 1.

† Aug. l. 5. ſuper Gen. c. 5. tom. 3.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd in die in quo creavit Deus cœlum & terram, creavit etiam omne virgultum agri non in actu, ſed antequam oriretur ſuper terram, id eſt, potentialiter: quod Auguſt. adſcribit tertiæ diei: alij verò primæ rerum inſtitutioni.

AD SECUNDUM dicendum, quòd Deus creavit omnia ſimul, quantum ad rerum ſubſtantiam quodammodo informem: ſed quantum ad formationem, quæ facta eſt per diſtinctionem & ornatum, non ſimul. Unde ſignanter utitur verbo creationis.

AD TERTIUM dicendum, quòd in die ſeptimo ceſſavit Deus à novis operibus condendis, non autem à propagandis quibuſdam aliis. Ad quam propagationem pertinet, quod poſt primum diem alij ſuccedunt.

AD QUARTUM dicendum, quòd non eſt impotentia Dei quaſi indigentis tempore ad operandum, quod omnia non ſunt ſimul diſtincta & ornata: ſed ut ordo ſervaretur in rerum inſtitutione. Et ideo oportuit, ut diverſis ſtatibus mundi diverſi dies deſervirent. Semper autem per ſequens opus, novus perfectionis ſtatus mundo eſt additus.

AD QUINTUM dicendum, quòd ſecundum Auguſt. * ille ordo dierum referendus eſt ad naturalem ordinem operum, quæ diebus attribuuntur.

* In locis citatis in prin. cor. art.

ARTI

Digitized by Google

ARTICULUS III.

Vtrum Scriptura utatur convenientibus verbis ad exprimendum opera ſex dierum.

2. d. 13. qu. 1. art. 14.

AD TERTIUM ſic proceditur. Videtur quòd Scriptura non utatur convenientibus verbis ad exprimendum opera ſex dierum. Sicut enim lux, & firmamentum, & hujuſmodi opera per Dei Verbum ſunt facta, ita cœlum & terra: quia *omnia per ipſum facta ſunt*, ut dicitur Joan. 1. Ergo in creatione cœli & terræ debuit fieri mentio de verbo Dei, ſicut in aliis operibus.

¶ 2. Præterea, Aqua eſt creata à Deo, quæ tamen creata non commemoratur. Inſufficienter ergo rerum creatio deſcribitur.

¶ 3. Præterea, Sicut dicitur Geneſ. 1. *Vidit Deus cuncta quæ fecerat, & erant valde bona.* In ſingulis ergo operibus debuit dici, *Vidit Deus quod eſſet bonum.* Inconvenienter ergo prætermittitur in opere creationis, & in opere ſecundæ diei.

¶ 4. Præterea, Spiritus Dei eſt Deus: Deo autem non competit ferri, nec ſitum habere. Inconvenienter ergo dicitur quod *Spiritus Dei ferebatur ſuper aquas.*

¶ 5. Præterea, Nullus facit quod jam factum eſt. Inconvenienter ergo poſtquam dictum eſt, *dixit, Deus, fiat firmamentum: & factum eſt ita*, ſubditur: Et *fecit Deus firmamentum.* Et ſimiliter in aliis operibus ſuis.

¶ 6. Præterea. *Veſpere* & *mane* non ſufficienter dividunt diem, cùm ſint plures partes diei. Ergo inconvenienter dicitur, quod *factum eſt veſpere & mane dies ſecundus* vel *tertius.*

¶ 7. Præterea, Secundo & tertio non convenienter correſpondet unum, ſed primum: Debuit ergo dici, *Factum eſt veſpere & mane dies primus*, ubi dicitur *dies unus.*

CONCLUSIO.

Scriptura ſacra convenientibus utitur verbis ad exprimendum opera ſex dierum.

RESPONDEO dicendum ad primum, quòd ſecundum Auguſt. perſona Filii commemoratur, tam in prima rerum creatione, quàm in rerum diſtinctione & ornatu, aliter tamen & aliter. Diſtinctio enim & ornatus pertinet ad rerum formationem. Sicut autem formatio artificiatorum eſt per formam artis quæ eſt in mente artificis, quæ poteſt dici *intelligibile verbum ipſius*: ita formatio totius creaturæ eſt per Verbum Dei. Et ideo in opere diſtinctionis & ornatus fit mentio de Verbo: In creatione autem commemoratur Filius ut principium, cùm dicitur: *In principio creavit Deus*, quia per creationem intelligitur productio informis materiæ. Secundum verò alios qui ponunt primò creata elementa ſub propriis formis, oportet aliter dici. Baſilius enim dicit * (Hom. 3. in Hexam.) quod per hoc quod dicitur, *Dixit Deus*: importatur divinum imperium. Prius autem oportuit produci creaturam quæ obediret, quàm fieri mentionem de divino imperio.

** Hom. 3. hexaëm. poſt medium.*

AD SECUNDUM dicendum, quòd ſecundùm Auguſt. † per cœlum intelligitur ſpiritualis natura informis, per terram autem materia informis omnium corporum. Et ſic nulla creatura eſt prætermiſſa. Secundum Baſilium * verò ponuntur cœlum & terra tanquam duo extrema, ut ex his intelligantur media: præcipuè, quia omnium mediorum motus, vel eſt ad cœlum, ut levium: vel ad terram, ut gravium. Alii verò dicunt, quod ſub nomine terræ comprehendere ſolet Scriptura omnia quatuor elementa. Unde in Pſ. 148. poſtquam dictum eſt, *Laudate Dominum de terra*, ſubditur, *Ignis, grando, nix, glacies.*

† lib. 11. de civit. Dei, cap. 33. circa fin. to. 5.
** Hom. 1. ſub hexaëmer. poſt med. illius.*

AD TERTIUM dicendum, quòd in opere creationis ponitur aliquid correſpondens ei quod dicitur in opere diſtinctionis & ornatus: *Vidit Deus hoc, vel illud eſſe bonum.* Ad cujus evidentiam conſiderandum eſt, quod Spiritus ſanctus amor eſt. Duo autem ſunt, ut Aug. * dicit primo ſuper Geneſ. ad lit. (cap. 8.) propter quæ Deus amat creaturam ſuam, ſcilicet ut ſit, & ut permaneat. Vt ergo eſſet quod permaneret, dicitur quòd *ſpiritus Dei ferebatur ſuper aquas*; ſecundum quòd per aquam materia informis intelligitur, ſicut amor artificis fertur ſuper materiam aliquam, ut ex ea formet opus. ut autem maneret quod fecerat, dicitur, *Vidit Deus quòd eſſet bonum.* In hoc enim ſignificatur quædam complacentia Dei opificis in re facta; non quod alio modo cognoſceret, aut placeret ei creatura jam facta, quam antequam faceret. Et ſic in utroque opere creationis & formationis, Trinitas perſonarum inſinuatur. In creatione quidem perſona Patris, per *Deum creantem*: perſona Filii per *principium, in quo creavit*: & perſona Spiritus ſancti, per ſpiritum qui ſuper fertur aquis. In formatione verò perſona Patris in Deo dicente: perſona verò Filii, in Verbo quo dicitur: perſona Spiritus ſancti in complacentia, qua vidit Deus eſſe bonum quod factum erat. In opere verò ſecundæ diei non ponitur, *Vidit Deus quod eſſet bonum*: quia opus diſtinctionis aquarum tunc inchoatur, & in tertio die perficitur: unde quod ponitur in tertia die, refertur etiam ad ſecundam: vel quia diſtinctio quæ ponitur ſecunda die, eſt de his quæ non ſunt manifeſta populo, ideo hujuſmodi approbatione ſcriptura non utitur. Vel iterum, propter hoc quòd firmamentum ſimpliciter intelligitur aer nubiloſus, qui non eſt de partibus permanentibus in univerſo, ſeu de partibus principalibus mundi. Et has tres rationes Rabbi Moyſes * ponit. Quidam autem aſſignant rationem myſticam ex parte numeri, quia binarius ab unitate recedit. Unde opus ſecundæ diei non approbatur.

** lib. 1. ſuper Geneſ. c. 8. circa pr. tom. 3.*
** In lib. perplexorum.*
† In eodẽ lib.

AD QUARTUM dicendum, quòd Rabbi Moyſes † per *ſpiritum Domini* intelligit aerem, vel ventum, ſicut & Plato intellexit, & dicit quòd dicitur *ſpiritus Domini*, ſecundum quod ſcriptura conſuevit ubique flatum ventorum Deo attribuere. Sed ſecundum ſanctos, per ſpiritum Domini intelligitur Spiritus ſanctus; qui dicitur *ſuperferri aquæ*, id eſt, materiæ informi ſecundum Auguſt. * ne facienda opera ſua propter indigentiæ neceſſitatem putaretur Deus amare: Indigentiæ enim amor rebus quas diligit ſubjicitur. Commodè autem factum eſt ut prius inſinuaretur aliquid inchoatum, cui ſuperferri diceretur: Non enim ſuperfertur loco, ſed præcellente potentia, ut Auguſt. dicit 1. ſuper Geneſ. ad lit. (cap. 7.) Secundum Baſilium * verò (Hom. 2. in Hexam.) *ſuperferebatur elemento aquæ*, id eſt, *fovebat & vivificabat naturam aquæ ad ſimilitudinem gallinæ cubantis, vitalem virtutem his quæ foventur, injiciens.* Habet enim aqua præcipuè vitalem virtutem, quia plurima animalia generantur in aqua, & omnium animalium ſemina ſunt humida. Vita etiam ſpiritualis datur per aquam baptiſmi. Unde dicitur Joan. 3. *Niſi quis renatus fuerit ex aqua & Spiritu.*

** lib. 1. ſuper Geneſ. c. 8. in fine, tom. 3.*
** Baſil. hom. 2. in hexaëm. à medio illius.*

AD QUINTUM dicendum, quòd ſecundum Auguſt. * per illa tria deſignatur triplex *eſſe* rerum. Primò quidem *eſſe* rerum in Verbo, per hoc quod dixit *fiat*. Secundò, *eſſe* rerum in mente Angelica, per hoc quod dicit, *factum eſt*. Tertiò *eſſe* rerum in propria natura, per hoc quod dixit, *fecit*. Et quia in prima die deſcribitur formatio Angelorum, non fuit neceſſe ut ibi adderetur, *Fecit*. Secundum alios verò poteſt dici, quod in hoc quod dicit, *dixit Deus, Fiat*; importatur imperium Dei de faciendo: per hoc autem quod dicit, *Factum eſt*, importatur complementum operis. Oportuit autem ut ſubderetur quomodo factum fuit, præcipuè propter illos qui dixerunt omnia viſibilia per Angelos facta: Et ideo ad hoc removendum, ſubditur quòd ipſe Deus fecit. Unde in ſingulis operibus poſtquàm dicitur: *& factum eſt*; aliquis actus Dei ſubditur, vel *fecit*, vel *diſtinxit*, vel *vocavit*: vel aliquid hujuſmodi.

** lib. 2. ſuper Geneſ. 5. ad lit. c. 8. tom. 3.*

AD SEXTUM dicendum, quod ſecundum Auguſt. * per *veſpere* & *mane* intelligitur veſpertina & matutina cognitio in Angelis, de quibus dictum eſt ſuprà †. Vel ſecundum Baſilium * totum tempus conſuevit denominari à principaliori parte, ſcilicet à die: ſecundum quod dixit Jacob: *Dies peregrinationis meæ*, nulla mentione facta de nocte. *Veſpere* autem & *mane* ponuntur, ut termini diei, cujus *mane* eſt principium, ſed *veſpere* finis. Vel quia per *veſpere* deſignatur principium noctis, per *mane* principium diei: Congruum autem fuit, ut ubi cõmemoratur prima diſtinctio rerum, ſola principia temporum deſignarentur. Præmittitur autem *veſpere*, quia cum à luce dies inceperit, prius occurrit terminus lucis, quod eſt *veſpere*, quàm terminus tenebrarum & noctis, quod eſt *mane*, vel ſecundum Chryſoſt. † ut deſignetur quòd dies naturalis non terminatur in *veſpere*, ſed in mane.

** lib. 4. ſuper Geneſ c. 22. & 23.*
† q. 58. art. 6. & 7.
** Baſil. homil. 2. hexaëm. non multũ remote à fine.*
† Hom. 5. in Gen. circ. med. ſed clarius homil. 5. à medio. t.

AD SEPTIMUM dicendum, quòd dicitur *unus dies* in prima diei inſtitutione, ad deſignandum quod viginti quatuor horarum ſpatia pertinent ad unum diem: Unde per hoc quod dicitur, *Unus* præfigitur menſura diei naturalis. Vel propter hoc, ut ſignificaret diem conſummari per reditum ſolis ad unum & idem punctum. Vel quia completo ſeptenario dierum, reditur ad primum diem, qui eſt unus cum octavo. Et has tres rationes Baſilius * aſſignat.

** Baſil. homil. 2. hexaëm. non remotè à fine.*

QUÆSTIO LXXV.

De homine, qui ex ſpirituali & corporali ſubſtantia componitur, & primo de his, quæ pertinent ad eſſentiam animæ, in ſeptem articulos diviſa.

POST conſiderationem creaturæ, ſpiritualis & corporalis; conſiderandum eſt de homine, qui ex ſpirituali & corporali ſubſtantia componitur. Et primò de natura ipſius hominis. Secundò, de ejus productione. Naturam autem hominis conſiderare pertinet ad Theologum ex parte animæ, non autem ex parte corporis, niſi ſecundum habitudinem quam habet corpus ad animam. Et ideo prima conſideratio circa animam verſabitur. Et quia ſecundum Dionyſ. 2. c. Angelicæ hierarch. tria inveniuntur in ſubſtantiis ſpiritualibus, ſcilicet eſſentia, virtus & operatio. Primò conſiderabimus ea quæ pertinent ad eſſentiam animæ. Secundò, ea quæ pertinent ad virtutem ſive potentias ejus. Tertiò, ea quæ pertinent ad operationem ejus.

Circa primum duplex occurrit conſideratio. Quarum prima eſt de ipſa anima ſecundum ſe. Secunda, de unione ejus ad corpus.

Circa primum quæruntur ſeptem.

¶ Primò, utrum anima ſit corpus.
¶ Secundò, utrum anima humana ſit aliquid ſubſiſtens.
¶ Tertiò, utrum animæ brutorum ſint ſubſiſtentes.
¶ Quartò, utrum anima ſit homo: vel magis, homo ſit aliquid compoſitum ex anima & corpore.
¶ Quintò, utrum ſit compoſita ex materia & forma.
¶ Sextò, utrum anima humana ſit incorruptibilis.
¶ Septimò, utrum anima ſit ejuſdem ſpeciei cum Angelo.

ARTICULUS PRIMUS.

Vtrum anima ſit corpus.

*Hier. in Matth. c. 10. Gennad. ad eccl. dog. c. 11. Tertull. lib. de anim. Hilar. Matt. 6. 2. cont. c. 64. & 80. & de anima ar. 19. * lib. 8. Phyſic. à text. 45. uſque ad 53. tom. 2.*

AD PRIMUM ſic proceditur. Videtur quòd anima ſit corpus. Anima enim eſt motor corporis: Non autem eſt movens non motum, tum quia videtur quòd nihil poſſit movere niſi moveatur, quia nihil dat alteri quod non habet, ſicut quod non eſt calidum, non calefacit, tum quia ſi aliquid eſt *movens non motum*, cauſat motum ſempiternum, & eodem modo ſe habentem, ut probatur in 8. Phyſ. * Quod non apparet in motu animalis, qui eſt ab anima. Ergo anima eſt *movens motum*. Sed omne movens motum eſt corpus, ergo anima eſt corpus.

¶ 2. Præterea, Omnis cognitio fit per aliquam ſimilitudinem.

Non poteſt autem eſſe ſimilitudo corporis ad rem incorpoream. Si igitur anima non eſſet corpus, non poſſet cognoſcere res corporeas.

¶ 3. Præterea, Moventis ad motum oportet eſſe aliquem contactum. Contactus autem non eſt niſi corporum. Cùm igitur anima moveat corpus, videtur quòd anima ſit corpus.

* lib. 6. de Trin. c. 6 circa medium, tom. 3.

SED CONTRA eſt, quod Auguſt. dicit * 6. de Trinit. quod anima ſimpliciter dicitur reſpectu corporis, quia *mole non diffunditur per ſpatium loci.*

CONCLUSIO.

Anima cum ſit primum principium vitæ, in his quæ apud nos vivunt, impoſſibile eſt ipſam eſſe corpus, ſed corporis actum.

RESPONDEO dicendum, quòd ad inquirendum de natura animæ, oportet præſupponere quod anima dicitur eſſe primum principium vitæ, in his quæ apud nos vivunt: Animata enim *viventia* dicimus, res verò inanimatas, *vita carentes*. Vita autem maximè manifeſtatur duplici opere, ſcilicet cognitionis & motus. Horum autem principium antiqui Philoſophi imaginationem tranſcendere non valentes, aliquod corpus ponebant; ſola corpora res eſſe dicentes, & quod non eſt corpus, nihil eſſe. Et ſecundum hoc animam aliquod corpus eſſe dicebant. Hujus autem opinionis falſitas, licèt multipliciter oſtendi poſſit; tamen uno utemur, quo etiam communiùs & certiùs patet animam corpus non eſſe. Manifeſtum eſt enim quòd non quodcumque vitalis operationis principium eſt anima; ſic enim oculus eſſet anima, cùm ſit quoddam principium viſionis: (& idem eſſet dicendum de aliis animæ inſtrumentis:) ſed primum principium vitæ dicimus eſſe animam. Quamvis autem aliquod corpus poſſit eſſe quoddam principium vitæ, ſicut cor eſt principium vitæ in animali: tamen aliquod corpus non poteſt eſſe primum principium vitæ. Manifeſtum eſt enim quod eſſe principium vitæ vel vivens, non convenit corpori ex hoc quod eſt corpus: alioquin omne corpus eſſet vivens, aut principium vitæ: Convenit igitur alicui corpori quod ſit vivens, vel etiam principium vitæ, per hoc quod eſt tale corpus. Quod autem eſt actu tale, habet hoc ab aliquo principio, quod dicitur actus ejus. Anima igitur quæ eſt primum principium vitæ non eſt corpus, ſed corporis actus: ſicut calor qui eſt principium calefactionis, non eſt corpus, ſed quidam corporis actus.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd cùm omne quod movetur ab alio moveatur, (quod non poteſt in infinitum procedere) neceſſe eſt dicere, quòd non omne movens movetur. Cum enim moveri ſit exire de potentia in actum: movens dat id quod habet mobili inquantum facit ipſum eſſe in actu. Sed ſicut oſtenditur in 8. * Phyſic. (ubi ſupra) eſt quoddam movens penitus immobile, quod nec per ſe, nec per accidens movetur, & tale movens poteſt movere motum ſemper uniformem. Eſt autem aliquid movens, quod non movetur per ſe, ſed movetur per accidens, & propter hoc non movet motum ſemper uniformem: Et tale movens eſt anima. Eſt autem aliud movens, quod per ſe movetur, ſcilicet corpus. Et quia antiqui Naturales nihil eſſe credebant, niſi corpora: poſuerunt quod omne movens movetur, & quod anima per ſe movetur, & eſt corpus.

* Loco citato in arg.

AD SECUNDUM dicendum, quòd non eſt neceſſarium quòd ſimilitudo rei cognitæ ſit actu in natura cognoſcentis: ſed ſi aliquid ſit quod prius eſt cognoſcens in potentia, & poſtea in actu, oportet quod ſimilitudo cogniti non ſit actu in natura cognoſcentis, ſed in potentia tantum. Sicut color non eſt actu in pupilla, ſed in potentia tantùm. Unde non oportet quod in natura animæ ſit ſimilitudo rerum corporearum in actu, ſed quod ſit in potentia ad hujuſmodi ſimilitudines. Sed quia antiqui Naturales neſciebant diſtinguere inter actum & potentiam: ponebant animam eſſe corpus, ad hoc quòd cognoſceret omnia corpora, & quod eſſet compoſita ex principiis omnium corporum.

AD TERTIUM dicendum, quòd eſt duplex contactus, *quantitatis & virtutis*. Primo modo corpus non tangitur, niſi à corpore. Secundo modo corpus poteſt tangi à re incorporea quæ movet corpus.

ARTICULUS II.

Utrum anima humana ſit aliquid ſubſiſtens.

Pot. q. 63. art. 8. 7. & art. 9. eor. col. 1. & ar. 11. cor. & de anim. ar. 1. & Re. 3. lect. 3. col. 2. * lib 1. de anim. text 64. tom. 2.

AD SECUNDUM ſic proceditur. Videtur quòd anima humana non ſit aliquid ſubſiſtens. Quod enim eſt ſubſiſtens, dicitur hoc aliquid. Anima autem non eſt *hoc aliquid*, ſed compoſitum ex anima & corpore. Ergo anima non eſt aliquid ſubſiſtens.

¶ 2. Præterea, Omne quod eſt ſubſiſtens, poteſt dici operari. Sed anima non dicitur operari, quia ut dicitur in * 1. de anima, *dicere animam ſentire, aut intelligere, ſimile eſt ac ſi aliquis dicat eam texere, vel ædificare*. Ergo anima non eſt aliquid ſubſiſtens.

¶ 3. Præterea, Si anima eſſet aliquid ſubſiſtens, eſſet aliqua ejus operatio ſine corpore. Sed nulla eſt ejus operatio ſine corpore, nec etiam *intelligere*: quia *non contingit intelligere ſine phantaſmate*: Phantaſma autem non eſt ſine corpore. Ergo anima humana non eſt aliquid ſubſiſtens.

† lib. 10. de Trin. c. 7. parum à med. tom. 3.

SED CONTRA eſt, quod Aug. † dicit 10. de Trin. (cap. 7.) *Quiſquis videt mentis naturam & eſſe ſubſtantiam, & non eſſe corpoream: videt eos qui opinantur eam eſſe corpoream, ob hoc errare: quod adjungunt ei ea ſine quibus nullam poſſunt cogitare naturam*, ſcilicet corporum phantaſias. Natura ergo mentis humanæ non ſolum eſt incorporea, ſed etiam eſt ſubſtantia, & aliquid ſubſiſtens.

CONCLUSIO.

Anima humana, cùm ſit omnium corporum cognoſcitiva, eſt incorporea & ſubſiſtens.

RESPONDEO dicendum, quòd neceſſe eſt dicere id quod eſt principium intellectualis operationis, quod dicimus animam hominis, eſſe quoddam principium incorporeum & ſubſiſtens: Manifeſtum eſt enim quod homo per intellectum cognoſcere poteſt naturas omnium corporum. Quod autem poteſt cognoſcere aliqua, oportet ut nihil eorum habeat in ſua natura: quia illud quod ineſſet ei naturaliter, impediret cognitionem aliorum; Sicut videmus quod lingua infirmi, quæ infecta eſt cholerico & amaro humore, non poteſt percipere aliquid dulce, ſed omnia videntur ei amara. Si igitur principium intellectuale haberet in ſe naturam alicujus corporis, non poſſet omnia corpora cognoſcere. Omne autem corpus habet aliquam naturam determinatam. Impoſſibile eſt igitur, quòd principium intellectuale ſit corpus. Et ſimiliter impoſſibile eſt quòd intelligat per organum corporeum: quia etiam natura determinata illius organi corporei, prohiberet cognitionem omnium corporum: Sicut ſi aliquis determinatus color ſit non ſolum in pupilla, ſed etiam in vaſe vitreo, liquor infuſus ejuſdem coloris videtur. Ipſum igitur intellectuale principium, quod dicitur *mens*, vel *intellectus*, habet operationem per ſe, cui non communicat corpus. Nihil autem poteſt per ſe operari, niſi quod per ſe ſubſiſtit, non enim eſt operari, niſi entis in actu. Unde eo modo aliquid operatur quo eſt. Propter quod non dicimus quod calor calefacit, ſed calidum. Relinquitur igitur animam humanam, quæ dicitur *intellectus* vel *mens*, eſſe aliquid incorporeum & ſubſiſtens.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd (*hoc aliquid*) poteſt accipi dupliciter. Uno modo pro quocùmque ſubſiſtente. Alio modo pro ſubſiſtente completo in natura alicujus ſpeciei. Primo modo excludit inhærentiam accidentis, & formæ materialis. Secundo modo excludit etiam imperfectionem partis. Unde manus poſſet dici *hoc aliquid* primo modo, ſed non ſecundo modo. Sic igitur cùm anima humana ſit pars ſpeciei humanæ: poteſt dici, hoc aliquid, primo modo, quaſi ſubſiſtens, ſed non ſecundo modo. Sic enim compoſitum ex anima & corpore dicitur hoc aliquid.

AD SECUNDUM dicendum, quòd verba illa Ariſtot. dicit non ſecundum propriam ſententiam, ſed ſecundum opinionem illorum qui dicebant quod *intelligere eſt moveri*, ut patet ex iis quæ ibi præmittit. Vel dicendum, quod per ſe agere convenit per ſe exiſtenti: Sed *per ſe exiſtens* quandoque poteſt dici aliquid, ſi non ſit inhærens, ut accidens, vel ut forma materialis, etiam ſi ſit pars: Sed propriè & per ſe ſubſiſtens dicitur quod neque eſt prædicto modo inhærens, neque eſt pars. Secundum quem modum oculus, aut manus non poſſet dici *per ſe ſubſiſtens*, & per conſequens nec *per ſe operans*. Unde & operationes partium attribuuntur toti per partes: Dicimus enim quod homo videt per oculum, & palpat per manum; aliter quàm calidum calefacit per calorem, quia calor nullo modo calefacit propriè loquendo. Poteſt igitur dici quòd anima intelligit, ſicut oculus videt: ſed magis propriè dicitur, quòd homo intelligat per animam.

AD TERTIUM dicendum, quòd corpus requiritur ad actionem intellectus, non ſicut organum quo talis actio exerceatur, ſed ratione objecti: phantaſma enim comparatur ad intellectum ſicut color ad viſum. Sic autem indigere corpore non removet intellectum eſſe ſubſiſtentem: Alioquin animal non eſſet aliquid ſubſiſtens, cum indigeat exterioribus ſenſibilibus ad ſentiendum.

ARTICULUS III.

Utrum animæ brutorum animalium ſint ſubſiſtentes.

AD TERTIUM ſic proceditur. Videtur quòd animæ brutorum animalium ſint ſubſiſtentes. Homo enim convenit in genere cum aliis animalibus: Sed anima hominis eſt aliquid ſubſiſtens, ut oſtenſum * eſt. Ergo & animæ aliorum animalium ſunt ſubſiſtentes.

2. cont. c. 82. & lib. 4. cap. 39. * Artic. præced.

¶ 2. Præterea, Similiter ſe habet *ſenſitivum* ad ſenſibilia, ſicut *intellectivum* ad intelligibilia. Sed intellectus intelligit intelligibilia ſine corpore: Ergo & ſenſus apprehendit ſenſibilia ſine corpore. Animæ autem brutorum animalium ſunt ſenſitivæ: Ergo ſunt ſubſiſtentes pari ratione, qua & anima hominis quæ eſt intellectiva.

¶ 3. Præterea, Brutorum animalium anima movet corpus. Corpus autem non movet, ſed movetur. Anima ergo bruti habet aliquam operationem ſine corpore.

* cap 16. in princ. tom 3. inter opera Auguſt.

SED CONTRA eſt, quòd dicitur in lib. * de Eccleſ. dogmatibus: *Solum hominem credimus habere animam ſubſtantivam: animalium ergo animæ non ſunt ſubſtantivæ.*

CONCLUSIO.

Cùm animæ brutorum per ſeipſas minimè operentur, ſubſiſtentes non ſunt: Similiter enim unumquodque habet eſſe & operationem.

† qu. 50. art. 1. * lib. 1. de anima text 64. & 66. & l. 3. text. 6. & 7. & lib. 1. text. 13. tom. 2.

RESPONDEO dicendum, quod antiqui Philoſophi nullam diſtinctionem ponebant inter ſenſum & intellectum, & utrumque corporeo principio attribuebant, ut dictum † eſt. Plato autem diſtinxit inter intellectum & ſenſum, utrumque tamen attribuit principio incorporeo, ponens quod ſicut intelligere, ita & ſentire convenit animæ ſecundum ſeipſam. Et ex hoc ſequebatur quòd etiam animæ brutorum animalium ſint ſubſiſtentes. Sed Ariſtot. * poſuit, quòd ſolum *intelligere*, inter opera animæ, ſine organo corporeo exercetur: Sentire verò & conſequentes operationes animæ ſenſitivæ, manifeſtè accidunt cum aliqua corporis immutatione: Sicut in

videndo

Digitized by Google

videndo immutatur pupilla per ſpeciem coloris: Et idem apparet in aliis. Et ſic manifeſtum eſt, quòd anima ſenſitiva non habet aliquam operationem propriam per ſeipſam, ſed omnis operatio ſenſitivæ animæ eſt conjuncti. Ex quo relinquitur, quòd, cùm animæ brutorum animaliū per ſe non operentur, non ſint ſubſiſtentes. Similiter enim unumquodque habet *eſſe* & operationem.

Ad primum ergo dicendum, quòd homo etſi conveniat in genere cum aliis animalibus, ſpecie tamen differt: Differentia autem ſpeciei attenditur ſecundum differentiā formæ. Nec oportet quòd omnis differentia formæ faciat generis diverſitatem.

Ad secundum dicendum: quòd *ſenſitivum*, quodammodo ſe habet ad ſenſibilia ſicut *intellectivum* ad intelligibilia, in quantū ſcilicet utrumque eſt in potentia ad ſua objecta. Sed quodāmodo diſſimiliter ſe habent, inquantum ſenſitivum patitur à ſenſibili cum corporis immutatione; unde excellentia ſenſibilium corrumpit ſenſum: quod in intellectu non contingit. Nam intellectus intelligēs maxima intelligibilium, magis poteſt poſtmodum intelligere minora. Si verò in intelligendo fatigetur corpus, hoc eſt per accidens, inquantum intellectus indiget operatione virium ſenſitivarum, per quas ei phantaſmata præparentur.

Ad tertium dicendum, quòd vis motiva eſt duplex. Una quæ imperat motum, ſcilicet appetitiva: Et hujus operatio in anima ſenſitiva non eſt ſine corpore, ſed ira & gaudium, & hujuſmodi paſſiones, ſunt cum aliqua corporis immutatione. Alia vis motiva eſt exequens motum, per quam membra redduntur habilia ad obediendum appetitui: cujus actus non eſt movere, ſed moveri. Unde patet, quòd movere non eſt actus animæ ſenſitivæ ſine corpore.

ARTICULUS IV.

Utrum anima ſit homo.

3. d. 5. q. 3. art. 2. & d. 22. q. 1. art. 1. cor. & 2. con. c. 56. & pot. q. 5. art. 10. cor.

AD QUARTUM ſic proceditur. Videtur quòd anima ſit homo. Dicitur enim 2. ad Cor. 4. *Licèt is, qui foris eſt, noſter homo corrūpatur, tamen is, qui intus eſt, renovatur de die in diem.* Sed id quod eſt intus in homine, eſt anima. Ergo anima eſt homo interior.

¶ 2. Præterea, Anima humana eſt ſubſtantia quædam. Non autem eſt ſubſtantia univerſalis: Ergo eſt ſubſtantia particularis. Ergo eſt hypoſtaſis, vel perſona: ſed non niſi humana. Ergo anima eſt homo: Nam perſona humana eſt homo.

* lib. 19. de civit. Dei. c. 3. per totum tom. 5.

Sed contra eſt, quòd Aug. * 19. de civit. Dei commendat Varronem, quod hominem *nec animam ſolam, nec ſolum corpus, ſed animam ſimul & corpus eſſe arbitrabatur.*

CONCLUSIO.

Cùm illud tantùm ſit homo quod operatur omnes hominis operationes, anima verò ſola ſine corpore non operetur ſenſitivas; manifeſtum eſt quòd homo non eſt anima tantùm, ſed aliquid compoſitum ex anima & corpore.

Respondeo dicendum, quòd *animam eſſe hominem*, dupliciter poteſt intelligi. Uno modo, quòd homo ſit anima, ſed hic homo non ſit anima, ſed compoſitum ex anima & corpore, putà, Socrates: Quod ideo dico, quia quidam poſuerunt ſolam formam eſſe de ratione ſpeciei, materiam verò eſſe partem individui, & non ſpeciei. Quod quidem non poteſt eſſe verum: Nam ad naturam ſpeciei pertinet id quod ſignificat diffinitio: Diffinitio autem in rebus naturalibus nō ſignificat formam tantùm, ſed formam & materiam: Unde materia eſt pars ſpeciei in rebus naturalibus: Non quidem materia ſignata, quæ eſt principium individuationis, ſed materia communis: Sicut enim de ratione hujus hominis eſt quòd ſit ex hac anima, & his carnibus, & his oſſibus, ita de ratione hominis eſt quòd ſit ex anima, & carnibus, & oſſibus: Oportet enim de ſubſtantia ſpeciei eſſe quicquid eſt communiter de ſubſtantia omnium individuorum ſub ſpecie contentorum. Alio verò modo poteſt intelligi ſic, quòd etiam hæc anima ſit hic homo. Et hoc quidem ſuſtineri poſſet, ſi poneretur quòd animæ ſenſitivæ operatio eſſet ejus propria ſine corpore, quia omnes operationes quæ attribuuntur homini, convenirent ſoli animæ: Illud autem eſt unaquæque res quod operatur operationes illius rei: Unde illud eſt homo quod operatur operationes hominis: Oſtenſum eſt autem* quòd *ſentire* non eſt operatio animæ tantùm: Cùm igitur ſentire ſit quædam operatio hominis, licèt non propria; manifeſtum eſt quòd homo non eſt anima tantùm, ſed aliquid compoſitum ex anima & corpore. Plato verò ponens *ſentire* eſſe proprium animæ, ponere potuit quòd homo eſſet anima utens corpore.

* Artic. præced.

Ad primum ergo, dicendum quòd ſecundùm Philoſophum in 9. Ethic. *Illud potiſſimè videtur eſſe unumquodque, quod eſt principale in ipſo:* Sicut quod facit rector civitatis, dicitur civitas facere. Et hoc modo aliquando quod eſt principale in homine, dicitur *homo*; aliquando quidem pars intellectiva, ſecundùm rei veritatem, quæ dicitur *homo interior*: Aliquando verò pars ſenſitiva cum corpore, ſecundùm æſtimationem quorundam, qui ſolùm circa ſenſibilia detinentur: Et hic dicitur *homo exterior*.

* lib. 9. Ethic. c. 4. ante medium, & cap. 8. à medio, & lib. 10. c. 4. & 7. tom. 5.

Ad secundum dicendum, quòd non quælibet ſubſtantia particularis eſt hypoſtaſis, vel perſona; ſed quæ habet completam naturam ſpeciei: Unde manus vel pes non poteſt dici hypoſtaſis vel perſona: Et ſimiliter nec anima; cùm ſit pars ſpeciei humanæ.

ARTICULUS V.

Utrùm anima ſit compoſita ex materia & forma.

1. d. 8. q. 5. art. 2. & 2. diſt. 17. q. 1. art. 2. & 2. cont. 50. & quodl. 3. qu. 8. & quodl. 9. q. 4. ar. 1. de ſpirit. art. 1. & de anim. art. 6. & opuſc. 30. lib. 6.

AD QUINTUM ſic proceditur. Videtur quòd anima ſit compoſita ex materia & forma: Potentia enim contra actum dividitur: Sed omnia quæcunque ſunt in actu, participant primum actum, qui Deus eſt; per cujus participationem omnia ſunt & bona, & entia, & viventia: ut patet per doctrinam Dionyſ. * in lib. de divin. nom. (cap. 5.) Ergo quæcumque ſunt in potentia, participant primam potentiam. Sed prima potentia eſt materia prima. Cùm ergo anima humana ſit quodammodo in potentia (quod apparet ex hoc quod homo quandoque eſt intelligens in potentia) videtur quod anima humana participet materiam primam tanquam partem ſui.

* cap. 5.

¶ 2. Præterea, In quocumque inveniuntur proprietates materiæ, ibi invenitur materia. Sed in anima inveniuntur proprietates materiæ, quæ ſunt ſubjici & tranſmutari: Subjicitur enim ſcientiæ & virtuti, & mutatur de ignorantia ad ſcientiam, & de vitio ad virtutem. Ergo in anima eſt materia.

¶ 3. Præterea, Illa quæ non habent materiam, non habent cauſam ſui *eſſe*, ut dicitur in 8. Metaph. † Sed anima habet cauſam ſui *eſſe*: quia creatur à Deo. Ergo anima habet materiam.

† lib. 8. text. 16. tom. 3.

¶ 4. Præterea, Quod non habet materiam, ſed eſt forma tantùm, eſt actus purus & infinitus. Hoc autem ſolius Dei eſt. Ergo anima habet materiam.

Sed contra eſt, quòd Aug. * probat in 7. ſuper Geneſ. ad lit. quòd *anima non eſt facta, nec ex materia corporali, nec ex materia ſpirituali.*

* lib. 7. c. 7. 8. & 9. tom. 3.

CONCLUSIO.

Cùm de ratione animæ, prout in communi conſideratur, ſit eſſe formam corporum: prout verò in ſpeciali, inquantum ſcilicet eſt intellectiva, eſſe cognoſcitivam formarum abſolutarum, ſive univerſalium, dici debet animam non eſſe compoſitam ex materia & forma.

Respondeo dicendum, quòd anima non habet materiam. Et hoc poteſt conſiderari dupliciter: Primò quidem ex ratione animæ in communi: eſt enim de ratione animæ, quòd ſit forma alicujus corporis: Aut igitur eſt forma ſecundum ſe totam; aut ſecundum aliquam partem ſui. Si ſecundum ſe totam, impoſſibile eſt quòd pars ejus ſit materia; ſi dicatur materia aliquod ens in potentia tantum, quia forma inquantum forma, eſt actus: Id autem quod eſt in potentia tantùm, non poteſt eſſe pars actus; cum potentia repugnet actui, utpote contra actum diviſa. Si autem ſit forma ſecundum aliquam partem ſui; illam partem dicemus eſſe animam; & illam *materiam*, cujus primò eſt actus, dicemus eſſe primum animatum. Secundò, ſpecialiter ex ratione humanæ animæ, inquantum eſt intellectiva. Manifeſtum eſt enim quòd *omne quod recipitur in aliquo, recipitur in eo per modum recipientis.* Sic autem cognoſcitur unumquodque, ſicut forma ejus eſt in cognoſcente: Anima autem intellectiva cognoſcit rem aliquam in ſua natura abſoluta, putà lapidem, inquantum eſt lapis abſolutè. Eſt igitur forma lapidis abſolutè ſecundum propriam rationem formalem in anima intellectiva. Anima igitur intellectiva eſt forma abſoluta, non autem aliquid compoſitum ex materia & forma. Si enim anima intellectiva eſſet compoſita ex materia & forma: formæ rerum reciperentur in ea, ut individuales: & ſic non cognoſceret niſi ſingulare, ſicut accidit in potentiis ſenſitivis, quæ recipiunt formas rerum in organo corporali: materia enim eſt principium individuationis formarum. Relinquitur ergo, quòd anima intellectiva, & omnis intellectualis ſubſtantia, cognoſcens formas abſolutè, caret compoſitione formæ & materiæ.

Ad primum ergo dicendum, quòd primus actus eſt univerſale principium omnium actuum, quia eſt infinitum, *virtualiter in ſe omnia præhabens*, ut dicit Dion. (lib. de div. nom. cap. 5.) unde participatur à rebus, non ſicut pars, ſed ſecundum diffuſionem & proceſſionem ipſius. Potentia autem, cùm ſit receptiva actus, oportet quòd actui proportionetur: Actus verò recepti, qui procedunt à primo actu infinito, & ſunt quædam participationes ejus, ſunt diverſi: Unde non poteſt eſſe potentia una, quæ recipiat omnes actus, ſicut eſt unus actus influens omnes actus participatos. Alioquin illa potentia receptiva adæquaret potentiam activam primi actus. Eſt tamen alia potentia receptiva in anima intellectiva à potentia receptiva materiæ primæ, ut patet ex diverſitate receptorum. Nam materia prima recipit formas individuales, intellectus autem recipit formas abſolutas. Unde talis potentia in anima intellectiva exiſtens, non oſtendit quòd anima ſit compoſita ex materia & forma.

Ad secundum dicendum, quod ſubjici & tranſmutari convenit materiæ, ſecundum quod eſt in potentia: Sicut ergo eſt alia potentia intellectus, & alia potentia materiæ primæ, ita eſt alia ratio ſubjiciendi & traſmutandi; Secundum hoc enim intellectus ſubjicitur ſcientiæ, & tranſmutatur de ignorantia ad ſcientiam, ſecundum quod eſt in potentia ad ſpecies intelligibiles.

Ad tertium dicendum, quòd forma eſt cauſa eſſendi materiæ & agens: Unde agens inquantum reducit materiam in actum formæ, tranſmutando, eſt ei cauſa eſſendi. Si quid autem eſt forma ſubſiſtens, non habet eſſe per aliquod formale principium, nec habet cauſam tranſmutantem de potentia in actum. Unde poſt verba præmiſſa Philoſophus * concludit, quòd *in his quæ ſunt compoſita ex materia & forma, nulla eſt alia cauſa niſi movens ex poteſtate ad actum: Quæcumque verò non habent materiam, omnia ſimpliciter entia ſunt ipſum quid.*

* lib. 8. Metaph. text. 16. tom. 3.

Ad quartum dicendum, quòd omne participatum comparatur ad participans, ut actus ejus. Quæcumque autem forma creata per ſe ſubſiſtens ponatur, oportet quod participet *eſſe*: quia etiā ipſa vita, vel quicquid ſic diceretur, participat ipſum *eſſe*: ut dicit Dion. 5. c. de div. nom. * *Eſſe* autem participatum finitur ad capacitatem participātis unde ſolus Deus, qui eſt ipſū ſuum *eſſe*, eſt actus purus & infinitus. In ſubſtantiis verò intellectualibus

* c. 5. inter princ. & medi.

Digitized by Google

eſt compoſitio ex actu & potentia, non quidem ex materia & forma, ſed ex forma & *eſſe* participato: Unde à quibuſdam dicuntur componi ex *quo eſt*, & *quod eſt*, ipſum enim *eſſe* eſt *quo aliquid eſt*.

Articulus VI.

Utrum anima humana ſit incorruptibilis.

[1. 2. q. 85. art. 6. & 2. d. 19. art. 1. & 2. contr. c. 79. & 81. & quodl. 10. qu. 3. art. 2. & de anim. art. 14.]

AD SEXTUM ſic proceditur. Videtur quod anima humana ſit corruptibilis. Quorum enim eſt ſimile principium & ſimilis proceſſus, videtur eſſe ſimilis finis. Sed ſimile eſt principiũ generationis hominũ & jumentoi[um], quia de terra facta ſunt: ſimilis eſt etiam vitæ proceſſus in utriſque, quia *ſimiliter ſpirant omnia, & nihil habet homo jumento amplius*, ut dicitur Eccleſ. 3. Ergo (ut ibidem concluditur) *unus eſt interitus hominis & jumentorum, & æqua utriuſque conditio*. Sed anima brutorum animalium eſt corruptibilis. Ergo & anima humana eſt corruptibilis.

¶ 2. Præterea, Omne quod eſt ex nihilo, vertibile eſt in nihilum: quia finis debet reſpondere principio. Sed ſicut dicitur Sap. 2. *Ex nihilo nati ſumus*: Quod verum eſt, non ſolùm quantum ad corpus, ſed etiam quantum ad animam. Ergo, ut ibidem concluditur, *poſt hoc erimus: tanquam non fuerimus*, etiam ſecundum animam.

¶ 3. Præterea, Nulla res eſt ſine propria operatione: Sed propria operatio animæ, quæ eſt intelligere cum phantaſmate, non poteſt eſſe ſine corpore: Nihil enim ſine phantaſmate intelligit anima: phantaſma autem non eſt ſine corpore, ut dicitur in lib. de anima*. Ergo anima non poteſt remanere deſtructo corpore. [* lib. 3. text. 161. tom. 2.]

SED CONTRA eſt, quod Dionyſ. dicit † 4. c. de diu. nom. quòd *animæ humanæ habent ex bonitate divina, quod ſint intellectuales, & quòd habeant ſubſtantialem vitam inconſumptibilem*. [† cap. 4. aliquantulum à princ.]

Concluſio.

Cùm anima humana ſit forma per ſe ſubſiſtens, expers omnis contrarietatis, non eſt corruptibilis per ſe, nec per accidens.

RESPONDEO dicendum, quod neceſſe eſt dicere animam humanam, quam dicimus *intellectivum principium*, eſſe incorruptibilem. Dupliciter enim aliquid corrumpitur. Uno modo per ſe, alio modo per accidens. Impoſſibile eſt autem aliquid ſubſiſtens generari, aut corrumpi per accidens, id eſt, aliquo generato, vel corrupto: ſic enim competit alicui generari & corrumpi, ſicut & eſſe, quod per generationem acquiritur, & per corruptionem amittitur: unde quod per ſe habet *eſſe*, non poteſt generari, vel corrumpi, niſi per ſe. Quæ verò non ſubſiſtunt, ut accidentia & formæ materiales; dicuntur fieri & corrumpi per generationem & corruptionem compoſitorum. Oſtenſum eſt autem ſuprà,* (art. 3.) quòd animæ brutorum non ſunt per ſe ſubſiſtentes, ſed ſola anima humana: Unde animæ brutorum corrumpuntur corruptis corporibus; anima autem humana non poſſet corrumpi, niſi per ſe corrumperetur. Quod quidem omnino eſt impoſſibile, non ſolùm de ipſa, ſed de quolibet ſubſiſtente, quod eſt forma tantùm. Manifeſtum eſt enim quòd id quod ſecundum ſe convenit alicui, eſt inſeparabile ab ipſo: *Eſſe* autem per ſe convenit formæ, quæ eſt actus. Unde materia ſecundum hoc acquirit *eſſe* in actu, quod acquirit formam, ſecundum hoc autem accidit in ea corruptio, quod forma ſeparatur ab ea. Impoſſibile eſt autem quod forma ſeparetur à ſeipſa: Unde impoſſibile eſt quod forma ſubſiſtens deſinat eſſe. Dato etiam quod anima eſſet ex materia & forma compoſita, ut quidam dicunt adhuc oporteret ponere eam *incorruptibilem*. Non enim invenitur corruptio, niſi ubi invenitur contrarietas: Generationes enim & corruptiones ex contrariis, & in contraria ſunt: unde corpora cœleſtia, quia non habent materiam contrarietati ſubjectam, incorruptibilia ſunt. In anima autem intellectiva non poteſt eſſe aliqua contrarietas: Recipit enim ſecundum modum ſui *eſſe*: Ea verò quæ in ipſa recipiuntur, ſunt abſque contrarietate, quia etiam *rationes contrariorum in intellectu non ſunt contraria, ſed eſt una ſcientia contrariorum*. Impoſſibile eſt ergo quòd anima intellectiva ſit corruptibilis. Poteſt etiam hujus rei accipi ſignum ex hoc, quòd unumquodque naturaliter ſuo modo *eſſe* deſiderat: Deſiderium autem in rebus cognoſcentibus ſequitur cognitionem: Senſus autem non cognoſcit *eſſe*, niſi ſub *hic* & *nunc*: ſed intellectus apprehendit *eſſe* abſolutè, & ſecundum omne tempus: Unde, omne habens intellectum naturaliter deſiderat eſſe ſemper: naturale autem deſiderium non poteſt eſſe inane. Omnis igitur intellectualis ſubſtantia eſt incorruptibilis. [* Art. 3. hujus q.]

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd Salomon inducit rationem illam ex perſona inſipientium, ut exprimitur Sap. 2. Quòd ergo dicitur quòd homo & alia animalia habent ſimile generationis principium, verum eſt quantum ad corpus: ſimiliter enim de terra facta ſunt omnia animalia, non autem quantum ad animam. Nam anima brutorum producitur ex virtute aliqua corporea: anima verò humana à Deo. Et ad hoc ſignificandum dicitur Gen. 1. quantum ad alia animalia, *Producat terra animam viventem*. Quantum verò ad hominem, dicitur, quòd *inſpiravit in faciem ejus ſpiraculum vitæ*. Et ideo concluditur Eccl. ult. *Revertatur pulvis in terram ſuam unde erat, & ſpiritus redeat ad Deum, qui dedit illum*. Similiter proceſſus vitæ eſt ſimilis, quantum ad corpus; ad quod pertinet, quod dicitur in Eccl. *Similiter ſpirant omnia*, & Sap. 2. *Fumus & flatus eſt in naribus noſtris*, &c. Sed non eſt ſimilis proceſſus quantum ad animam, quia homo intelligit, non autem animalia bruta. Unde falſum eſt quod dicitur, *Nihil habet homo jumento amplius*. Et ideo, *ſimilis eſt interitus*, quantum ad corpus, ſed non quantum ad animam.

AD SECUNDUM dicendum, quòd ſicut poſſe creari dicitur aliquid non per potentiam paſſivam, ſed ſolùm per potentiam activam creantis, qui ex nihilo poteſt aliquid producere: ita cùm dicitur aliquid vertibile in nihil; non importatur in creatura potentia ad *non eſſe*, ſed in creatore potentia ad hoc quod *eſſe* non influat. Dicitur autem aliquid incorruptibile per hoc quod ineſt ei potentia ad *non eſſe*.

AD TERTIUM dicendum, quod intelligere cum phantaſmate eſt propria operatio animæ ſecundum quod corpori eſt unita: Separata autem à corpore habebit alium modum intelligendi ſimilem aliis ſubſtantiis à corpore ſeparatis, ut infrà melius patebit*. [* qu. 89. art. 1.]

Articulus VII.

Utrum anima & Angelus ſint unius ſpeciei.

[2. d. 3. q. 1. art. 6. & d. 17. q. 3. art. 1. & 2. con. cap 92. & 93. fin. & lib. 4. c. 32. & de anim. art. 7.]

AD SEPTIMUM ſic proceditur. Videtur quòd anima & Angelus ſint unius ſpeciei. Unumquodque enim ordinatur ad proprium finem per naturam ſuæ ſpeciei, per quam habet inclinationem ad finem; Sed idem eſt finis animæ & Angeli, ſcilicet beatitudo æterna: Ergo ſunt unius ſpeciei.

¶ 2. Præterea, Ultima differentia ſpecifica eſt nobiliſſima, quia complet rationem ſpeciei; Sed nihil eſt nobilius in Angelo & anima, quam *eſſe* intellectuale: Ergo anima & Angelus conveniunt in ultima differentia ſpecifica. Ergo ſunt unius ſpeciei.

¶ 3. Præterea, Anima ab Angelo differre non non videtur, niſi per hoc quod eſt corpori unita. Corpus autem cùm ſit extra eſſentiam animæ, non videtur ad ejus ſpeciem pertinere. Ergo Anima & Angelus ſunt unius ſpeciei.

SED CONTRA, Quorum ſunt diverſæ operationes naturales, ipſa differũt ſpecie. Sed animæ & Angeli, ſunt diverſæ operationes naturales, quia ut dicit Dionyſ.* 7. de diu nom *mentes Angelicæ ſimplices & bonos intellectus habent, non de viſibilibus congregantes divinam cognitionem*; cujus contrarium poſtmodum de anima dicit: Anima igitur & Angelus non ſunt unius ſpeciei. [* c. 7. inter prin. & med.]

Concluſio.

Cùm Angelus forma ſit ſeparata, non exiſtens in materia, fieri non poteſt, ut ſit unius ſpeciei cum anima.

RESPONDEO dicendum, quòd Orig. (lib. 3. de principiis vel periarchon cap. 5. & 8.)* poſuit omnes animas humanas & Angelos eſſe unius ſpeciei. Et hoc ideo, quia poſuit diverſitatẽ gradus in hujuſmodi ſubſtantiis inventam, accidentalem, utpote ex libero arbitrio provenientem, ut ſuprà dictum* eſt (qu. 47. art. 2.) Quod non poteſt eſſe, quia in ſubſtãtiis incorporeis non poteſt eſſe diverſitas ſecundum numerũ, abſque diverſitate ſecundum ſpeciem, & abſque naturali inæqualitate: Quia cum nõ ſint compoſitæ ex materia & forma, ſed ſint formæ ſubſiſtentes, manifeſtum eſt quod neceſſe erit in eis eſſe diverſitatem in ſpecie: Non enim poteſt intelligi, quod aliqua forma ſeparata ſit niſi una unius ſpeciei. Sicut ſi eſſet albedo ſeparata, non poſſet eſſe niſi una tantũ. Hæc enim albedo non differt ab illa, niſi per hoc quod eſt hujus, vel illius. Diverſitas autem ſecundum ſpeciem, ſemper habet diverſitatem naturalem concomitantem: Sicut in ſpeciebus colorum unus eſt perfectior altero: & ſimiliter in aliis. Et hoc ideo, quia differentiæ dividentes genus ſunt contrariæ: Contraria autem ſe habent ſecundum *perfectum & imperfectum*: quia *principium contrarietatis eſt privatio & habitus*, ut dicitur in 10. Metaph.* Idem etiam ſequeretur, ſi hujuſmodi ſubſtantiæ eſſent compoſitæ ex materia & forma. Si enim materia hujus diſtinguitur à materia illius, neceſſe eſt quòd vel forma ſit principium diſtinctionis materiæ, ut ſcilicet materiæ ſint diverſæ propter habitudinem ad diverſas formas. (& tunc ſequitur adhuc diverſitas ſecundum ſpeciem & inæqualitas naturalis,) vel materia erit principium diſtinctionis formarum: Nec poteſt dici materia hæc alia ab illa, niſi ſecundum diſtinctionem quantitativam, quæ non habet locum in ſubſtantiis incorporeis; cujuſmodi ſunt Angelus & anima. Unde non poteſt eſſe quòd Angelus & anima ſint unius ſpeciei. Quomodo autem ſint plures animæ unius ſpeciei, infrà oſtendetur*. [* lib. 1. περὶ ἀρχῶν ex c. 5. & 8. tom. 4.] [† ſup. 47. art. 2.] [* lib. 10. Metaph. text. 15. & 16. tom. 3.] [* qu. ſeq. art. 2. ad 1. arg.]

AD PRIMUM ergo dicendum, quod ratio illa procedit de fine proximo & naturali. Beatitudo autem æterna eſt finis ultimus & ſupernaturalis.

AD SECUNDUM dicendum, quòd differentia ſpecifica ultima eſt nobiliſſima, inquantum eſt maximè determinata, per modum, quo actus eſt nobilior potentia. Sic autem *intellectuale* non eſt nobiliſſimum, quia eſt indeterminatum & commune ad multos intellectualitatis gradus: ſicut *ſenſibile* ad multos gradus in *eſſe* ſenſibili. Unde ſicut non omnia ſenſibilia ſunt unius ſpeciei, ita nec omnia intellectualia.

AD TERTIUM dicendum, quòd corpus non eſt de eſſentia animæ, ſed anima ex natura ſuæ eſſentiæ habet quòd ſit corpori unibilis: Unde nec propriè anima eſt in ſpecie, ſed compoſitum. Et hoc ipſum, quòd anima quodammodo indiget corpore ad ſuam operationem, oſtendit quòd anima tenet inferiorem gradum intellectualitatis quàm Angelus, qui corpori non unitur.

QUÆSTIO LXXVI.

De unione animæ ad corpus, in octo articulos diviſa.

DEINDE conſiderandum eſt de unione animæ ad corpus. Et circa hoc quæruntur octo.

¶ Primò, utrum intellectivum principium uniatur corpori ut forma.

¶ Secundò, utrum intellectivum principium numero multiplicetur ſecundum multiplicationem corporum, vel ſit unus intellectus omnium hominum.

¶ Tertiò, utrum in corpore, cujus forma eſt principium intellectivum, ſit aliqua alia anima.

¶ Quartò,

Digitized by Google

¶ Quartò, utrum ſit in eo aliqua alia forma ſubſtantialis.
¶ Quintò, quale debeat eſſe corpus cuius intellectivum principium eſt forma.
¶ Sextò, utrum tali corpori uniatur mediante aliquo alio corpore.
¶ Septimò, utrum mediante aliquo accidente.
¶ Octavò, utrum anima ſit tota in qualibet parte corporis.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum intellectivum principium uniatur corpori ut forma.

AD PRIMUM ſic proceditur. Videtur quòd intellectivum principium non uniatur corpori ut forma. Dicit enim Philoſophus in 3. * de anima, (text.6.& 7.) quod *intellectus eſt ſeparatus, & quòd nullius corporis eſt actus.* Non ergo unitur corpori ut forma.

2.cõtr. c.56.68. & 69. 70.& 71.& quod.12. art.10. & ſpiritu art.2. & de anima. art.19. & opuſc. 2.cap. 80.& 6. * lib.3. de anim. text.6. & 7.1.2. † quæſt. præced. art.2.& 5. * q.præc. art.2.

¶ 2. Præterea, Omnis forma determinatur ſecundum naturã materiæ cuius eſt forma. Alioquin non requireretur proportio inter materiam & formam. Si ergo intellectus uniretur corpori ut forma: cùm omne corpus habeat determinatam naturam, ſequeretur quod intellectus haberet determinatam naturam: & ſic non eſſet omnium cognoſcitivus: ut ex ſuperioribus patet. † Quod eſt contra rationem intellectus. Non ergo intellectus unitur corpori ut forma.

¶ 3. Præterea, Quæcumque potentia receptiva eſt actus alicuius corporis, recipit formam materialiter & individualiter: quia *receptum eſt in recipiente ſecundum modum recipientis.* Sed forma rei intellectæ non recipitur in intellectu materialiter, & individualiter: ſed magis immaterialiter, & univerſaliter. Alioquin intellectus non eſſet cognoſcitivus immaterialium & univerſalium, ſed ſingularium tantùm: ſicut & ſenſus. Intellectus ergo non unitur corpori ut forma.

¶ 4. Præterea, Ejuſdem eſt potentia & actio. Idem enim eſt quod poteſt agere, & quod agit. Sed actio intellectualis non eſt alicuius corporis: ut ex ſuperioribus patet *. Ergo nec potentia intellectiva eſt alicuius corporis potentia. Sed virtus ſive potentia non poteſt eſſe abſtractior vel ſimplicior, quàm eſſentia à qua virtus vel potentia derivatur. Ergo nec ſubſtantia intellectus eſt corporis forma.

* qu.75. art.2.

¶ 5. Præterea, Id quod ſecundum ſe habet *eſſe*, non unitur corpori ut forma, quia forma eſt *quo aliquid eſt*: & ſic ipſum *eſſe* non eſt ipſius formæ ſecundum ſe. Sed intellectivum principium habet ſecundum ſe *eſſe*, & eſt ſubſiſtens, ut ſupra dictum eſt *. Non ergo unitur corpori ut forma.

* qu.75. art.6.

¶ 6. Præterea, Id quod ineſt alicui rei ſecundum ſe, ſemper ineſt ei. Sed formæ ſecundum ſe ineſt *uniri materiæ*. Non enim per accidens aliquod, ſed per eſſentiam ſuam eſt actus materiæ. Alioquin ex materia & forma non fieret unum ſubſtantialiter, ſed accidentaliter. Forma ergo non poteſt eſſe ſine propria materia. Sed intellectivum principium, cùm ſit incorruptibile, ut ſuprà oſtenſum eſt *, remanet corpori non unitum corpore corrupto. Ergo intellectivum principium non unitur corpori ut forma.

* lib.8. met.tex. 6.com.2.

SED CONTRA, ſecundum Philoſ.* in 8.Metaph. (text.6.) *differentia ſumitur à forma rei.* Sed differentia conſtitutiva hominis eſt *rationale*: quod dicitur de homine ratione intellectivi principii: intellectivum ergo principium eſt forma hominis.

CONCLUSIO.

Cùm principium intellectivum ſit quo primo intelligit homo, ſive vocetur intellectus, ſive anima intellectiva, neceſſe eſt ipſum uniri, corpori humano ut formam.

RESPONDEO dicendum, quòd neceſſe eſt dicere quòd intellectus, qui eſt intellectualis operationis principium, ſit humani corporis forma. Illud enim quo primo aliquid operatur, eſt forma ejus, cui operatio attribuitur. Sicut quo primo ſanatur corpus, eſt ſanitas; & quo primo ſcit anima, eſt ſcientia. Unde ſanitas eſt forma corporis, & ſcientia eſt forma quodammodo animæ. Et huius ratio eſt: quia nihil agit, niſi ſecundum quod eſt actu. Unde quo aliquid eſt actu, eo agit. Manifeſtum eſt autem, quòd primum, quo corpus vivit, eſt anima. Et cum vita manifeſtetur ſecundum diverſas operationes in diverſis gradibus viventium, id quo primo operamur unumquodque horum operum vitæ, eſt anima. Anima enim eſt *primum, quo nutrimur, & ſentimus, & movemur ſecundum locum: & ſimiliter quo primò intelligimus.* Hoc ergo principium, quo primò intelligimus, ſive dicatur intellectus, ſive anima intellectiva, eſt forma corporis. Et hæc eſt demonſtratio Ariſt. * in 2. de anima. (text.24.) Si quis autem velit dicere, animam intellectivam non eſſe corporis formam, oportet, quòd inveniat modum quo iſta actio, quæ eſt intelligere, ſit hujus hominis actio. Experitur enim unuſquiſque ſeipſum eſſe, qui intelligit. Attribuitur autem aliqua actio alicui tripliciter: ut patet per Philoſ. 5.Phyſ. * Dicitur enim movere aliquid aut agere, vel ſecundum ſe totum, ſicut medicus ſanat: aut ſecundum partem, ſicut homo videt per oculum: aut per accidens ſicut dicitur, quòd album ædificat, quia accidit ædificatori eſſe album. Cùm igitur dicimus Socratem, aut Platonem intelligere, manifeſtum eſt, quòd non attribuitur ei per accidens. Attribuitur, enim ei inquantum eſt homo, quod eſſentialiter prædicatur de ipſo. Aut ergo oportet dicere, quòd Socrates intelligit ſecundum ſe totum, ſicut Plato poſuit *, dicens hominem eſſe animam intellectivam: aut oportet dicere, quòd intellectus ſit aliqua pars Socratis. Et primum quidem ſtare non poteſt, ut ſuprà oſtenſum eſt (qu.75.art.4.) †: propter hoc quòd ipſe idem homo eſt, qui percipit ſe intelligere & ſentire. Sentire autem non eſt ſine corpore. Unde oportet corpus aliquam eſſe hominis partem. Relinquitur ergo quod intellectus, quo Socrates intelligit, eſt aliqua pars Socratis, ita quòd intellectus aliquo modo corpori Socratis uniatur. Hanc autem unionem Commentator in tertio * de anima, dicit eſſe per ſpeciem intelligibilem, quæ quidem habet duplex ſubjectum, unum ſcilicet intellectum poſſibilem, & aliud ipſa phantaſmata: quæ ſunt in organis corporeis. Et ſic per ſpeciem intelligibilem continuatur intellectus poſſibilis corpori hujus vel illius hominis. Sed iſta continuatio, vel unio non ſufficit ad hoc, quod actio intellectus ſit actio Socratis. Et hoc patet per ſimilitudinem in ſenſu, ex quo Ariſt. procedit ad conſiderandum, ea quæ ſunt intellectus. Sic enim ſe habent phantaſmata ad intellectum, ut dicitur in 3. de anima *, ſicut colores ad viſum. Sicut ergo ſpecies colorum ſunt in viſu, ita ſpecies phantaſmatum ſunt in intellectu poſſibili. Patet autem, quod ex hoc quod colores ſunt in pariete, quorum ſimilitudines ſunt in viſu, actio viſus nõ attribuitur parieti: Non enim dicimus quod paries videat, ſed magis quod videatur. Ex hoc ergo, quod ſpecies phantaſmatum ſunt in intellectu poſſibili, non ſequitur quod Socrates (in quo ſunt phantaſmata) intelligat: ſed quod ipſe, vel ejus phantaſmata intelligantur. Quidam autẽ dicere voluerunt, quod intellectus unitur corpori ut motor, & ſic ex intellectu & corpore fit unum, ut actio intellectus toti attribui poſſit. Sed hoc eſt multipliciter vanum. *Primò* quidem quia intellectus non movet corpus niſi per appetitum, cuius motus præſuppoſuit operationem intellectus. Non ergo, quia movetur Socrates ab intellectu, ideo intelligit: ſed potius e converſo; quia intelligit, ideo ab intellectu movetur Socrates. *Secundò*, quia cùm Socrates ſit quoddam individuum in natura; cuius eſſentia eſt una compoſita ex materia & forma: ſi intellectus non ſit forma ejus; ſequitur quod ſit præter eſſentiam ejus, & ſic intellectus comparabitur ad totum Socratem, ſicut motor ad motum. Intelligere autẽ eſt actio quieſcens in agente, non autem tranſiens in alterum, ſicut calefactio: Non ergo intelligere poteſt attribui Socrati propter hoc quod eſt motus ab intellectu. *Tertiò*, quia actio motoris nunquam attribuitur moto, niſi ſicut inſtrumento, ſicut actio carpentarii, ſerræ. Si igitur *intelligere* attribuitur Socrati, quia eſt actio motoris ejus: ſequitur quod attribuatur ei ſicut inſtrumento. Quod eſt contra Philoſophum * qui vult (lib.3. de anima text.12.) quod intelligere non ſit per inſtrumentum corporeum. *Quartò*, quia licèt actio partis attribuatur toti, ut actio oculi, homini, nunquam tamen attribuitur alii parti, niſi fortè per accidens, non enim dicimus, quod manus videat, propter hoc quod oculus videt. Si ergo ex intellectu & Socrate fit unum, actio intellectus non poteſt attribui Socrati. Si verò Socrates eſt totum quòd cõponitur ex unione intellectus ad reliqua quæ ſunt Socratis, & tamen intellectus non unitur aliis quæ ſunt Socratis, niſi ſicut motor: ſequitur quod Socrates non ſit unum ſimpliciter, & per conſequens nec ens ſimpliciter, ſic enim aliquid eſt ens quomodo & unum. Relinquitur ergo ſolus modus, quem Ariſtot. * ponit. (lib.2. de anima text.25.& 26.) quod hic homo intelligit, quia principium intellectivum eſt forma ipſius. Sic ergo, ex ipſa operatione intellectus apparet quod intellectivum principium unitur corpori ut forma. Poteſt etiam idem manifeſtari ex ratione ſpeciei humanæ. Natura enim uniuſcuiuſque rei ex ejus operatione oſtenditur; Propria autem operatio hominis inquantum eſt homo, eſt intelligere, per hanc enim omnia alia animalia tranſcendit, Unde Ariſt. * in lib. Eth. in hac operatione, ſicut in propria hominis, ultimam felicitatem conſtituit. Oportet ergo, quòd homo ſecundum illud ſpeciem ſortiatur, quod eſt huius operationis principium: Sortitur autem unumquodque ſpeciem per propriam formam. Relinquitur ergo, quod intellectivum principium ſit propria hominis forma. Sed conſiderandum eſt, quod quanto forma eſt nobilior, tãto magis dominatur materiæ corporali, & minus ei immergitur, & magis ſua operatione vel virtute excedit eam. Unde videmus quod forma mixti corporis habet aliam operationem, quæ non cauſatur ex qualitatib. elementarib. Et quanto magis proceditur in nobilitate formarum, tanto magis invenitur virtus formæ materiam elementarem excedere. Sicut anima vegetabilis, plus quàm forma elementaris: & anima ſenſibilis, plus quam anima vegetabilis. Anima autem humana eſt ultima in nobilitate formarum: Unde intantum ſua virtute excedit materiam corporalem, quod habet aliquam operationem & virtutem, in qua nullo modo communicat materia corporalis. Et hæc virtus dicitur *intellectus*.

* lib.2. de anima text.24. com.2.
* lib.5. Phyſic. text.1. com.2.
* lib.5. de natura hominis non procul à fine.
† qu.75. art.4.
* lib.3. text.5. & 16.
* lib.3. de anima text.18. com.2.
* lib.3. de anima text.12. com.16.
* lib.2. de anima text.25. & 26. com.2.
* lib.10. eth.cap. com.5.

Eſt autem attendendum, quod ſi quis poneret animam componi ex materia & forma, nullo modo poſſet dicere animam eſſe formam corporis. Cum enim forma ſit actus, materia verò ſit ens in potentia tantùm: nullo modo id quod eſt ex materia & forma compoſitum, poteſt eſſe alterius forma ſecundum ſe totum. Si autem ſecundum aliquid ſui ſit forma, id quod eſt forma, dicimus *animam*: & id cuius eſt forma, dicimus *primum animatum*, ut ſuprà dictum * eſt. (qu.75.art.5.)

* qu.75. art.5.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd ſicut Philoſophus dicit in ſecundo Phyſicor. * ſi ultima formarum naturalium, ad quam terminatur conſideratio Philoſophi naturalis, ſcilicet anima humana, eſt quidem ſeparata, ſed tamen in materia. Quod ex hoc probat; quia *homo ex materia generat hominem*, & ſol. Separata quidem eſt, ſecundum virtutem intellectivam, quia virtus intellectiva non eſt virtus alicuius organi corporalis, ſicut virtus viſiva eſt actus oculi: Intelligere enim eſt actus qui non poteſt

* lib.2. Phyſic. text.26. com.2.

Digitized by Google

exerceri per organum corporale, ſicut exercetur viſio. Sed in materia eſt, in quantum ipſa anima, cuius eſt hæc virtus, eſt corporis forma, & terminus generationis humanæ. Sic ergo Philoſophus, dicit in 3. de anima * quod intellectus eſt ſeparatus, quia non eſt virtus alicuius organi corporalis.

* text. 6. 7. & 19.

Et per hoc patet reſponſio ad SECUNDUM & TERTIUM. Sufficit enim ad hoc quod homo poſſit intelligere omnia per intellectum, & ad hoc quod intellectus intelligat omnia immaterialia & univerſalia, quod virtus intellectiva non eſt corporis actus.

AD QUARTUM dicendum eſt, quòd humana anima non eſt forma in materia corporali immerſa, vel ab ea totaliter comprehenſa, propter ſuam perfectionem. Et ideo nihil prohibet aliquam ejus virtutem non eſſe corporis actum; quamvis anima ſecundum ſuam eſſentiam ſit corporis forma.

AD QUINTUM dicendum, quòd anima illud *eſſe* in quo ſubſiſtit, communicat materiæ corporali, ex qua & anima intellectiva fit unum: ita quod illud *eſſe* quod eſt totius compoſiti, eſt etiam ipſius animæ. Quod non accidit in aliis formis quæ non ſunt ſubſiſtentes. Et propter hoc anima humana remanet in ſuo *eſſe*, destructo corpore, non autem aliæ formæ.

AD SEXTUM dicendum, quòd ſecundum ſe convenit animæ corpori uniri, ſicut ſecundum ſe convenit corpori levi eſſe ſurſum. Et ſicut corpus leve manet quidem leve, cùm à loco proprio fuerit ſeparatum, cum aptitudine tamen & inclinatione ad proprium locum: ita anima humana manet in ſuo *eſſe*, cùm fuerit à corpore ſeparata, habens aptitudinem & inclinationem naturalem ad corporis unionem.

ARTICULUS II.

Vtrum intellectivum principium multiplicetur ſecundum multiplicationem corporum.

Infrà qu. 79. art. 5. & 2. di. 17. qu. 2. art. 1. & 3. cont. cap. 73. & 75. & ſequen. art. 9. & 10. & de anim. art. 3. & opuſc. 3. cap. 85. & 86. & opuſc. 16. per totum.

AD SECUNDUM ſic proceditur. Videtur quòd intellectivum principium non multiplicetur ſecundum multiplicationem corporum, ſed ſit unus intellectus in omnibus hominibus: Nulla enim ſubſtantia immaterialis multiplicatur ſecundum numerum in una ſpecie. Anima autem humana eſt ſubſtantia immaterialis. Non enim eſt compoſita ex materia & forma, ut ſuprà oſtenſum * eſt. (q. 75. a. 5.) Non ergo ſunt multæ in una ſpecie. Sed omnes homines ſunt unius ſpeciei. Eſt ergo unus intellectus omnium hominum.

¶ 2. Præterea, Remota cauſa removetur effectus. Si ergo ſecundum multiplicationem corporum multiplicarentur animæ humanæ, conſequens videretur quod remotis corporibus multitudo animarum non remaneret, ſed ex omnibus animabus remaneret aliquod unum ſolum. Quod eſt hæreticum. Periret enim differentia præmiorum & pœnarum.

* qu. 75. art. 5.

¶ 3. Præterea, Si intellectus meus eſt alius ab intellectu tuo: intellectus meus eſt quoddam individuum, & ſimiliter intellectus tuus: Particularia enim ſunt quæ differunt numero, & conveniunt in una ſpecie. Sed *omne quod recipitur in aliquo, eſt in eo per modum recipientis*: Ergo ſpecies rerum in intellectu meo & tuo reciperentur individualiter. Quod eſt contra rationem intellectus, qui eſt cognoſcitivus univerſalium.

¶ 4. Præterea, Intellectum eſt in intellectu intelligente. Si ergo intellectus meus eſt alius ab intellectu tuo; oportet quod aliud ſit intellectum à me, & aliud ſit intellectum à te: & ita erit individualiter numeratum, & intellectum in potentia tantum, & oportebit abſtrahere intentionem communem ab utroque: quia à quibuſlibet diverſis contingit abſtrahere aliquod commune intelligibile. Quod eſt contra rationem intellectus: quia ſic non videretur diſtingui intellectus à virtute imaginativa. Videtur ergo relinqui quod ſit unus intellectus omnium hominum.

¶ 5. Præterea, Cùm diſcipulus accipit ſcientiam à magiſtro, non poteſt dici quod ſcientia magiſtri generet ſcientiam in diſcipulo: quia ſic etiam ſcientia eſſet forma activa, ſicut calor: quod patet eſſe falſum. Videtur ergo quod eadem numero ſcientia, quæ eſt in magiſtro, communicetur diſcipulo. Quod eſſe non poteſt, niſi ſit unus intellectus utriuſque. Videtur ergo quod ſit unus intellectus diſcipuli & magiſtri, & per conſequens omnium hominum.

* lib. de quantitate animæ c. 32. ad fin. tom. 1.

¶ 6. Præterea, Auguſt.* dicit in lib. de quantitate animæ. *Si plures tantum animas humanas dixerim, ipſe me ridebo.* Sed maximè videtur anima eſſe una quantum ad intellectum: Ergo eſt unus intellectus omnium hominum.

† lib. 2. phyſ. tex. 38. to. 2.

SED CONTRA eſt, quod Philoſophus dicit in ſecundo Phyſicor. tex. 38. † quod *ſicut ſe habent cauſæ univerſales ad univerſalia, ita ſe habent cauſæ particulares ad particularia.* Sed impoſſibile eſt quod una anima ſecundum ſpeciem, ſit diverſorum animalium ſecundum ſpeciem: Ergo impoſſibile eſt quod anima intellectiva una numero ſit diverſorum ſecundum numerum.

CONCLUSIO.

Cùm impoſſibile ſit plurium numero differentium eſſe unam formam, ſicut impoſſibile eſt quod eorum ſit unum eſſe: *oportet principium intellectivum multiplicari ſecundum multiplicationem corporum.*

RESPONDEO dicendum, quòd intellectum eſſe unum omnium hominum omnino eſt impoſſibile. Et hoc quidem patet, ſi ſecundum Platonis ſententiam homo ſit ipſe intellectus: ſequeretur enim, ſi Socratis & Platonis eſt unus intellectus tantum, quòd Socrates & Plato ſint unus homo, & quod non diſtinguantur ab invicem, niſi per hoc quod eſt extra eſſentiam utriuſque, & erit tunc diſtinctio Socratis & Platonis non alia, quam hominis tunicati & cappati, quod eſt omnino abſurdum. Similiter etiam patet hoc eſſe impoſſibile, ſi ſecundum ſententiam Ariſtotelis * intellectus ponatur pars ſeu potentia animæ quæ eſt hominis forma. Impoſſibile eſt enim plurium numero diverſorum eſſe unam formam, ſicut impoſſibile eſt quod eorũ ſit unum eſſe: nam forma eſt eſſendi principium. Similiter etiam patet hoc eſſe impoſſibile, quocumque modo quis ponat unionem intellectus ad hunc & ad illũ hominem: Manifeſtum eſt enim, quòd ſi ſit unum principale agens, & duo inſtrumenta, dici poterit unum agens ſimpliciter, ſed plures actiones. Sicut ſi unus homo tangat diverſa duabus manibus, erit unus tangens, ſed duo tactus. Si verò è converſò inſtrumentũ ſit unum, & principales agentes diverſi, dicentur quidem plures agentes, ſed una actio. Sicut ſi multi uno fune trahant navem; erunt multi trahentes, ſed unus tractus. Si verò agens principale ſit unum, & inſtrumentum unum, dicetur unum agens & una actio. Sicut cum faber uno martello percutit, eſt unus percutiens, & una percuſſio. Manifeſtum eſt autem, quod qualitercunque intellectus ſeu uniatur ſeu copuletur huic vel illi homini, intellectus inter cætera quæ ad hominem pertinent, principalitatem habet: Obediunt enim vires ſenſitivæ intellectui, & ei deſerviunt. Si ergo poneretur quòd eſſent plures intellectus, & ſenſus unus duorum hominum, purà ſi duo homines haberent unum oculum, eſſent quidem plures videntes, ſed una viſio. Si verò intellectus eſt unus: quantumcunque diverſificentur alia, quibus omnibus intellectus utitur, quaſi inſtrumentis, nullo modo Socrates & Plato poterunt dici niſi unus intelligens. Et ſi addamus quòd ipſum *intelligere* (quod eſt actio intellectus: non fit per aliquod aliud organum, niſi per ipſum intellectum & ſequitur ulterius quod ſit; agens unum & actio una, id eſt, quod omnes homines ſint unus intelligens, & omnium unum *intelligere*. Dico autem reſpectu ejuſdem intelligibilis. Poſſet autem diverſificari actio intellectualis mea & tua per diverſitatem phantaſmatum: quia ſcilicet aliud eſt phantaſma lapidis in me, & aliud in te. ſi ipſum phantaſma ſecundum quod eſt aliud in me, & aliud in te, eſſet forma intellectus poſſibilis: quia idem agens ſecundum diverſas formas producit diverſas actiones, ſicut, ſecundum diverſas formas rerum, reſpectu ejuſdem oculi ſunt diverſæ viſiones. Sed ipſum phantaſma non eſt forma intellectus poſſibilis, ſed ſpecies intelligibilis, quæ à phantaſmatibus abſtrahitur. In uno autem intellectu, à phantaſmatibus diverſis ejuſdem ſpeciei, non abſtrahitur niſi una ſpecies intelligibilis. Sicut in uno homine apparet, in quo poſſunt eſſe diverſa phantaſmata lapidis; & tamen ab omnibus eis abſtrahitur una ſpecies intelligibilis lapidis, per quam intellectus unius hominis operatione una intelligit naturam lapidis, non obſtante diverſitate phantaſmatum. Si ergo unus intellectus eſſet omnium hominum: diverſitates phantaſmatum, quæ ſunt in hoc, & in illo, non poſſent cauſare diverſitatem intellectualis operationis huius & illius hominis, ut Comm.* fingit in tertio de anima (comm. 5.) Relinquitur ergo quod omnino impoſſibile & inconveniens eſt ponere unum intellectum omnium hominum.

* lib. 3. de anim. text. 5. & lib. 2. text. 1. 5. & 16. tom. 2.

* lib. 3. text. 5. & 36.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd licet anima intellectiva non habeat materiam ex qua ſit, ſicut nec Angelus: tamen eſt forma materiæ alicuius, quod Angelo non convenit. Et ideo ſecundum diviſionem materiæ ſunt multæ animæ unius ſpeciei: multi autem Angeli unius ſpeciei omnino eſſe non poſſunt.

AD SECUNDUM dicendum, quòd unumquodque hoc modo habet unitatem, quo habet *eſſe*: & per conſequens idem eſt iudicium de multiplicatione rei, & de *eſſe* ipſius. Manifeſtum eſt autem, quod anima intellectualis ſecundum ſuum *eſſe* unitur corpori ut forma, & tamen deſtructo corpore remanet anima intellectualis in ſuo *eſſe*. Et eadem ratione multitudo animarum eſt ſecundum multitudinem corporum, & tamen deſtructis corporibus remanent animæ in ſuo *eſſe* multiplicatæ.

AD TERTIUM dicendum, quòd individuatio intelligentis, aut ſpeciei per quam intelligit, non excludit intelligentiam univerſalium: alioquin cùm intellectus ſeparati ſint quædam ſubſtantiæ ſubſiſtentes, & per conſequens particulares, non poſſent univerſalia intelligere. Sed materialitas cognoſcentis, & ſpeciei per quam cognoſcitur, univerſalis cognitionem impedit. Sicut enim omnis actio eſt ſecundum modum formæ qua agens agit, ut calefactio ſecundum modum caloris, ita cognitio eſt ſecundum modum ſpeciei qua cognoſcens cognoſcit. Manifeſtum eſt autem quod natura communis diſtinguitur & multiplicatur ſecundum principia individuantia, quæ ſunt ex parte materiæ. Si ergo forma per quam fit cognitio, ſit materialis, non abſtracta à conditionibus materiæ, erit ſimilitudo naturæ ſpeciei aut generis, ſecundum quod eſt diſtincta & multiplicata per principia individuantia; Et ita non poterit cognoſci natura rei in ſua cõmunitate. Si verò ſpecies ſit abſtracta à conditionibus materiæ individualis, erit ſimilitudo naturæ, abſque iis quæ ipſam diſtinguunt & multiplicant: Et ita cognoſcetur univerſale. Nec refert, quantum ad hoc, utrum ſit unus intellectus vel plures: quia etiamſi eſſet unus tantum, oporteret ipſum eſſe *aliquem quendam*, & ſpeciem per quam intelligit, eſſe *aliquam quandam*

AD QUARTUM dicendum, quòd ſive intellectus ſit unus, ſive plures, id quod intelligitur, eſt unum. Id enim quod intelligitur, non eſt, in intellectu ſecundum ſe, ſed ſecundum ſuam ſimilitudinem. Lapis enim non eſt in anima: ſed ſpecies lapidis, ut dicitur in 3. de anima (text. 38.)* & tamen lapis eſt id quod intelligitur, non autem ſpecies lapidis, niſi per reflexionem intellectus ſupra ſeipſum: alioquin ſcientiæ non eſſent de rebus, ſed

* lib. 3. de anim. text. 38. tom. 2.

de

Digitized by Google

de ſpeciebus intelligibilibus. Contingit autem eidem rei diverſa ſecundum diverſas formas aſſimilari. Et quia cognitio fit ſecundum aſſimilationem cognoſcentis ad rem cognitam: ſequitur quòd idem à diverſis cognoſcentibus cognoſci contingit, ut patet in ſenſu. Nam plures vident eundem colorem, ſecundum diverſas ſimilitudines: Et ſimiliter plures intellectus intelligunt unam rem intellectam. Sed hoc tantum intereſt inter ſenſum & intellectum, ſecundum ſententiam Ariſt.* quia res ſentitur ſecundum illam diſpoſitionem quam extra animam habet in ſua particularitate: natura autem rei quæ intelligitur, eſt quidem extra animam, ſed non habet illum modum eſſendi extra animam, ſecundum quem intelligitur. Intelligitur enim natura communis ſeclusis principiis individuantibus, non autem hunc modum eſſendi habet extra animam. Sed ſecundum ſententiam Platonis res intellecta eo modo eſt extra animam, quo intelligitur. Poſuit enim naturas rerum à materia ſeparatas.

* lib. 3. de anim. text. 38. tom. 2.

Ad quintum dicendum, quòd ſcientia alia eſt in diſcipulo, & alia in magiſtro. Quomodo autem cauſetur, in ſequentibus oſtendetur *.

* qu. 117. art. 1.

Ad sextum dicendum, quòd Aug. intelligit animas non eſſe plures tantum, quin uniantur in una ratione ſpeciei.

Articulus III.

Utrum præter animam intellectivam ſint in homine aliæ animæ per eſſentiam differentes.

2. cont. c. 58. & de anim. a. 11. Et quol. 1. qu. 4. art. 1. & quol. 11. art. 5. & opuſc. 3. c. 90. 91. & 92. * qu. 75. art. 6. † lib. 10. Metaph. text. 26. tom. 3.

Ad tertium ſic proceditur. Videtur quòd præter animam intellectivam ſint in homine aliæ animæ per eſſentiam differentes, ſcilicet ſenſitiva & nutritiva. Corruptibile enim & incorruptibile non ſunt unius ſubſtantiæ: ſed anima intellectiva eſt incorruptibilis, aliæ verò animæ, ſcilicet ſenſitiva & nutritiva, ſunt corruptibiles; ut ex ſuperioribus patet *: Ergo in homine non poteſt eſſe una eſſentia animæ intellectivæ, ſenſitivæ, & nutritivæ.

¶ 2. Si dicatur, quòd anima ſenſitiva in homine eſt incorruptibilis: contra, Corruptibile & incorruptibile differunt ſecundum genus; ut dicitur in 10. Metaph. (text. 26.) † Sed anima ſenſitiva in equo & leone, & aliis brutis animalibus eſt corruptibilis: Si igitur in homine ſit incorruptibilis, non erit ejuſdem generis anima ſenſitiva in homine & bruto. Animal autem dicitur ex eo quod habet animam ſenſitivam: Neque ergo animal erit unum genus commune hominis & aliorum animalium. Quod eſt inconveniens.

* lib. 2. cap. 3. tom. 4. † lib. 8. Metaph. text. 6. tom. 3.

¶ 3. Præterea, Philoſophus dicit in l. de gener.* animalium: quod *embrio prius eſt animal quàm homo*. Sed hoc eſſe non poſſet, ſi eſſet eadem eſſentia animæ ſenſitivæ & intellectivæ. Eſt enim *animal* per animam ſenſitivam, *homo* verò per animam intellectivam. Non ergo in homine eſt una eſſentia animæ ſenſitivæ, & intellectivæ.

¶ 4. Præterea, Philoſophus dicit in 8. Metaph. (text. 6.) † quod *genus ſumitur à materia, differentia verò à forma*. Sed *rationale*, quod eſt differentia conſtitutiva hominis, ſumitur ab anima intellectiva, *animal* verò dicitur ex hoc quod habet corpus animatum anima ſenſitiva: Anima ergo intellectiva comparatur ad corpus animatum anima ſenſitiva, ſicut forma ad materiam. Nõ ergo anima intellectiva eſt eadem per eſſentiam cum anima ſenſitiva in homine, ſed præſupponit eam, ſicut materiale ſuppoſitum.

* lib. de Eccleſ. dog. cap. 15 in princ. tom. 3 inter opera. Auguſt.

Sed contra eſt, quod dicitur in lib. de Eccleſ.* dog. *Neque duas animas eſſe dicimus in homine uno, ſicut Iacobus, & alii Syrorum ſcribunt: unam* animalem, *qua animetur corpus, & immixta ſit ſanguini, & alteram* ſpiritualem, *quæ rationem miniſtret. Sed dicimus unam & eandem eſſe animam in homine, quæ & corpus ſua ſocietate vivificat, & ſemetipſam ſua ratione diſponit.*

Concluſio.

Cùm anima non ut motor tantum, ſed ut forma uniatur corpori: impoſſibile eſt in uno homine eſſe plures animas per eſſentiam differentes: ſed una tantum eſt anima intellectiva, quæ vegetativæ, & ſenſitivæ, & intellectivæ officiis fungitur.

* Ita refert Ariſt. lib. 1. de ani. text. 90. Et l. 3. text. 41. & 42. † lib. 3. text. 4. & ſequentibus tom. 2.

Respondeo dicendum, quòd Plato * poſuit diverſas animas eſſe in corpore uno, etiam ſecundum organa diſtinctas, quibus diverſa opera vitæ attribuebat, dicens, vim nutritivam eſſe in hepate, concupiſcibilem in corde, cognoſcitivam in cerebro. Quam quidem opinionem Ariſtot. † reprobat in lib. de anima, (l. 1. tex. 40. & l. 2. tex. 41.) quantum ad illas animæ partes quæ corporeis organis in ſuis operibus utuntur, ex hoc quod in animalibus quæ deciſa vivunt, in qualibet parte inveniuntur diverſæ operationes animæ, ſicut ſenſus & appetitus. Hoc autem non eſſet, ſi diverſa principia operationum animæ tanquã per eſſentiã diverſæ, diverſis partibus corporis distributa eſſent. Sed intellectiva ſub dubio videtur relinquere, utrũ ſit ſeparata ab aliis partibus animæ ſolum ratione, an etiam loco. Opinio autem Platonis ſuſtineri utique poſſet, ſi poneretur quod anima unitur corpori, non ut forma, ſed ut motor, ut poſuit Plato. Nihil enim incõveniens ſequitur ſi idem mobile à diverſis motoribus moveatur, præcipuè ſecundum diverſas partes. Sed ſi ponamus animam corpori uniri ſicut formam, omnino impoſſibile videtur plures animas per eſſentiam differentes in uno corpore eſſe. Quod quidem triplici ratione manifeſtari poteſt. Primò quidem, quia animal non eſſet ſimpliciter unum, cuius eſſent animæ plures: Nihil enim eſt ſimpliciter unum niſi per formam unam, per quam habet res *eſſe*, ab eodem enim habet res quod ſit ens & quod ſit una: Et ideo ea quæ denominantur à diverſis formis, non ſunt unum ſimpliciter, ſicut homo albus. Si igitur homo ab alia forma haberet quòd ſit vivum, ſcilicet ab anima vegetabili, & ab alia forma, quòd ſit animal, ſcilicet ab anima ſenſibili; & ab alia quòd ſit homo, ſcilicet ab anima rationali: ſequeretur quòd homo non eſſet unum ſimpliciter, ſicut & Ariſt. argumentatur contra Platonem in 3. Metaph. (text. 20.) * quòd ſi alia eſſet idea animalis, & alia bipedis, non eſſet unum ſimpliciter *animal bipes*. Et propter hoc in 1. de anima *, contra ponentes diverſas animas in corpore inquirit quid contineat illas, id eſt, quid faciat ex eis unum: Et non poteſt dici, quod uniantur per corporis unitatem: quia magis anima continet corpus, & facit ipſum eſſe unum, quam econverſò. *Secundò* hoc apparet impoſſibile ex modo prædicationis: Quæ enim ſumuntur à diverſis formis, prædicantur adinvicem, vel per accidens, ſi formæ non ſint adinvicem ordinatæ; puta cùm dicimus quod album eſt dulce: vel ſi formæ ſint ordinatæ adinvicem, erit prædicatio per ſe, in ſecundo modo dicendi per ſe, quia ſubjectum ponitur in diffinitione prædicati, ſicut ſuperficies præambula eſt ad colorem: Si ergo dicamus, quod corpus ſuperficiatum eſt coloratum, erit ſecundus modus prædicationis per ſe. Si ergo alia forma ſit à qua aliquid dicitur *animal*, & à qua aliquid dicitur *homo* ſequetur quod vel unum horum non poſſit prædicari de altero, niſi per accidens, ſi iſtæ duæ formæ adinvicem ordinem non habent; vel quod ſit ibi prædicatio in ſecundo modo dicendi per ſe, ſi una animarum ſit ad aliã præambula. Utrumque autem horum eſt manifeſtè falſum: quia *animal* per ſe de homine prædicatur, non per accidens: homo autem non ponitur in diffinitione animalis, ſed econverſò. Ergo oportet eandem formam eſſe per quam aliquid eſt *animal*, & per quam aliquid eſt *homo*: Alioquin homo non verè eſſet id quod eſt animal, ut ſic animal per ſe de homine prædicetur. *Tertiò* apparet hoc eſſe impoſſibile, per hoc quod una operatio animæ cùm fuerit intenſa, impedit aliam. Quod nullo modo contingeret, niſi principium actionum eſſet per eſſentiam unum. Sic ergò dicendum, quod eadem numero eſt anima in homine, ſenſitiva & intellectiva & nutritiva. Quomodo autem hoc contingat, de facili conſiderari poteſt, ſi quis differentias ſpecierum & formarum attendat. Inveniuntur enim rerum ſpecies, & formæ differre ab invicem ſecundum *perfectius & minus perfectum*. Sicut in rerum ordine animata perfectiora ſunt inanimatis, & animalia plantis, & homines animalibus brutis. Et in ſingulis horum generum ſunt gradus diverſi. Et ideo Ariſt. in 8. Metaph. (text. 10.) * aſſimilat ſpecies rerum numeris, qui differunt ſpecie ſecundum additionem, vel ſubſtractionem unitatis. Et in 2. de anima (text. 30. & 31.) * comparat diverſas animas ſpeciebus figurarum, quarum una continet aliam: ſicut pentagonum continet tetragonum, & excedit. Sic igitur anima intellectiva continet in ſua virtute quicquid habet anima ſenſitiva brutorum, & nutritiva plantarum. Sicut ergo ſuperficies, quæ habet figuram pentagonam, non per aliam figuram eſt tetragona, & per aliam pentagona (quia ſuperflueret figura tetragona, ex quo in pentagona continetur:) ita nec per aliam animam Socrates eſt *homo*, & per aliam *animal*, ſed per unam & eandem.

* lib. 3. text. 10. tom. 3. * lib. 1. de anim. text. 90. tom. 2.

* lib. 8. text 10. tom 3. * lib. 2. de anim. text. 10. & 11. tom. 2.

Ad primum ergo dicendum, quòd anima ſenſitiva non habet incorruptibilitatem ex hoc quod eſt ſenſitiva, ſed ex hoc quod eſt intellectiva, ei incorruptibilitas debetur. Quando ergo anima eſt ſenſitiva tantum, corruptibilis eſt: quando verò cum ſenſitivo intellectivum habet, eſt incorruptibilis. Licèt enim ſẽſitivum incorruptionem non det, tamen incorruptionem intellectivo auferre non poteſt.

Ad secundum, dicendum, quòd formæ non collocantur in genere vel in ſpecie, ſed compoſita: Homo autem corruptibilis eſt ſicut & alia animalia. Unde differentia ſecundum corruptibile & incorruptibile, quæ eſt ex parte formarum, non facit hominem ſecundum genus ab aliis animalibus differre.

Ad tertium dicendum, quòd prius embrio habet animam quæ eſt ſenſitiva tantum. Qua ablata, advenit perfectior anima quæ eſt ſimul ſẽſitiva & intellectiva, ut infrà plenius oſtẽdetur *.

* q. 118. art. 2. ad 2.

Ad quartum dicendum, quòd non oportet ſecundum diverſas rationes vel intentiones logicas, quæ conſequuntur modum intelligendi, diverſitatẽ in rebus naturalibus accipere: quia ratio unum & idem ſecundũ diverſos modos apprehendere poteſt. Quia igitur, ut dictum eſt *, anima intellectiva virtute continet id quod ſenſitiva habet, & adhuc amplius, poteſt ſeorſum ratio conſiderare quod pertinet ad virtutẽ ſenſitivæ, quaſi quoddam imperfectum & materiale. Et quia hoc invenit commune homini & aliis animalibus, ex hoc rationem generis format: Id verò in quo anima intellectiva ſenſitivam excedit, accipit quaſi formale & completivum, & ex eo format differentiam hominis.

* In cor. art.

Articulus IV.

Utrum in homine ſit alia forma præter animam intellectivam.

Locis ſuprà ar. 3. citatis. * lib. 2. de anim. text. 4. & 5. tom. 2.

Ad quartum ſic proceditur. Videtur quòd in homine ſit alia forma præter animam intellectivam. Dicit enim Philoſophus, in 2. de Anima (text. 4. & 5.) *, quod *anima eſt actus corporis Phyſici potentia vitam habentis*. Comparatur igitur anima ad corpus, ſicut forma ad materiam. Sed corpus habet aliquam formam ſubſtantialem, per quam eſt corpus: Ergo ante animam præcedit in corpore aliqua forma ſubſtantialis.

* lib. 8. Phyſic. text. 30. tom. 2. * lib. 5. Phyſic. text. 4. tom. 2.

¶ 2. Præterea, Homo & quodlibet animal eſt movens ſeipſum: Omne autem movens ſeipſum, dividitur in duas partes, quarum una eſt movens, & alia eſt mota; ut probatur * in 8. Phyſ. (text. 30.) Pars autem movens eſt anima: Ergo oportet quod alia pars ſit talis quæ poſſit eſſe mota. Sed materia prima non poteſt moveri, ut dicitur in 5. Phyſic. (text. 4.) * cùm ſit ens ſolum in potentia: quinimo omne quod movetur eſt cor-

pus

Digitized by Google

pus: Ergo oportet quod in homine & in quolibet animali ſit alia forma ſubſtantialis, per quam conſtituatur corpus.

¶ 3. Præterea, Ordo in formis attenditur ſecundum habitudinem ad materiam primam: *Prius* enim & *poſterius* dicitur per comparationem ad aliquod principium. Si ergo non eſſet in homine aliqua forma ſubſtantialis præter animam rationalem, ſed immediatè materiæ primæ inhæreret: ſequeretur quòd eſſet in ordine imperfectiſſimarum formarum, quæ immediate inhærent materiæ.

¶ 4. Præterea, corpus humanum eſt corpus mixtum: Mixtio autē non fit ſecundum materiā tantum, quia tunc eſſet corruptio ſola. Oportet ergo quod remaneant formæ elementorum in corpore mixto, quæ ſunt formæ ſubſtantiales. Ergo in corpore humano ſunt aliæ formæ ſubſtantiales præter animā intellectivā.

Sed contra, Unius rei eſt unum *eſſe* ſubſtantiale: Sed forma ſubſtantialis dat *eſſe* ſubſtantiale: Ergo unius rei eſt una tantum forma ſubſtantialis. Anima autem eſt forma ſubſtantialis hominis: Ergo impoſſibile eſt quod in homine ſit aliqua alia forma ſubſtantialis, quam anima intellectiva.

Concluſio.

Cùm anima humana uniatur corpori ut forma dans illi eſſe ſimpliciter, impoſſibile eſt eſſe in homine aliam formam præter animam intellectivam.

Respondeo dicendum, quòd ſi poneretur anima intellectiva non uniri corpori ut forma, ſed ſolum ut motor: ut Platonici poſuerunt, neceſſe eſſet dicere quod in homine eſſet alia forma ſubſtantialis; per quam corpus ab anima mobile in ſuo *eſſe* conſtitueretur. Sed ſi anima intellectiva unitur corpori ut forma ſubſtantialis, ſicut ſupra iam diximus*: impoſſibile eſt quod aliqua forma ſubſtantialis præter eam inveniatur in homine. Ad cuius evidentiam conſiderandum eſt, quod forma ſubſtantialis in hoc à forma accidentali differt, quia forma accidentalis non dat *eſſe* ſimpliciter, ſed *eſſe* tale: ſicut calor facit ſuum ſubjectum non ſimpliciter eſſe, ſed eſſe calidum. Et ideo cum advenit forma accidentalis, non dicitur aliquid fieri vel generari ſimpliciter, ſed fieri tale aut aliquo modo ſe habens. Et ſimiliter cum recedit forma accidentalis, non dicitur aliquid corrumpi ſimpliciter, ſed ſecundum quid. Forma autem ſubſtantialis dat *eſſe* ſimpliciter. Et ideo per ejus adventum dicitur aliquid ſimpliciter generari, & per ejus receſſum ſimpliciter corrumpi. Et propter hoc àntiqui Naturales, qui poſuerunt materiam primam eſſe aliquod ens actu, putà ignem aut aërem, aut aliquid hujuſmodi, dixerunt quod nihil generatur aut corrumpitur ſimpliciter, ſed omne *fieri* ſtatuerunt *alterari*, ut dicitur in 1. Phyſ. (text. 3.)* Si igitur ita eſſet quod præter animam intellectivam præexiſteret quæcunque alia forma ſubſtantialis in materia, per quam ſubjectum animæ eſſet ens in actu, ſequeretur quod anima non daret *eſſe* ſimpliciter, & per conſequens quod non eſſet forma ſubſtantialis, & quod per adventum animæ non eſſet generatio ſimpliciter, neque per ejus receſſum corruptio ſimpliciter, ſed ſolùm ſecundum quid. Quæ ſunt manifeſtè falſa. Unde dicendum, eſt quod nulla alia forma ſubſtantialis eſt in homine, niſi ſola anima intellectiva, & quod ipſa, ſicut virtute continet animam ſenſitivam & nutritivam, ita virtute continet omnes inferiores formas, & facit ipſa ſola quicquid imperfectiores formæ in aliis faciunt. Et ſimiliter eſt dicendum de anima ſenſitiva in brutis, & de nutritiva in plantis: & univerſaliter de omnibus formis perfectioribus reſpectu imperfectarum.

* Art. 1. huju q.

* lib. 1. Phyſic. text. 3. tom. 2.

Ad primum ergo dicendum, quòd Ariſt. non dicit animam eſſe actum corporis tantùm, ſed *actum corporis Phyſici organici potentia vitam habentis*, & quod talis potentia non abiicit animam. Unde manifeſtum, eſt quod in eo cuius anima dicitur actus, etiam anima includitur, eo modo loquendi, quo calor eſt actus calidi, & lumen eſt actus lucidi: non quod ſeorſum ſit lucidum ſine luce, ſed quia eſt lucidum per lucem. Et ſimiliter dicitur, quod anima eſt *actus corporis*, &c. quia per animam, & eſt *corpus*, & eſt *organicum*, & *eſt potentia vitam habens*. Sed actus primus dicitur reſpectu actus ſecundi, qui eſt operatio: Talis enim potentia eſt non abiiciens, id eſt non excludens animam.

Ad secundum dicendum, quòd anima non movet corpus per *eſſe* ſuum, ſecundum quod unitur corpori ut forma, ſed per potentiam motivam, cuius actus præſupponit iam corpus effectum in actu per animam: ut ſic anima ſecundum vim motivam ſit pars movens, & corpus animatum ſit pars mota.

Ad tertium dicendum, quòd in materia conſiderantur diverſi gradus perfectionis, ſicut eſſe, vivere, ſentire, & intelligere: Semper autem ſecundum ſuperveniens priori perfectius eſt: Forma ergo quæ dat ſolum primum gradum perfectionis materiæ, eſt imperfectiſſima: ſed forma quæ dat primum, & ſecundum & tertium, & ſic deinceps, eſt perfectiſſima, & tamen materiæ immediata.

Ad quartum dicendum, quòd Avic. poſuit formas ſubſtantiales elementorum integras remanere in mixto, mixtionem autem fieri ſecundum quod contrariæ qualitates elementorum reducuntur ad medium. Sed hoc eſt impoſſibile: quia diverſæ formæ elementorum non poſſunt eſſe niſi in diverſis partibus materiæ, ad quarum diverſitatem oportet intelligi dimenſiones, ſine quibus materia diviſibilis eſſe non poteſt: Materia autem dimenſioni ſubjecta non invenitur niſi in corpore; Diverſa autem corpora non poſſunt eſſe in eodem loco; unde ſequitur quod elementa ſint in mixto diſtincta ſecundum ſitum, & ita non erit vera mixtio, quæ eſt ſecundum totum, ſed mixtio ad ſenſum, quæ eſt ſecundum minima iuxta ſe poſita. Aver. autem poſuit in 3. de cælo (text. 67.)* quod formæ elementorum propter ſui imperfectionem ſunt mediæ inter formas accidentales, & ſubſtantiales; & ideo recipiunt *magis & minus*, & ideo remittuntur in mixtione, & ad medium reducuntur, & conflatur ex eis una forma. Sed hoc eſt etiam magis impoſſibile. Nam *eſſe* ſubſtantiale cuiuſlibet rei in indiviſibili conſiſtit, & omnis additio & ſubtractio variat ſpeciem, ſicut in numeris: ut dicitur in 8. Metaph. (text. 10.)* Unde impoſſibile eſt, quod forma ſubſtantialis quæcunque recipiat *magis & minus*. Nec minus eſt impoſſibile, aliquid eſſe medium inter ſubſtantiam & accidens. Et ideo dicendum eſt ſecundum Philoſophum in primo de generatione †, quod formæ elementorum manent in mixto, non actu; ſed virtute: Manent enim qualitates propriæ elementorum, licet remiſſè, in quibus eſt virtus formarum elementarium. Et hujuſmodi qualitas mixtionis eſt propria diſpoſitio ad formam ſubſtantialem corporis mixti, puta formam lapidis, vel animati cujuſcunque.

* lib. 3. de cælo text. 67.

* lib. 8. Metaph. text. 10. tom. 3.

† ex text. 18. videtur haberi 10. 2.

Articulus V.

Vtrum anima intellectiva convenienter tali corpori uniatur.

Ad quintum ſic proceditur. Videtur quòd anima intellectiva inconvenienter tali corpori uniatur. Materia enim debet eſſe proportionata formæ. Sed anima intellectiva eſt forma incorruptibilis. Non ergo convenienter unitur corpori corruptibili.

1 d. 83. ſ. art. 3: 2. & 2 di 1 q 2. ar. 5. & 4 ma-lo qu. 5. ar. 5. cor. & ſpir. a. 7. & de anim. ar. 8.

¶ 2. Præterea, Anima intellectiva eſt forma maximè immaterialis: Cuius ſignum eſt quod habet operationem in qua non cōmunicat materia corporalis. Sed quantò corpus eſt ſubtilius, tātò minus habet de materia. Ergo anima deberet ſubtiliſſimo corpori uniri, putà igni, & non corpori mixto & magis terreſtri.

¶ 3. Præterea, Cum forma ſit principium ſpeciei, ab una forma non proveniunt diverſæ ſpecies. Sed anima intellectiva eſt una forma: Ergo non debet uniri corpori quod componitur ex partibus diſſimilium ſpecierum.

¶ 4. Præterea, Perfectioris formæ debet eſſe perfectius ſuſceptibile: Sed anima intellectiva eſt perfectiſſima animarum: Cùm igitur aliorum animalium corpora habeant naturaliter inſita tegumēta, putà pilorum loco veſtium, & ungularum loco calceamentorum: habeāt etiam arma naturaliter ſibi data, ſicut ungues, dentes, & cornua: videtur quod anima intellectiva non debuerit uniri corpori imperfecto, tanquam talibus auxiliis privato.

Sed contra eſt, quòd dicit Philoſophus in 3. de anima*, quod anima eſt actus corporis Phyſici, organici, potentia vitam habentis.

* lib. 3. de anim. text. 4. & 5. tom. 2.

Concluſio.

Cùm anima intellectiva habeat completiſſimè virtutem ſenſitivam, oportuit corpus cui anima unitur, eſſe corpus mixtum, inter alia magis reductum ad complexionis æqualitatem, quale eſt corpus humanum.

Respondeo dicendum, quòd cum forma non ſit propter materiam, ſed potius materia propter formam: ex forma oportet rationem accipere quare materia ſit talis, & non è converſò. Anima autem intellectiva, ſicut ſupra habitum* eſt, ſecundum naturæ ordinem, infimum gradum in ſubſtantiis intellectualibus tenet, intantum quod non habet naturaliter ſibi inditam notitiam veritatis, ſicut Angeli, ſed oportet quod eam colligat ex rebus diviſibilibus per viam ſenſus: ut Dion.* dicit 7. cap. de divin. nom. Natura autem nulli deeſt in neceſſariis. Unde oportuit, quòd anima intellectiva non ſolum haberet virtutem intelligendi, ſed etiam virtutem ſentiendi. Actio autem ſenſus non fit ſine corporeo inſtrumento: Oportuit igitur animam intellectivam tali corpori uniri, quod poſſit eſſe conveniens organum ſenſus. Omnes autem alii ſenſus fundantur ſupra tactum. Ad organum autem tactus requiritur, quod ſit medium inter contraria, quæ ſunt calidum & frigidum, humidum & ſiccum, & ſimilia; quorum eſt tactus apprehenſivus: Sic enim eſt in potentia ad cōtraria, & poteſt ea ſentire. Unde quantò organum tactus fuerit magis reductum ad æqualitatem complexionis, tanto perceptibilior erit tactus. Anima autem intellectiva habet completiſſimè virtutem ſenſitivam, quia *quod eſt inferioris, præexiſtit perfectius in ſuperiori*: ut dicit Dionyſ. in libro de div. nom. Unde oportuit, corpus, cui unitur anima intellectiva, eſſe corpus mixtum, & inter omnia alia magis reductum ad æqualitatem complexionis. Et propter hoc, homo inter omnia animalia melioris eſt tactus: & inter ipſos homines*; *qui ſunt melioris tactus, ſunt melioris intellectus*. Cuius ſignum eſt quod *molles carne benè aptos mente videmus*, ut dicitur in ſecundo de Anima. (text. 94.*)

* qu. 55. art. 2.

* cap. 7. inter princip. & med.

* lib. 2. de anim. text. 94. tom. 2.

Ad primum ergo dicendum, quòd hanc obiectionem aliquis forte vellet evadere per hoc quod diceret corpus hominis ante peccatum incorruptibile fuiſſe. Sed hæc reſponſio non videtur ſufficiens. Quia corpus hominis ante peccatum immortale fuit non per naturam, ſed per gratiæ divinæ donum: alioquin immortalitas ejus per peccatum ſublata non eſſet, ſicut nec immortalitas dæmonis. Et ideo aliter dicendum eſt quod in materia duplex conditio invenitur. Una quæ eligitur ad hoc quod ſit conveniēs formæ; alia quæ ex neceſſitate conſequitur priorem diſpoſitionem. Sicut artifex ad formam ſerræ eligit materiam ferream, aptam ad ſecandum dura: ſed quod dentes ſerræ hebetari poſſint, & rubiginem contrahere, ſequitur ex neceſſitate materiæ. Sic igitur, & animæ intellectivæ debetur corpus quod ſit æqualis complexionis: ex hoc autem, de neceſſitate materiæ, ſequitur quòd ſit corruptibile. Si quis verò dicat quod Deus potuit hanc neceſſitatem vitare: dicendum eſt quod *in conſtitutione rerum naturalium*

Digitized by Google

lium non conſideratur quid Deus facere poſſit : ſed quid natura rerum convenìat, ut Auguſt.* dicit 2. ſuper Geneſ. ad liter. (cap. 1.) Providit tamen Deus, adhibendo remedium contra mortem per gratiæ donum.

* l. 2. ſuper Gen. c. 1. paulo poſt princip. to. 3.

Ad secundum dicendum, quòd animæ intellectivæ non debetur corpus propter ipſam intellectualem operationem ſecundum ſe, ſed propter ſenſitivam virtutem, quæ requirit organum æqualiter complexionatum. Et ideo oportuit animam intellectivam tali corpori uniri, & non ſimplici elemento, vel corpori mixto in quo excederet ignis ſecundum quantitatem : quia non poſſet eſſe æqualitas complexionis, propter excedentem ignis activam virtutem. Habet autem hoc corpus æqualiter complexionatum quandam dignitatem, per hoc quod eſt remotum à contrariis. In quo quodammodo aſſimilatur corpori cæleſti.

Ad tertium dicendum, quòd partes animalis, ut oculus, manus, caro, & os, & hujuſmodi, non ſunt in ſpecie, ſed totū. Et ideo non poteſt dici propriè loquendo, quòd ſint diverſarum ſpecierum, ſed quod ſint diverſarum diſpoſitionum. Et hoc competit animæ intellectivæ, quæ quamvis ſit una ſecundum eſſentiam, tamen propter ſui perfectionem eſt multiplex in virtute: Et ideo ad diverſas operationes indiget diverſis diſpoſitionibus in partibus corporis cui unitur. Et propter hoc videmus, quod maior eſt diverſitas partium in animalibus perfectis, quam in imperfectis, & in his quàm in plantis.

Ad quartum dicendum, quòd anima intellectiva, quia eſt univerſalium comprehenſiva, habet virtutem ad infinita. Et ideo non potuerunt ſibi determinari à natura vel determinatæ exiſtimationes naturales, vel etiam determinata auxilia, vel defenſionem vel tegumentorum, ſicut aliis animalibus, quorum animæ habent apprehenſionem & virtutem ad aliqua particularia determinata. Sed loco horum omnium homo habet naturaliter rationem & manus quæ ſunt organa organorum : quia per ea homo poteſt ſibi præparare inſtrumenta infinitorum modorum, & ad infinitos effectus.

Articulus VI.

Vtrum anima intellectiva uniatur corpori mediantibus diſpoſitionibus accidentalibus.

1. cō. cap. 71. Et ver. q. 13. ar. 4. cor. & mal. q. 4. ar. 4. cor. & ſpiri. ar. 3. & de anim. ar. 9. & ar. 10. co & 2d. de anim. le. 1. fin.

Ad sextum ſic proceditur. Videtur quòd anima intellectiva uniatur corpori mediantibus aliquibus diſpoſitionibus accidentalibus. Omnis enim forma eſt in materia ſibi propria & diſpoſita : Sed diſpoſitiones ad formam ſunt accidentia quædam : Ergo oportet præintelligi accidentia aliqua in materia ante formam ſubſtantialem, & ita ante animam, cùm anima ſit quædam ſubſtantialis forma.

¶ 2. Præterea, Diverſæ formæ unius ſpeciei requirunt diverſas materiæ partes : Diverſæ autem partes non poſſunt intelligi niſi ſecundum diviſionem dimenſivarum quantitatum. Ergo oportet intelligere dimenſiones in materia, ante formas ſubſtantiales, quæ ſunt multæ unius ſpeciei.

¶ 3. Præterea, Spirituale applicatur corporali per contactum virtutis : Virtus autem animæ eſt ejus potentia. Ergo videtur quòd anima unitur corpori mediante potentia quæ eſt quoddam accidens.

* lib. 7. Metaph. text. 4. tom. 3.

Sed contra eſt, quod accidens eſt poſterius ſubſtantia & tempore, & ratione, ut dicitur in * 7. Metaph. (text. 4.) Non ergo forma accidentalis aliqua poteſt intelligi in materia ante animam, quæ eſt forma ſubſtantialis.

Conclusio.

Cùm anima intellectiva det homini eſſe ſubſtantiale & ſimpliciter, impoſſibile eſt uniri ipſam corpori mediantibus accidentalibus diſpoſitionibus.

Respondeo dicendum, quòd ſi anima uniretur corpori ſolum ut motor, nihil prohiberet, imò magis neceſſarium eſſet, eſſe aliquas diſpoſitiones medias inter animam & corpus, potentiam ſcilicet ex parte animæ, per quam moveret corpus, & aliquam habilitatem ex parte corporis, per quam corpus eſſet ab anima mobile. Sed ſi anima intellectiva unitur corpori ut forma ſubſtantialis, ſicut iam ſuprà dictum * eſt : (art. 1.) impoſſibile eſt, quod aliqua diſpoſitio accidentalis cadat media inter corpus & animam, vel inter quamcumque formam ſubſtantialem & materiam ſuam. Et huius ratio eſt, quia cùm materia ſit in potentia ad omnes actus ordine quodam, oportet quod id quod eſt primū ſimpliciter in actibus, primò in materia intelligatur. Primum autem inter omnes actus eſt *eſſe* : Impoſſibile eſt ergo intelligere materiam prius eſſe calidam vel quantam, quàm eſſe in actu. Eſſe autem in actu habet per formam ſubſtantialem, quæ facit eſſe ſimpliciter, ut iam dictum eſt (art. 4.) * Unde impoſſibile eſt, quòd quæcūque diſpoſitiones accidentales præexiſtant in materia ante formam ſubſtantialem, & per conſequens ante animam.

* Art. 1. hujus q.

* Art. 4. hujus q.

* Art. 3. & 4. hujus q.

Ad primum ergo dicendum, quòd ſicut ex prædictis * patet, forma perfectior virtute continet quicquid eſt inferiorum formarum : Et ideo, una & eadem exiſtens perficit materiam ſecundum diverſos perfectionis gradus. Una enim & eadem forma eſt per eſſentiam, per quam homo eſt *ens actu*, & per quam eſt *corpus*, & per quam eſt *vivum* & per quam eſt *animal*, & per quam eſt *homo*. Manifeſtum eſt autem quod unumquodque genus conſequuntur propria accidentia. Sicut ergo materia præintelligitur perfecta ſecundum *eſſe*, ante intellectum corporeitatis, & ſic de aliis: ita præintelliguntur accidentia quæ ſunt propria entis, ante corporeitatem. Et ſic præintelliguntur diſpoſitiones in materia ante formam, non quantum ad omnem ejus effectum, ſed quantum ad poſteriorem.

Ad secundum dicendum, quòd dimenſiones quantitativæ ſunt accidentia conſequentia corporeitatem, quæ toti materiæ convenit. Unde materia iam intellecta ſub corporeitate & dimenſionibus, poteſt intelligi ut diſtincta in diverſas partes : ut ſic accipiat diverſas formas, ſecundum ulteriores perfectionis gradus. Quamvis enim eadem forma ſit ſecundum eſſentiam, quæ diverſos perfectionis gradus materiæ attribuit, ut dictum * eſt (art. 4.) tamen ſecundum conſiderationem rationis differt.

* Art. 4. hujus q.

Ad tertium dicendum, quòd ſubſtantia ſpiritualis quæ unitur corpori ſolum ut motor, unitur ei per potentiam & virtutem. Sed anima intellectiva corpori unitur ut forma, per ſuam eſſentiam, adminiſtrat tamen ipſum & movet per ſuam potentiam & virtutem.

Articulus VII.

Vtrum anima uniatur corpori animalis mediante aliquo corpore.

Lo. it ſupra ar. 6. indu. Et * lib. 3. ſuper Geneſ. c. 5. tom. 3.

Ad septimum ſic proceditur. Videtur quòd anima unitur corpori animalis mediante aliquo corpore. Dicit enim Aug. * 3. ſuper Geneſ. ad litteram, (cap. 5.) quod *anima per lucem, id eſt, ignem & aerem, quæ ſunt ſimiliora ſpiritui, corpus adminiſtrat.* Ignis autem & aer ſunt corpora. Ergo anima unitur corpori humano mediante aliquo corpore.

¶ 2. Præterea, Id quo ſubtracto ſolvitur unio aliquorum unitorum, videtur eſſe medium inter ea : Sed deficiente ſpiritu, anima à corpore ſeparatur. Ergo ſpiritus, qui eſt quoddam corpus ſubtile medium eſt in unione corporis & animæ.

¶ 3. Præterea, Ea quæ ſunt multum diſtantia, non uniuntur niſi per medium : Sed anima intellectiva multum diſtat à corpore, & quia eſt incorporea, & quia eſt incorruptibilis. Ergo videtur quod uniatur ei mediante aliquo quod ſit corpus incorruptibile. Et hoc videtur eſſe aliqua lux cæleſtis, quæ conciliat elementa, & redigit in unum.

* lib. 2. de anim. tex. 7. tom. 2.

Sed contra eſt, quod ait Philoſoph. in * 2. de anima, (text. 7.) quod *non oportet quærere ſi unum eſt anima & corpus, ſicut neque ceram & figuram.* Sed figura unitur ceræ nullo corpore mediante. Ergo & anima corpori.

Conclusio.

Cùm anima uniatur corpori non ut motor tantum, ſed ut forma, impoſſibile eſt uniri corpori hominis, vel cuiuſcunque animalis mediante aliquo corpore.

Respondeo dicendum, quòd ſi anima ſecundum Platonicos corpori uniretur ſolum ut motor, conveniens eſſet dicere quod inter animam hominis vel cuiuſcunque animalis, & corpus, aliqua alia corpora media intervenirent. Convenit enim motori aliquid diſtans per media magis propinqua movere. Si verò anima unitur corpori ut forma ſicut iam dictum * eſt (art. 1. & 6.) impoſſibile eſt quod uniatur ei aliquo corpore mediante. Cuius ratio eſt, quia ſic dicitur aliquid *unum* quomodo & *ens* : Forma autem per ſeipſam facit rem eſſe in actu, cùm per eſſentiam ſuam ſit actus, nec dat *eſſe* per aliquod medium, unde unitas rei compoſitæ ex materia & forma, eſt per ipſam formam, quæ ſecundum ſeipſam unitur materiæ, ut actus ejus. Nec eſt aliquid aliud uniens, niſi agens, quod facit materiam eſſe in actu: ut dicitur in * octavo Metaphyſ. (text. 15.) Unde patet eſſe falſas opiniones eorum qui poſuerunt aliqua corpora eſſe media inter animam & corpus hominis. Quorum quidam Platonici dixerunt, quod anima intellectiva habet corpus incorruptibile ſibi naturaliter unitum, à quo nunquam ſeparatur, & eo mediante unitur corpori hominis corruptibili. Quidam verò dixerunt, quod unitur corpori mediante ſpiritu corporeo. Alii verò dixerunt, quod unitur corpori mediante luce, quam dicunt eſſe corpus, & de natura quintæ eſſentiæ : ita quod anima vegetabilis unitur corpori mediante luce cœli ſyderei, anima verò ſenſibilis mediante luce cæli cryſtallini: anima verò intellectualis mediante luce cœli empyrei. Quod fictitium & deriſibile apparet, tum quia lux non eſt corpus, tum quia quinta eſſentia non venit materialiter in compoſitionem corporis mixti, cùm ſit inalterabilis, ſed virtualiter tantum: tum etiam, quia anima immediatè corpori unitur ut forma materiæ.

* Ar. præced. & art. 1. hujus q.

* lib. 8. Metaph. text. 15. tom. 3.

Ad primum ergo dicendum, quòd Aug. loquitur de anima inquantum movet corpus: unde utitur verbo *adminiſtrationis*. Et verum eſt, quod partes groſſiores corporis per ſubtiliores movet: Et *primum inſtrumentum virtutis motivæ eſt ſpiritus*, ut dicit Philoſophus in libro de cauſa motus * animalium (cap. 6.)

* In libr. de mot. animalium. c. 6. nō remotè à fin. to. 4.

Ad secundum dicendum, quòd ſubtracto ſpiritu deficit unio animæ ad corpus, non quia ſit medium, ſed quia tollitur diſpoſitio per quam corpus eſt diſpoſitum ad talem unionem. Eſt tamen ſpiritus medium in movendo, ſicut primum inſtrumentorum motus.

Ad tertium dicendum, quòd anima diſtat à corpore plurimum, ſi utriuſque conditiones ſeorſim conſiderentur, unde ſi utrumque ipſorum ſeparatim *eſſe* haberet, oporteret quod multa media intervenirent. Sed inquantum anima eſt forma corporis, non habet *eſſe* ſeorſim ab *eſſe* corporis, ſed per ſuum *eſſe* corpori unitur immediatè. Sic enim & quælibet forma, ſi conſideretur ut actus, habet magnam diſtantiam à materia, quæ eſt ens in potentia tantum.

1. d. 8. q. 5. a. 3. Et 2. cont. c. 72. & l. 4. c. 67. fi. & de ſpiritu. art. 4. & de anim. art. 10. Et opuſc. 61. c. 47. * cap. 7. parum à princip. tom. 4.

Articulus VIII.

Vtrum anima ſit tota in qualibet parte corporis.

Ad octavum ſic proceditur. Videtur quòd anima non ſit tota in qualibet parte corporis. Dicit enim Philoſophus in * lib. de cauſa motus animalium (cap. 7.) *Non opus eſt unaquaque corporis parte eſſe animam, ſed in quodam principio corporis exiſtente,*

Digitized by Google

ſiente, alia vivere: eo quod ſimul nata ſunt facere proprium motum per naturam.

¶ 2. Præterea, Anima eſt in corpore cuius eſt actus: Sed eſt actus corporis organici. Ergo non eſt niſi in corpore organico. Sed non qualibet pars corporis hominis eſt corpus organicum. Ergo anima non eſt in qualibet parte corporis tota.

* lib. 2. de anim. text. 9. tom. 2.

¶ 3. Præterea, In * 2. de Anima dicitur, (text. 9.) quod *ſicut ſe habet pars animæ ad partem corporis, ut viſus ad pupillam, ita anima tota ad totum corpus animalis*: Si igitur tota anima eſt in qualibet parte corporis, ſequitur quod quælibet pars corporis ſit animal.

¶ 4. Præterea, Omnes potentiæ animæ in ipſa eſſentia animæ fundantur. Si igitur anima tota eſt in qualibet parte corporis, ſequitur quod omnes potentiæ animæ ſint in qualibet, corporis parte: & ita viſus erit in aure, & auditus in oculo. Quod eſt inconveniens.

¶ 5. Præterea, Si in qualibet parte corporis eſſet tota anima, quælibet pars corporis immediatè dependeret ab anima. Non ergo una pars dependeret ab alia: nec una pars eſſet principalior quàm alia. Quòd eſt manifeſtè falſum. Non ergo anima eſt in qualibet parte corporis tota.

* lib. 6. de Trin. c. 6. to. 3.

Sed contra, eſt quòd Aug. dicit * in ſexto de Trinit. quod *anima in unoquoque corpore, & in toto eſt tota, & in qualibet ejus parte tota eſt.*

Conclusio.

Anima eſt tota in qualibet parte corporis ſecundum totalitatem perfectionis & eſſentiæ, non autem ſecundum totalitatem virtutis, quia non ſecundum quamlibet ſuam potentiam eſt in qualibet parte corporis.

* Artic. præced.

Respondeo dicendum, quòd ſicut in aliis iam dictum * eſt (art. 7.) ſi anima uniretur corpori ſolum ut motor, poſſet dici quod non eſſet in qualibet parte corporis, ſed in una tantum, per quam alias moveret. Sed quia anima unitur corpori ut forma, neceſſe eſt quod ſit in toto, & in qualibet parte corporis: non enim eſt forma corporis accidentalis, ſed ſubſtantialis. Subſtantialis autem forma non ſolum eſt perfectio totius, ſed cuiuſlibet partis: Cùm enim totum conſiſtat ex partibus; forma totius, quæ non dat eſſe ſingulis partibus, eſt compoſitio & ordo, ſicut forma domus, & talis forma eſt accidentalis. Anima verò eſt forma ſubſtantialis: Unde oportet, quod ſit forma & actus non ſolum totius, ſed cuiuſlibet partis. Et ideo recedente anima, ſicut non dicitur *animal*, & *homo* niſi æquivocè, quemadmodum & *animal pictum* vel *lapideum*: ita eſt de manu & oculo, aut carne & oſſe, ut Philoſophus * dicit (lib. 2. de anim. text. 9.) Cuius ſignum eſt quod nulla pars corporis habet proprium opus anima recedente: cum tamen omne quod retinet ſpeciem, retineat operationem ſpeciei. Actus autem eſt in eo cuius eſt actus: Unde oportet animam eſſe in toto corpore, & in qualibet ejus parte. Et quod tota ſit in qualibet parte ejus; hinc conſiderari poteſt. Quia cum totum ſit, quod dividitur in partes, ſecundum triplicem diviſionem eſt triplex totalitas. Eſt enim quoddam totum quod dividitur in partes quantitativas, ſicut tota linea, vel totum corpus. Eſt etiam quoddam totum, quod dividitur in partes rationis & eſſentiæ; ſicut diffinitum in partes diffinitionis: & compoſitum reſolvitur in materiam & formam. Tertium autem totum eſt potentiale, quod dividitur in partes virtutis. Primus autem totalitatis modus non convenit formis, niſi fortè per accidens, & illis ſolis formis quæ habent indifferentem habitudinem ad totum quantitativum & partes ejus: Sicut albedo, quantum eſt de ſui ratione, æqualiter ſe habet ut ſit in tota ſuperficie, & in qualibet ſuperficiei parte: & ideo diviſa ſuperficie dividitur albedo per accidens. Sed forma, quæ requirit diverſitatem in partibus, ſicut eſt anima, & præcipuè animalium perfectorum, non æqualiter ſe habet ad totum & partes: unde non dividitur per accidens, ſcilicet per diviſionem quantitatis. Sic ergo totalitas quantitativa non poteſt attribui animæ, nec per ſe, nec per accidens. Sed totalitas ſecunda, quæ attenditur ſecundum rationis & eſſentiæ perfectionem, propriè & per ſe convenit formis. Similiter autem & totalitas virtutis, quia forma eſt operationis principium. Si ergo quæreretur de albedine, utrum eſſet tota in tota ſuperficie, & in qualibet ejus parte, diſtinguere oporteret; quia ſi fiat mentio de totalitate quantitativa, quam habet albedo per accidens, non tota eſſet in qualibet parte ſuperficiei. Et ſimiliter dicendum eſt de totalitate virtutis. Magis enim poteſt movere viſum albedo, quæ eſt in tota ſuperficie, quàm albedo, quæ eſt in aliqua ejus particula. Sed ſi fiat mentio de totalitate ſpeciei & eſſentiæ, tota albedo eſt in qualibet ſuperficiei parte. Sed quia anima totalitatem

* In iſto art.

quantitativam non habet nec per ſe nec per accidens, ut dictum * eſt; ſufficit dicere, quod anima tota eſt in qualibet parte corporis, ſecundum totalitatem perfectionis & eſſentiæ, non autem ſecundum totalitatem virtutis: quia non ſecundum quamlibet ſuam potentiam eſt in qualibet parte corporis: ſed ſecundum viſum in oculo, ſecundum auditum in aure, & ſic de aliis. Tamen attendendum eſt, quod, quia anima requirit diverſitatem in partibus, non eodem modo comparatur ad totum, & ad partes: ſed ad totum quidem primò & per ſe, ſicut ad proprium & proportionatum perfectibile, ad partes autem per poſterius, ſecundum quod partes habent ordinem ad totum.

Ad primum ergo dicendum, quòd Philoſophus loquitur de potentia motiva animæ.

Ad secundum dicendum, quòd anima eſt *actus corporis organici*, ſicut proportionati & primi perfectibilis.

Ad tertium dicendum, quòd *animal* eſt quod componitur ex anima & corpore toto, quod eſt primum, & proportionatum ejus perfectibile. Sic autem anima non eſt in parte. Unde non oportet quod pars animalis ſit animal.

Ad quartum dicendum, quòd potentiarum animæ quædam ſunt in ea ſecundum quod totam excedit corporis capacitatem, ſcilicet intellectus & voluntas: Unde hujuſmodi potentiæ in nulla parte corporis eſſe dicuntur. Aliæ verò potentiæ ſunt communes animæ & corpori: Unde talium potentiarum non oportet quod quælibet ſit in quocumque eſt anima, ſed ſolum in illa parte corporis quæ eſt proportionata ad talis potentiæ operationem.

Ad quintum dicendum, quòd una pars corporis dicitur eſſe principalior quàm alia, propter potentias diverſas, quarum ſunt organa partes corporis. Quæ enim eſt principalioris potentiæ organum, eſt principalior pars corporis: vel quæ etiam eidem potentiæ principaliùs deſervit.

QUÆSTIO LXXVII.

De his, quæ pertinent ad potentias animæ in generali, in octo articulos diviſa.

Deinde conſiderandum eſt de his quæ pertinent ad potentias animæ. Et primò in generali. Secundò in ſpeciali.

Circa primum quæruntur octo:

¶ Primò, utrum eſſentia animæ ſit ejus potentia.

¶ Secundò, utrum ſit una tantum potentia animæ vel plures.

¶ Tertiò, quomodo potentiæ animæ diſtinguantur.

¶ Quartò, de ordine ipſarum adinvicem.

¶ Quintò, utrum anima ſit ſubjectum omnium potentiarum.

¶ Sextò, utrum potentiæ fluant ab eſſentia animæ.

¶ Septimò, utrum potentia una oriatur ex alia.

¶ Octavò, utrum omnes potentiæ animæ remaneant in ea poſt mortem.

Articulus Primus.

Utrum ipſa eſſentia animæ ſit ejus potentia.

1 d. 3. q. 4. art. 2. Et quodl. 10. art. 5. ſpir. art. 11. & de anima, art. 12. & art. 19 cor. princip.

Ad primum ſic proceditur. Videtur quòd ipſa eſſentia animæ ſit ejus potentia. Dicit enim Auguſt. in * 9. de Trin. (cap. 4.) quod *mens, notitia, & amor ſunt ſubſtantialiter in anima, vel (ut idem dicam) eſſentialiter.* Et in † 10. dicit (cap. 1.) quòd *memoria, intelligentia, & voluntas ſunt una vita, una mens, & una eſſentia.*

* lib. 9. de Trin. cap. 4. parum à princip. † lib. 10. c. 11. parum ante medium.

¶ 2. Præterea, Anima eſt nobilior quàm materia prima: ſed materia prima eſt ſua potentia: ergo multo magis anima.

¶ 3. Præterea, Forma ſubſtantialis eſt ſimplicior quàm accidentalis: Cuius ſignum eſt quod forma ſubſtantialis non intenditur vel remittitur, ſed in indiviſibili conſiſtit. Forma autem accidentalis eſt ipſa ſua virtus. Ergo multo magis forma ſubſtantialis, quæ eſt anima.

* lib. 2. de anim. text. 24. tom. 2.

¶ 4. Præterea, Potentia ſenſitiva eſt qua ſentimus, & potentia intellectiva qua intelligimus. Sed id quo primo ſentimus & intelligimus, eſt anima ſecundum Philoſophum in * 2. de anima (text. 2.) Ergo anima eſt ſuæ potentiæ.

† lib. 9. de Trin. c. 4. paulo poſt princip.

¶ 5. Præterea, Quod non eſt de eſſentia rei, eſt accidens. Si ergo potentia animæ eſt præter eſſentiam ejus, ſequitur quod ſit accidens. Quod eſt contra Auguſt. in † 9. de Trin. (cap. 4.) ubi dicit, quòd prædicta *non ſunt in anima ſicut in ſubiecto, ut color, aut figura in corpore, aut ulla alia qualitas, aut quantitas. Quicquid enim tale eſt, non excedit ſubiectum in quo eſt: Mens autem poteſt etiam alia amare & cognoſcere.*

* Boët. l. de Trin. ant. med. libri. † qu. 75. art. 5.

¶ 6. Præterea, *Forma ſimplex ſubiectum eſſe* * non poteſt. Anima autem eſt forma ſimplex, cum non ſit compoſita ex materia & forma, ut ſuprà dictum † eſt. (qu. 75. a. 5.) Non ergo potentia animæ poteſt eſſe in ipſa ſicut ſubiecto.

* cap. 11. circa medium libri.

¶ 7. Præterea, Accidens non eſt principium ſubſtantialis differentiæ: ſed *ſenſibile* & *rationale* ſunt ſubſtantiales differentiæ, & ſumuntur à ſenſu & ratione, quæ ſunt potentiæ animæ. Ergo potentiæ animæ non ſunt accidentia. Et ita videtur quòd eſſentia animæ ſit ejus potentia.

Sed contra eſt, quod Dionyſ. dicit * 11. cap. cæleſt. hierarc. quòd *cæleſtes ſpiritus dividuntur in eſſentiam, virtutem & operationem.* Multò igitur magis in anima aliud eſt eſſentia, & aliud virtus ſive potentia.

Conclusio.

Cùm nulla animæ operatio ſit ſubſtantia, & quodvis animam habens non ſemper actu operetur, potentiam animæ ab ipſa anima eſſentiâ & ſubſtantia diverſam eſſe, neceſſarium eſt.

Respondeo dicendum, quòd impoſſibile eſt dicere, quod eſſentia animæ ſit ejus potentia: licèt hoc quidam poſuerint. Et hoc dupliciter oſtenditur quantum ad præſens. *Primò*, quia cum potentia & actus dividant ens, & quodlibet genus entis: oportet quod ad idem genus referatur potentia & actus: ideo, ſi actus non eſt in genere ſubſtantiæ; potentia, quæ dicitur ad illum actũ, non poteſt eſſe in genere ſubſtantiæ. Operatio autem animæ non eſt in genere ſubſtantiæ: ſed in ſolo Deo operatio eſt ejus ſubſtantia: Unde Dei potentia, quæ eſt operationis principium, eſt ipſa Dei eſſentia. Quod non poteſt eſſe verum neque in anima, neque in aliqua creatura, ut ſuprà etiam de Angelo dictum * eſt. *Secundò*, hoc etiam impoſſibile apparet in anima, nam anima ſecundum ſuam eſſentiam eſt actus: Si ergo ipſa eſſentia animæ eſſet immediatum operationis principium, ſemper habens animam, actu haberet opera vitæ, ſicut ſemper habens animam actu eſt

* qu. 54. art. 2.

Digitized by Google

eſt vivum. Non enim inquantum eſt forma, eſt actus ordinatus ad ulteriorem actum, ſed eſt ultimus terminus generationis: Unde quod ſit in potentia adhuc ad alium actum, hoc non competit ei ſecundum ſuam eſſentiam, inquantum eſt forma, ſed ſecundum ſuam potentiam, & ſic ipſa anima, ſecundum quod ſubeſt ſuæ potentiæ, dicitur *actus primus* ordinatus ad actum ſecundum. Invenitur autem habens animam non ſemper eſſe in actu operum vitæ: unde etiam in diffinitione animæ dicitur, quòd eſt *actus corporis potentia vitam habentis*, quæ tamen potentia *non abiicit animam.* Relinquitur ergo quod eſſentia animæ non eſt ejus potentia. Nihil enim eſt in potentia ſecundum actum inquantum eſt actus.

Ad primum ergo dicendum, quòd Auguſt. loquitur de mente ſecundum quod noſcit ſe, & amat ſe. Sic ergo notitia & amor inquantum referuntur ad ipſam, ut cognitam & amatam, ſubſtantialiter, & eſſentialiter ſunt in anima; quia ipſa ſubſtantia, vel eſſentia animæ cognoſcitur & amatur. Et ſimiliter intelligendũ eſt quod alibi dicit, quòd ſunt *una vita, una mens, una eſſentia.* Vel, ſicut quidã dicunt: hæc locutio verificatur ſecundum modum quo totum poteſtativum prædicatur de ſuis partibus; quod medium eſt inter totum univerſale, & totum integrale. Totum enim univerſale adeſt cuilibet parti ſecundum totam ſuam eſſentiam & virtutem, ut animal homini, & equo, & ideo propriè de ſingulis partibus prædicatur. Totum verò integrale non eſt in qualibet parte, neque ſecundum totam eſſentiam, neque ſecundum totam virtutem: Et ideo nullo modo de ſingulis partibus prædicatur, ſed aliquo modo, licèt impropriè, de omnibus ſimul: ut ſi dicamus: quòd paries, tectum & fundamentum ſunt domus. Totum verò potentiale adeſt ſingulis partibus ſecundum totam ſuam eſſentiam, ſed non ſecundum totam virtutem: Et ideo quodammodo poteſt prædicari de qualibet parte; ſed non ita propriè, ſicut totum univerſale. Et per hunc modum Auguſt.* dicit (ubi ſupra) quòd *memoria, intelligentia, & voluntas ſunt una animæ eſſentia.*

* loc. cit. in arg.

Ad ſecundum dicendum, quòd actus ad quem materia prima eſt in potentia, eſt ſubſtantialis forma: Et ideo potentia materiæ non eſt aliud quàm ejus eſſentia.

Ad tertium dicendum, quòd actio eſt compoſiti, ſicut & *eſſe*: Exiſtentis enim eſt agere. Compoſitum autem per formam ſubſtantialem habet *eſſe* ſubſtantialiter; per virtutem autem, quæ conſequitur formam ſubſtantialem, operatur. Unde ſic ſe habet forma accidentalis activa ad formam ſubſtantialem agentis (ut calor ad formam ignis) ſicut ſe habet potentia animæ ad animam.

Ad quartum dicendum, quòd hoc ipſum quod forma accidentalis eſt actionis principium, habet à forma ſubſtantiali. Et ideo forma ſubſtantialis eſt primum actionis principium, ſed non proximum. Et ſecundum hoc, Philoſophus* dicit (ubi ſupra) quòd *id quo intelligimus, & ſentimus, eſt anima.*

* lib. 2. de anim. text. 24. tom. 2.

Ad quintum dicendum, quòd ſi accidens accipiatur ſecundum quod dividitur contra ſubſtantiam; ſic nihil poteſt eſſe medium inter ſubſtantiam & accidens, quia dividuntur ſecundum affirmationem & negationem, ſcilicet ſecundum *eſſe in ſubiecto, & non eſſe in ſubiecto.* Et hoc modo, cùm potentia animæ non ſit ejus eſſentia, oportet quòd ſit accidens: & eſt in ſecunda ſpecie qualitatis. Si verò accipiatur accidens ſecundum quod ponitur unum quinque univerſalium; ſic aliquid eſt medium inter ſubſtantiam & accidens, quia ad ſubſtantiam pertinet quicquid eſt eſſentiale rei: non autem quicquid eſt extra eſſentiam, poteſt ſic dici accidens, ſed ſolum id quod non cauſatur ex principiis eſſentialibus ſpeciei: Proprium enim non eſt de eſſentia rei, ſed ex principiis eſſentialibus ſpeciei cauſatur; unde medium eſt inter eſſentiam & accidens, ſicut dictum eſt. Et hoc modo potentiæ animæ poſſunt dici mediæ inter ſubſtantiam & accidens, quaſi proprietates animæ naturales. Quod autem Auguſtinus dicit, (ubi ſupra) quòd *notitia & amor non ſunt in anima ſicut accidentia in ſubiecto*, intelligitur ſecundum modum prædictum*, prout comparantur ad animam, non ſicut ad amantem & cognoſcentem, ſed prout comparantur ad eam ſicut ad amatam & cognitam. Et hoc modo procedit ſua probatio, quia ſi amor eſſet in anima amata ſicut in ſubiecto, ſequeretur quod accidens tranſcenderet ſuum ſubiectum, cum etiam alia ſint amata per animam.

* In ſol. ad 1. arg.

Ad ſextum dicendum, quòd anima licèt non ſit compoſita ex materia & forma, habet tamen aliquid de potentialitate admixtum, ut ſupra dictum* eſt. Et ideo poteſt dici ſubiectum accidentis. Propoſitio autem inducta locum habet in Deo, qui eſt actus purus. In qua materia Boetius† eam introducit.

* qu. 75. art. 5. † locat. in arg.

Ad ſeptimum dicendum, quòd *rationale* & *ſenſibile* prout ſunt differentiæ, non ſumuntur à potentiis ſenſus & rationis: ſed ab ipſa anima ſenſitiva & rationali. Quia tamen formæ ſubſtantiales, quæ ſecundum ſe ſunt nobis ignotæ, innoteſcunt per accidentia; nihil prohibet interdum accidentia loco differentiarum ſubſtantialium poni.

Articulus II.

Utrum ſint plures potentiæ animæ.

* 1. cont. c. 72. & 2. de anim. c. 1. & 2. de anim. 3. & 1. 4. ſſ.

Ad ſecundum ſic proceditur. Videtur quòd non ſint plures potentiæ animæ. Anima enim intellectiva maximè ad divinam ſimilitudinem accedit: ſed in Deo eſt una & ſimplex potentia: ergo & in anima intellectiva.

¶ 2. Præterea, Quanto virtus eſt ſuperior, tanto eſt magis unita: ſed anima intellectiva excedit omnes alias formas in virtute: ergo maximè debet habere unam virtutem, ſeu potentiam.

¶ 3. Præterea. Operari eſt exiſtentis in actu. Sed per eandem eſſentiam animæ homo habet *eſſe* ſecundum diverſos gradus perfectionis, ut ſuprà* habitum eſt. Ergo per eandem potentiam animæ operatur diverſas operationes diverſorum graduum.

* qu. 76. art. 3. & 4.

Sed contra eſt, quòd Philoſophus in † 2. de Anima ponit plures animæ potentias.

† lib. 2. de anim. text. 13. & ſeq. & text. 27. tom. 2.

Concluſio.

Cùm homo ſit in ultimo gradu ſecundum naturam eorum quibus competit beatitudo, ac proinde multis, ac diverſis operationibus indigeat: neceſſe eſt in anima humana plures eſſe potentias.

Reſpondeo dicendum, quòd neceſſe eſt ponere plures animæ potentias. Ad cuius evidentiam conſiderandum eſt, quòd ſicut Philoſophus dicit in* 2. de cœl. (text. 66.) *quæ ſunt in rebus infima, non poſſunt conſequi perfectam bonitatem, ſed aliquam imperfectam conſequuntur paucis motibus: Superiora verò his, adipiſcuntur perfectam bonitatem motibus multis. His autem ſuperiora ſunt, quæ adipiſcuntur perfectam bonitatem motibus paucis. Summa verò perfectio invenitur in his quæ abſque motu perfectam poſſident bonitatem. Sicut infimè eſt ad ſanitatem diſpoſitus qui non poteſt perfectam conſequi ſanitatem, ſed aliquam modicam conſequitur paucis remediis. Melius autem diſpoſitus eſt, qui poteſt perfectam conſequi ſanitatem, ſed remediis multis: & adhuc melius, qui remediis paucis: optimè autem, qui abſque remedio perfectam ſanitatem habet.* Dicendum eſt ergo: quod res quæ ſunt infra hominẽ, quædã particularia bona conſequuntur: & ideo quaſdam paucas & determinatas operationes habent & virtutes. Homo autem poteſt conſequi univerſalem, & perfectam bonitatem: quia poteſt adipiſci beatitudinem. Eſt tamen in ultimo gradu (ſecundum naturam) eorum quibus competit beatitudo: Et ideo multis & diverſis operationibus & virtutibus indiget anima humana: Angelis verò minor diverſitas potentiarum competit: In Deo verò non eſt aliqua potentia, vel actio præter ejus eſſentiam. Eſt & alia ratio quare anima humana abundat diverſitate potentiarum; videlicet quia eſt in confinio ſpiritualium & corporalium creaturarum. Et ideo concurrunt in ipſa virtutes utrarumque creaturarum.

* lib. 2. de cælo. text. 66. tom. 3.

Ad primum ergo dicendum, quòd in hoc ipſo magis ad ſimilitudinem Dei accedit anima intellectiva quàm creaturæ inferiores, quod perfectam bonitatem conſequi poteſt, licet per multa & diverſa; in quo deficit à ſuperioribus.

Ad ſecundum dicendum, quòd virtus unita eſt ſuperior, ſi ad æqualia ſe extendat. Sed virtus multiplicata eſt ſuperior, ſi plura ei ſubiiciantur.

Ad tertium dicendum, quòd unius rei eſt unum eſſe ſubſtantiale, ſed poſſunt eſſe operationes plures. Et ideo eſt una eſſentia animæ; ſed potentiæ plures.

Articulus III.

Utrum potentiæ diſtinguantur per actus & obiecta.

Ad tertium ſic proceditur. Videtur quòd potentiæ non diſtinguantur per actus & obiecta. Nihil enim determinatur ad ſpeciem per illud quod poſterius, vel extrinſecum* eſt. Actus autem eſt poſterior potentia; obiectum autem extrinſecum. Ergo per ea potentiæ non diſtinguuntur ſecundum ſpeciem.

* d. 10. q. 1. art. 4. cor & 3. d. 44. qu. 2. art. 1. cor. & q. de anim. ar. 13. & lect. 1. pr. & l. 6. & lect. 2. & lect. 1. tom. 1. & 2.

¶ 2. Præterea, Contraria ſunt quæ maximè differunt: Si igitur potentiæ diſtinguerentur penes obiecta, ſequeretur quòd contrariorum non eſſet eadem potentia. Quod patet eſſe falſum ferè in omnibus: Nam potentia viſiva eadem eſt albi, & nigri, & guſtus idem eſt dulcis & amari.

¶ 3. Præterea, Remota cauſa removetur effectus. Si igitur potentiarum differentia eſſet ex differentia obiectorum: idem obiectum non pertineret ad diverſas potentias: quod patet eſſe falſum: nam idem eſt quod potentia cognoſcitiva cognoſcit, & appetiva appetit.

¶ 4. Præterea, Id quod per ſe eſt cauſa alicuius, in omnibus cauſat illud. Sed quædam obiecta diverſa, quæ pertinent ad diverſas potentias, pertinent etiam ad aliquam unam potentiam: ſicut ſonus & color pertinent ad viſum & auditum, quæ ſunt diverſæ potentiæ, & tamen pertinent ad unam potentiam ſenſus communis. Non ergo potentiæ diſtinguntur ſecundum differentiam obiectorum.

Sed contra, Poſteriora diſtinguuntur ſecundum priora. Sed Philoſophus dicit* 2. de Anima, quòd priores potentiis actus & operationes ſecundum rationem ſunt: Et adhuc his priora ſunt oppoſita, ſive obiecta. Ergo potentiæ diſtinguuntur ſecundum actus & obiecta.

* lib. 2. de anim. text. 33. tom. 2.

Concluſio.

Cùm potentiæ, ſecundum illud quod ſunt potentiæ, ordinentur ad actus: oportet eas diſtingui per actus & obiecta.

Reſpondeo dicendum, quòd potentia, ſecundum quod eſt potentia, ordinatur ad actum: Unde oportet rationem potentiæ accipi ex actu ad quem ordinatur: & per conſequens oportet quod ratio potentiæ diverſificetur, ut diverſificatur ratio actus: Ratio autem actus diverſificatur ſecundum diverſam rationem obiecti, omnis enim actio, vel eſt potentiæ activæ, vel paſſivæ: Obiectum autem comparatur ad actum potentiæ paſſivæ, ſicut principium, & cauſa movens: Color enim inquantum movet viſum, eſt principium viſionis. Ad actum potentiæ activæ comparatur obiectum, ut terminus & finis; ſicut augmen-

Digitized by Google

augmentativæ virtutis objectum eſt *quantum perfectum*, quod eſt finis augmenti. Ex his autem duobus actio ſpeciem recipit, ſcilicet ex principio, vel ex fine ſeu termino. Differt enim calefactio ab infrigidatione, ſecundum quod hæc à calido, ſcilicet activo ad calidum; illa autem à frigido ad frigidum procedit. Unde neceſſe eſt, quod potentiæ diverſificentur ſecundum actus & objecta. Sed tamen conſiderandum eſt, quòd *ea quæ ſunt per accidens, non diverſificant ſpeciem*: Quia enim *coloratum* accidit animali, non diverſificantur ſpecies animalis per differentiam coloris, ſed per differentiam ejus quod per ſe accidit animali, per differentiam ſcilicet animæ ſenſitivæ, quæ quandoque invenitur cum ratione, quandoque ſine ratione. Unde *rationale & irrationale* ſunt differentiæ diviſivæ animalis, diverſas ejus ſpecies conſtituentes. Sic igitur non quæcunque diverſitas objectorum diverſificat potentias animæ, ſed differentia ejus ad quod per ſe potentia reſpicit: Sicut ſenſus per ſe reſpicit paſſibilem qualitatem, quæ per ſe dividitur in colorem, ſonum, & huiuſmodi: Et ideo alia potentia ſenſitiva eſt coloris, ſcilicet viſus, & alia ſoni, ſcilicet auditus. Sed paſſibili qualitati, aut colorato accidit eſſe muſicum, vel grammaticum, vel magnum & parvum, aut hominem vel lapidem. Et ideo penes huiuſmodi differentiam potentiæ animæ non diſtinguuntur.

Ad primum ergo dicendum, quòd actus licet ſit poſterior potentia in *eſſe*, eſt tamen prior in intentione & ſecundum rationem, ſicut finis agente. Obiectum autem licèt ſit extrinſecum, eſt tamen principium, vel finis actionis. Principio autem & fini proportionantur ea quæ ſunt extrinſeca rei.

Ad ſecundum dicendum, quòd ſi potentia aliqua per ſe reſpiceret unum contrariorum ſicut obiectum; oporteret quod contrarium ad aliam potentiam pertineret: ſed potentia animæ non per ſe reſpicit proprium rationem contrarii, ſed communem rationem utriuſque contrariorum: Sicut viſus non reſpicit per ſe rationem albi, ſed rationem coloris. Et hoc ideo, quia unum contrariorum eſt quodammodo ratio alterius, cùm ſe habeant ſicut perfectum & imperfectum.

Ad tertium dicendum, quòd nihil prohibet id quod eſt ſubiecto idem, eſſe diverſum ſecundum rationem. Et ideo poteſt ad diverſas potentias animæ pertinere.

Ad quartum dicendum, quòd potentia ſuperior per ſe reſpicit univerſaliorem rationem obiecti, quàm potentia inferior: quia quantò potentia eſt ſuperior, tantò ad plura ſe extendit. Et ideo multa conveniunt in una ratione obiecti, quam per ſe reſpicit ſuperior potentia, quæ tamen differunt ſecundum rationes, quas per ſe reſpiciunt inferiores potentiæ. Et inde eſt, quòd diverſa obiecta pertinent ad diverſas inferiores potentias, quæ tamen uni ſuperiori potentiæ ſubduntur.

Articulus IV.

Vtrum in potentiis animæ ſit ordo

Inf. art. 7. c. & de anim. art. 3. ad 10.

AD QUARTUM ſic proceditur. Videtur quòd in potentiis animæ non ſit ordo. In his enim quæ cadunt ſub una diviſione, non eſt *prius & poſterius*, ſed ſunt naturaliter ſimul: ſed potentiæ animæ contra ſe invicem diſtinguuntur: Ergo inter eas non eſt ordo.

¶ 2. Præterea, Potentiæ animæ comparantur ad obiecta, & ad ipſam animam. Sed ex parte animæ inter eas non eſt ordo: quia anima eſt una. Similiter etiam nec ex parte obiectorum, cùm ſint diverſa & penitus diſparata, ut patet de colore & ſono: in potentiis ergo animæ non eſt ordo.

¶ 3. Præterea, In potentiis ordinatis hoc invenitur, quòd operatio unius dependet ab operatione alterius. Sed actus unius potentiæ animæ non dependet ab actu alterius: Poteſt enim viſus exire in actum abſque auditu; & è converſo. Non ergo inter potentias animæ eſt ordo.

Sed contra eſt, quod Philoſophus in * 2. de anima, comparat partes, ſive potentias animæ, figuris: Sed figuræ habent ordinem ad invicem. Ergo & potentiæ animæ.

* lib. 2. de anim. text. 30. & 31. tom. 2.

Conclusio.

Cùm anima ſit una, potentiæ verò plures, ordine autem quodam ab uno in multitudinem procedatur, confuſionis vitandæ cauſa, neceſſe eſt inter potentias animæ ordinem eſſe.

Respondeo dicendum, quòd cùm anima ſit una, potentiæ verò plures; ordine autem quodam ab uno ad multitudinem procedatur: neceſſe eſt inter potentias animæ ordinem eſſe. Triplex autem ordo inter eas attenditur: Quorum duo conſiderantur ſecundum dependentiam unius potentiæ ab altera; Tertius autem accipitur ſecundum ordinem obiectorum. Dependentia autem unius potentiæ ab altera dupliciter accipi poteſt. Uno modo, ſecundum naturæ ordinem, prout perfecta ſunt naturaliter imperfectis priora. Alio modo ſecundum ordinem generationis & temporis, prout ex imperfecto ad perfectum venitur. Secundum igitur primum potentiarum ordinem, potentiæ intellectivæ ſunt priores potentiis ſenſitivis: unde dirigunt eas, & imperant eis. Et ſimiliter potentiæ ſenſitivæ hoc ordine ſunt priores potentiis animæ nutritivæ. Secundùm verò ordinem ſecundum, è converſo ſe habet: nam potentiæ animæ nutritivæ ſunt priores in via generationis potentiis animæ ſenſitivæ; unde ad earum actiones præparant corpus. Et ſimiliter eſt de potentiis ſenſitivis reſpectu intellectivarum. Secundum autem ordinem tertium, ordinantur quædam vires ſenſitivæ adinvicem, ſcilicet viſus, auditus, & olfactus: Nam viſibile eſt prius naturaliter, quia eſt commune ſuperioribus, & inferioribus corporibus: Sonus autem audibilis fit in aëre, qui eſt naturaliter prior commixtione elementorum, quam conſequitur odor.

Ad primum ergo dicendum, quòd alicuius generis ſpecies ſe habent ſecundum *prius & poſterius*, ſicut numeri, & figuræ, quantum ad *eſſe*, licet ſimul eſſe dicantur inquantum ſuſcipiunt communis generis prædicationem.

Ad ſecundum dicendum, quòd ordo iſte potentiarum animæ eſt ex parte animæ, quæ ſecundum ordinem quendam habet habitudinem ad diverſos actus (licèt ſit una ſecundum eſſe etiam) & ex parte obiectorum, & etiam ex parte actuum, ut dictum * eſt. * In corp. art.

Ad tertium dicendum, quòd ratio illa procedit de illis potentiis, in quibus attenditur ordo ſolum ſecundum tertium modum. Illæ autem potentiæ quæ ordinantur ſecundum alios duos modos, ita ſe habent quòd actus unius dependet ab altera.

Articulus V.

Vtrum omnes potentiæ animæ ſint in anima ſicut in ſubiecto.

Infr. art. 6 cor. & de ſpirit. art. 4. 3. & art. 2. ad 10. & opuſc. 1. c. 89. & 92.

AD QUINTUM ſic proceditur. Videtur quòd omnes potentiæ animæ ſint in anima ſicut in ſubiecto. Sicut enim ſe habent potentiæ corporis ad corpus, ita ſe habent potentiæ animæ ad animam. Sed corpus eſt ſubiectum corporalium potentiarum. Ergo anima eſt ſubiectum potentiarum animæ.

¶ 2. Præterea, Operationes potentiarum animæ attribuuntur corpori propter animam: quia, ut dicitur in * 2. de Anima (text. 24.) *anima eſt quo ſentimus, & intelligimus primum*. Sed prima principia operationum animæ ſunt potentiæ. Ergo potentiæ per prius ſunt in anima.

* lib. 2. de anim. text. 24. tom. 2.

¶ 3. Præterea, Auguſt. dicit † 12. ſuper Geneſ. ad litteram, (cap. 19. & 20.) quòd *anima quædam ſentit non per corpus, imo ſine corpore*, ut eſt timor, & huiuſmodi. *Quædam verò ſentit per corpus*. Sed ſi potentia non eſſet in ſola anima ſicut in ſubiecto, nihil poſſet ſine corpore ſentire. Ergo anima eſt ſubiectum potentiæ ſenſitivæ, & pari ratione omnium aliarum potentiarum.

† lib 12. c. 19. & 20. t. 3. * lib. 2. de ſomno & vigil. c. 1. ante med. t. 2.

Sed contra eſt, quod Philoſophus dicit in lib. * de ſomno & vigilia (cap. 1.) quòd *ſentire non eſt proprium animæ, neque corporis, ſed coniuncti*. Potentia ergo ſenſitiva eſt in coniuncto, ſicut in ſubiecto. Non ergo ſola anima eſt ſubiectum omnium potentiarum ſuarum.

Conclusio.

Cùm illud, quod operatur ſit operativæ potentiæ ſubiectum: conſtat potentias non organicas, eſſe in anima ſola, ſicut in ſubiecto, organicas verò in toto compoſito, & non in anima ſola.

Respondeo dicendum, quòd illud eſt ſubiectum operativæ potentiæ, quod eſt potens operari: Omne enim accidens denominat proprium ſubiectum. Idem autem eſt quod poteſt operari, & quod operatur. Unde oportet quòd *eius ſit potentia ſicut ſubiecti cuius eſt operatio*: ut etiam Philoſophus * dicit in princ. de ſomn. & vigilia. Manifeſtum eſt autem ex ſupra dictis (q. 78. art. 7.) † quod quædam operationes ſunt animæ quæ exercentur ſine organo corporali, ut intelligere & velle: Unde potentiæ, quæ ſunt harum operationum principia, ſunt in anima ſicut in ſubiecto. Quædam verò operationes ſunt animæ, quæ exercentur per organa corporalia ſicut viſio per oculum, auditus per aurem. Et ſimile eſt de omnibus aliis operationibus nutritivæ & ſenſitivæ partis. Et ideo potentiæ quæ ſunt talium operationum principia, ſunt in coniuncto ſicut in ſubiecto, & non in anima ſola.

* c. 1. ante med. tom. 2. † q. 76. art. 1.

Ad primum ergo dicendum, quòd omnes potentiæ dicuntur eſſe animæ, non ſicut ſubiecti, ſed ſicut principii: quia per animam conjunctum habet, quod tales operationes operari poſſit.

Ad ſecundum dicendum, quòd omnes huiuſmodi potentiæ per prius ſunt in anima quàm in conjuncto, non ſicut in ſubjecto, ſed ſicut in principio.

Ad tertium dicendum, quòd opinio Platonis fuit, quòd ſentire eſt operatio animæ propria, ſicut & intelligere: In multis autem quæ ad Philoſophiam pertinent, Auguſt. utitur opinionibus Platonis non aſſerendo, ſed recitando. Tamen, quantum ad præſens pertinet, hoc quod dicitur anima *quædam ſentire cum corpore, & quædam ſine corpore*, dupliciter poteſt intelligi, Uno modo, ut hoc quod dico *cum corpore*; vel *ſine corpore*, determinet actum ſentiendi ſecundum quod exit à ſentiente: Et ſic nihil ſentit ſine corpore; quia actio ſentiendi non poteſt procedere ab anima, niſi per organum corporale. Alio modo poteſt intelligi, ita quod prædicta determinent actum ſentiendi ex parte obiecti, quod ſentitur. Et ſic *quædam ſentit cum corpore*, id eſt in corpore exiſtentia; ſicut cum ſentit vulnus, vel aliquid huiuſmodi; *quædam verò ſentit ſine corpore*, id eſt, non exiſtentia in corpore, ſed ſolum in apprehenſione animæ: ſicut cùm ſentit ſe triſtari, vel gaudere, de aliquo audito.

Articulus VI.

Vtrum potentiæ animæ fluant ab eius eſſentia.

1. d. 3. q. 4. art. 2. & verit. q. 14. art. 5. cor. & opuſc. 3. c. 90.

AD SEXTUM ſic proceditur. Videtur quòd potentiæ animæ non fluant ab ejus eſſentia. Ab uno enim ſimplici non procedunt diverſa. Eſſentia autem animæ eſt una & ſimplex. Cùm ergo potentiæ animæ ſint multæ & diverſæ, non poſſunt procedere ab ejus eſſentia.

¶ 2. Præterea, Illud à quo aliquid procedit, eſt cauſa ejus. Sed eſſentia animæ non poteſt dici cauſa potentiarum, ut patet diſ-

currenti

Digitized by Google

currenti per ſingula cauſarum genera. Ergo potentiæ animæ non fluunt ab ejus eſſentia.

* in prin. libr. 2.

* Lib. 1. de anim. text. 66. tom. 2.

† lib. 7. Metaph. à text. 12. uſque ad 16. t. 3.

¶ 3. Præterea, Emanatio quendem motum nominat. Sed *nihil movetur à ſeipſo*, ut probatur in * 7. lib. Phyſic. (cap. 1.) niſi fortè ratione partis; ſicut animal dicitur moveri à ſeipſo: quia una pars ejus eſt *movens*, & alia *mota*. Neque etiam anima movetur, ut probatur in * 1. de anima (text. 66.) Non ergo anima cauſat in ſe ſuas potentias.

Sed contra, Potentiæ animæ ſunt quædam proprietates naturales ipſius. Sed ſubiectum eſt cauſa propriorum accidentium, unde & ponitur in diffinitione accidentis, ut patet in † 7. Metaph. (text. 12. ac deinceps) Ergo potentiæ animæ procedunt ab ejus eſſentia ſicut à cauſa.

Conclusio.

Cùm accidens proprium, & per ſe cauſetur à ſubiecto ſecundum quod eſt actu, & recipiatur in eo inquantum eſt in potentia: conſtat omnes potentias animæ ab ipſius animæ eſſentia emanare.

Respondeo dicendum, quod forma ſubſtantialis & accidentalis partim conveniunt, & partim differunt. Conveniunt quidem in hoc quod utraque eſt actus, & ſecundum utramque eſt aliquid quodammodo in actu. Differunt autem in duobus. *Primò* quidem, quia forma ſubſtantialis facit *eſſe* ſimpliciter, & ejus ſubiectum eſt ens in potentia tantùm, forma autem accidentalis non facit *eſſe* ſimpliciter, ſed *eſſe* tale, aut tantum, aut aliquo modo ſe habens: ſubiectum enim ejus eſt ens in actu. Unde patet quòd actualitas per prius invenitur in forma ſubſtantiali, quàm in ejus ſubiecto. Et quia *primum eſt cauſa in quolibet genere*, forma ſubſtantialis cauſat *eſſe* in actu, in ſuo ſubiecto. Sed è converſo actualitas per prius invenitur in ſubiecto formæ accidentalis, quàm in forma accidentali: Unde actualitas formæ accidentalis cauſatur ab actualitate ſubiecti; ita quod ſubiectum inquantum eſt in potentia, eſt ſuſceptivum formæ accidentalis; inquantum autem eſt in actu, eſt ejus productivum. Et hoc dico de proprio, & per ſe accidente: Nam reſpectu accidentis extranei, ſubiectum eſt ſuſceptivum tantum: Productivum verò talis accidentis eſt agens extrinſecum: *Secundò* autem differunt ſubſtantialis forma & accidentalis: quia cum minus principale ſit propter principalius, materia eſt propter formam ſubſtantialem: ſed è converſo forma accidentalis eſt propter completionem ſubiecti. Manifeſtum eſt autem ex dictis (art. 5.) * quod potentiarum animæ ſubiectum eſt, vel ipſa anima ſola, quæ poteſt eſſe ſubiectum accidentis ſecundum quod habet aliquid potentialitatis, ut ſuprà dictum † eſt, (qu. 75. art. 5.) vel compoſitum. Compoſitũ autẽ eſt in actu per animam; unde manifeſtum eſt, quod omnes potentiæ animæ, ſive ſubiectum earum ſit anima ſola, ſive compoſitum, fluunt ab eſſentia animæ, ſicut à principio; quia iam dictum * eſt, quòd *accidens cauſatur à ſubiecto ſecundum quod eſt actu, & recipitur in eo inquantum eſt in potentia.*

* Artic. præced.

† q. 75. art. 5.

* In iſto. art.

Ad primum ergo dicendum, quòd ab uno ſimplici poſſunt naturaliter multa procedere ordine quodam; & iterum, propter diverſitatem recipientium. Sic igitur ab una eſſentia animæ procedunt multæ & diverſæ potentiæ, tum propter ordinem potentiarum, tum propter diverſitatem organorum corporalium.

Ad secundum dicendum, quòd ſubiectum eſt cauſa proprij accidentis, & finalis, & quodammodo activa: & etiam ut materialis, inquantum eſt ſuſceptivum accidentis. Et ex hoc poteſt accipi quòd eſſentia animæ eſt cauſa omnium potentiarum ſicut finis, & ſicut principium activum; quarundam autem ſicut ſuſceptivum.

Ad tertium dicendum, quòd emanatio propriorum accidentium à ſubiecto non eſt per aliquam tranſmutationem, ſed per aliquam naturalem reſultationem. Sicut ex uno naturaliter aliud reſultat, ut ex luce color.

Articulus VII.

Utrum una potentia animæ oriatur ab alia.

2. d. 3. q. 4. art. 3. & 2. diſt. 24. qu. 1. art. 2. cor. & veris. q. 14. art. 5. cor. & q. 25. art. 6. ad 2. & de anim. ar. 11. ad 9. & 2.

AD septimum ſic proceditur. Videtur quòd una potentia animæ non oriatur ab alia. Eorum enim quæ ſimul eſſe incipiunt, unum non oritur ab alio. Sed omnes potentiæ animæ ſunt ſimul animæ concreatæ. Ergo una earum ab alia non oritur.

¶ 2. Præterea, Potentia animæ oritur ab anima, ſicut accidens à ſubiecto. Sed una potentia animæ non poteſt eſſe ſubiectum alterius: quia *accidentis non eſt accidens*. Ergo una potentia non oritur ab alia.

¶ 3. Præterea, *Oppoſitum non oritur à ſuo oppoſito, ſed unumquodque oritur ex ſimili ſecundum ſpeciem.* Potentiæ autem animæ ex oppoſito dividuntur, ſicut diverſæ ſpecies. Ergo una earum non procedit ab alia.

Sed contra, Potentiæ cognoſcuntur per actus. Sed actus unius potentiæ cauſatur ab alio, ſicut actus phantaſiæ ab actu ſenſus. Ergo una potentia animæ cauſatur ab alia.

Conclusio.

Cùm eſſentia animæ comparetur ad potentias, tum ut principium activum & finale, tum ut principium ſuſceptivum: oportet etiam animæ potentias ad ſe invicem ſic comparari, ut inter eas perfectiores ſint principia aliarum per modum finis actus & principij: imperfectiores verò ſint principia aliarum per modum ſuſceptivi principij.

Respondeo dicendum, quòd in his quæ ſecundum ordinem naturalem procedunt ab uno, ſicut primum eſt cauſa omnium; ita quod eſt primo propinquius, eſt quodammodo cauſa eorum, quæ ſunt magis remota. Oſtenſum autem eſt ſuprà (art. 4.) * quod inter potentias animæ eſt multiplex ordo: & ideo una potentia animæ ab eſſentia animæ procedit mediante alia, ſed quia eſſentia animæ comparatur ad potentias; & ſicut principium activum; & finale & ſicut principium ſuſceptivum, vel ſeorſum per ſe, vel ſimul cum corpore: agens autem & finis eſt perfectius; ſuſceptivum autem principium, in quantum huiuſmodi, eſt minus perfectum: conſequens eſt quod potentiæ animæ, quæ ſunt priores ſecundum ordinem perfectionis & naturæ, ſint principia aliarum per modum finis & activi principij. Videmus enim quod ſenſus eſt propter intellectum, & non è converſo. Senſus etiam eſt quædam deficiens participatio intellectus: unde ſecundum naturalem originem, quodammodo eſt ab intellectu, ſicut imperfectum à perfecto. Sed ſecundum viam ſuſceptivi principii, è converſo potentiæ imperfectiores inveniuntur priora principia reſpectu aliarum; Sicut anima ſecundum quod habet potentiam ſenſitivam conſideratur ſicut ſubiectum & materiale quoddam, reſpectu intellectus. Et propter hoc, imperfectiores potentiæ ſunt priores in via generationis: Prius enim animal generatur quàm homo.

* Art. 4. huius q.

Ad primum ergo dicendum, quòd ſicut potentia animæ ab eſſentia fluit, non per tranſmutationem, ſed per naturalem quandam reſultationem, & eſt ſimul cum anima: ita eſt etiam de una potentia reſpectu alterius.

Ad secundum dicendum, quòd accidens per ſe non poteſt eſſe ſubiectum accidentis, ſed unum accidens per prius recipitur in ſubſtantia quam aliud; ſicut quantitas, quàm qualitas. Et hoc modo unum accidens dicitur eſſe ſubiectum alterius, ut ſuperficies coloris, inquantum ſubſtantia uno accidente mediante recipit aliud. Et ſimiliter poteſt dici de potentiis animæ.

Ad tertium dicendum, quod potentiæ animæ opponuntur ad invicem oppoſitione *perfecti*, & *imperfecti*: ſicut etiam ſpecies numerorum & figurarum. Hæc autem oppoſitio non impedit originem unius ab alio: quia imperfecta naturaliter à perfectis procedunt.

Articulus VIII.

Utrum omnes potentiæ animæ remaneant in anima à corpore ſeparata.

AD octavum ſic proceditur. Videtur quòd omnes potentiæ animæ remaneant in anima à corpore ſeparata. Dicitur enim in lib. de ſpiritu & anima, (cap. 15.) quod *anima recedit à corpore ſecum trahens ſenſum & imaginationem, & rationem, & intellectum, & intelligentiam, concupiſcibilitatem & iraſcibilitatem.* 4. d. 44. q. 1. ar. 1. q. 1. & d. 50. q. 1. ar. 1. cor. & 2. cont. 81 ad 3. & vero q. 19. art. 1. & de anima, art. 10.

¶ 2. Præterea, Potentiæ animæ ſunt ejus naturales proprietates. Sed proprium ſemper ineſt, & nunquam ſeparatur ab eo cuius eſt proprium. Ergo potentiæ animæ ſunt in ea etiam poſt mortem.

¶ 3. Præterea, Potentiæ animæ etiam ſenſitivæ non debilitantur debilitato corpore: quia ut dicitur in * 1. de anima: *ſi ſenex accipiat oculum iuvenis, videbit utique ſicut & iuvenis.* Sed debilitas eſt via ad corruptionem. Ergo potentiæ animæ non corrumpuntur corpore, ſed manent in anima ſeparata. * lib. 1. de anim. text 66. tom. 2.

¶ 4. Præterea, Memoria eſt potentia animæ ſenſitivæ, ut Philoſophus † probat: ſed memoria manet in anima ſeparata, dicitur enim Luc. 16. diviti epuloni in inferno ſecundum animam exiſtenti: *Recordare quia recepiſti bona in vita tua.* Ergo memoria manet in anima ſeparata, & per conſequens aliæ potentiæ ſenſitivæ partis. † lib. 1. de memoria & reminiſc. c. 1. & 4. tom. 2.

¶ 5. Præterea, Gaudium & triſtitia ſunt in concupiſcibili, quæ eſt potentia ſenſitivæ partis. Manifeſtum eſt autem animas ſeparatas triſtari & gaudere, de præmiis, vel pœnis quas habent. Ergo vis concupiſcibilis manet in anima ſeparata. * lib. 12. c. 32. circa med. tom. 3.

¶ 6. Præterea, Auguſt. dicit * 12. ſuper Geneſ. ad lit. (c. 32.) quòd *ſicut anima, cùm corpus jacet ſine ſenſu, nondum penitus mortuum, videt quædam ſecundum imaginativam viſionem: ita cùm fuerit à corpore penitus ſeparata poſt mortem.* Sed imaginatio eſt potentia ſenſitivæ partis. Ergo potentia ſenſitivæ partis manet in anima ſeparata, & per conſequens omnes aliæ potentiæ.

Sed contra eſt, quòd dicitur in lib. * de Eccleſ. dogm. *Ex duabus tantum ſubſtantiis conſtat homo, anima cum ratione ſua, & carne cum ſenſibus ſuis:* Ergo deſtructa carne, potentiæ ſenſitivæ non manent. * lib. de Eccl. dogm. cap. 19. 10. inter opera Auguſt.

Conclusio.

Cùm potentiæ animæ ſint accidentia animæ, vel totius compoſiti ex anima & corpore, illæ quæ ſunt in anima ut in ſubiecto, corrupto corpore in anima remanent; quæ verò totius compoſiti ſunt, non remanent corrupto corpore niſi virtute.

Respondeo dicendum, quòd ſicut iam dictum eſt (art. 6. & 7. *) omnes potentiæ animæ comparantur ad animam ſolam, ſicut ad principium: ſed quædam potentiæ comparantur ad animam ſolam, ſicut ad ſubiectum, ut intellectus & voluntas: & huiuſmodi potentiæ neceſſe eſt quòd maneant in anima corpore deſtructo: Quædam verò potentiæ ſunt in coniuncto ſicut in ſubiecto: ſicut omnes potentiæ ſenſitivæ partis, & nutritivæ; Deſtructo autem ſubiecto non poteſt accidens remanere; unde corrupto coniuncto non manent huiuſmodi potentiæ actu, ſed virtute tantum manent in anima, ſicut in principio vel radice. Et ſic falſum eſt, quòd quidam dicunt huiuſmodi potentias in anima remanere etiam corpore corrupto. Et multo falſius, quòd dicunt etiam actus harum potentiarum remanere in anima ſeparata: quia talium potentiarum nulla eſt actio, niſi per organum corporeum. * Art. 6. & 7. huius q.

Digitized by Google

Ad primum ergo dicendum, quòd liber ille auctoritatem non habet. Unde quod ibi ſcriptum eſt, eadem facultate contemnitur, qua dicitur. Tamen poteſt dici, quòd trahit ſecum anima huiuſmodi potentias non actu, ſed virtute.

Ad secundum dicendum, quòd hæ potentiæ quas dicimus actu in anima ſeparata non manere, non ſunt proprietas ſolius animæ, ſed coniuncti.

Ad tertium dicendum, quòd dicuntur non debilitari huiuſmodi potentiæ debilitato corpore, quia anima manet immutabilis, quæ eſt virtuale principium hujuſmodi potentiarum.

Ad quartum dicendum: quòd illa recordatio accipitur eo modo quo Auguſt.* ponit memoriam in mente, non eo modo quo ponitur pars animæ ſenſitivæ.

* lib. 10. de Trin. cap. 11. tom. 3.

Ad quintum dicendum, quòd triſtitia & gaudium ſunt in anima ſeparata, non ſecundum appetitum ſenſitivum, ſed ſecundum appetitum intellectivum, ſicut etiam in Angelis.

Ad sextum dicendum, quòd Auguſt. loquitur ibi inquirendo, non aſſerendo. Unde quædam ibi dicta retractat.

QUÆSTIO LXXVIII.

De potentiis animæ in ſpeciali, in quatuor articulos diviſa.

Deinde conſiderandum eſt de potentiis animæ in ſpeciali. Ad conſiderationem autem Theologi pertinet inquirere ſpecialiter ſolum de potentiis intellectivis & appetitivis, in quibus virtutes inveniuntur. Sed quia cognitio harum potentiarum quodammodo dependet ex aliis: ideo noſtra conſideratio de potentiis animæ in ſpeciali erit tripartita. Primò namque conſiderandum eſt de his quæ ſunt præambula ad intellectum. Secundò, de potentiis intellectivis. Tertiò, de potentiis appetitivis.

Circa primum quæruntur quatuor:

¶ Primò, de generibus potentiarum animæ.
¶ Secundò, de ſpeciebus vegetativæ partis.
¶ Tertiò, de ſenſibus exterioribus.
¶ Quartò, de ſenſibus interioribus.

Articulus Primus.

Vtrum quinque genera potentiarum animæ ſint diſtinguenda.

Ver. q. 10. art. 1 ad 2 & q. de anim. ar. 13 & 1. l. de anim. l. 14. pr. & lib. 3 ... & l 5. & ... 6. col. 1.

Ad primum ſic proceditur. Videtur quòd non ſint quinque genera potentiarum animæ diſtinguenda, ſcilicet *vegetativum, ſenſitivum, appetitivum, ſecundum locum motivum, & intellectivum*. Potentiæ enim animæ dicuntur partes ipſius: Sed tantum tres partes animæ communiter ab omnibus aſſignantur, ſcilicet anima vegetabilis, anima ſenſibilis, & rationalis. Ergo tantum tria ſunt genera potentiarum animæ, & non quinque.

¶ 2. Præterea, Potentiæ animæ ſunt principia operum vitæ. Sed quatuor modis dicitur aliquid vivere: Dicit enim Philoſ. in * 2. de Anima. (text. 13.) *Multipliciter ipſo vivere dicto, & ſi unum aliquod horum inſit ſolum, aliquid dicimus vivere, ut intellectus & ſenſus, motus & ſtatus ſecundum locum: Adhuc autem motus ſecundum alimentum & decrementum, & augmentum.* Ergo tantum quatuor ſunt genera potentiarum animæ, appetitivo excluſo.

* lib. 2. de anim. text. 13. tom. 2.

¶ 3. Præterea, Ad illud quod eſt commune omnibus potentiis non debet deputari aliquod ſpeciale animæ genus. Sed appetere convenit cuilibet potentiæ animæ: Viſus enim appetit viſibile conveniens. Unde dicitur Eccl. 40. *Gratiam & ſpeciem deſiderabit oculus, & ſuper hoc virides ſationes.* Et eadem ratione quælibet alia potentia deſiderat objectum ſibi conveniens. Ergo non debet poni *appetitivum* unum ſpeciale genus potentiarum animæ.

¶ 4. Præterea, Principium movens in animalibus eſt ſenſus, aut intellectus, aut appetitus, ut dicitur in * 3. de Anima: Non ergo *motivum* debet poni ſpeciale genus animæ præter prædicta.

* lib. 3. de anim. text. 48. & ſeq. uſque ad 58. t. 2.

Sed contra eſt, quòd Philoſoph. dicit in * 2. de Anima (text. 27.) *Potentias autem dicimus, vegetativum, ſenſitivum, appetitivum, motivum ſecundum locum, & intellectivum.*

* lib. 2. de anim. text. 27. tom. 2.

Conclusio.

Quinque diſtincta ſunt potentiarum animæ genera, vegetativum, ſenſitivum, appetitivum, motivum ſecundum locum, & intellectivum: *tres animæ*, vegetativa, ſenſitiva, & intellectiva, *& quatuor modi vivendi*, vegetativum, ſenſitivum, motivum ſecundum locum, & intellectivum.

Respondeo dicendum, quòd quinque ſunt genera potentiarum animæ quæ numerata ſunt. Tres verò dicuntur animæ. Quatuor verò dicuntur modi vivendi. Et huius diverſitatis ratio eſt, quia diverſæ animæ diſtinguuntur ſecundum quod diverſimodè operatio animæ ſupergreditur operationem naturæ corporalis. Tota enim natura corporalis ſubjacet animæ, & comparatur ad ipſam ſicut materia, & inſtrumentum. Eſt ergo quædam operatio animæ, quæ in tantum excedit naturam corpoream, quod neque etiam exercetur per organum corporale: & talis eſt operatio animæ rationalis. Eſt autem alia operatio animæ infra iſtam, quæ quidem fit per organum corporale, non tamen per aliquam corpoream qualitatem. Et talis eſt operatio animæ ſenſibilis, quia etſi calidum & frigidum, & humidum, & ſiccum, & aliæ huiuſmodi qualitates corporeæ requirantur ad operationem ſenſus: non tamen ita quòd mediante virtute talium qualitatum operatio animæ ſenſibilis procedat; ſed requiruntur ſolum ad debitam diſpoſitionem organi. Infima autem operationum animæ eſt, quæ fit per organum corporeum, & virtute corporeæ qualitatis; ſupergreditur tamen operationem naturæ corporeæ, quia motiones corporum ſunt ab exteriori principio; huiuſmodi autem operationes ſunt à principio intrinſeco: Hoc enim commune eſt omnibus operationibus animæ: Omne enim animatum aliquo modo movet ſeipſum. Et talis eſt operatio animæ vegetabilis. Digeſtio enim, & ea quæ conſequuntur, fit inſtrumentaliter per actionem caloris, ut dicitur in * 2. de Anima. Genera verò potentiarum animæ diſtinguuntur ſecundum obiecta. Quanto enim potentia eſt altior, tantò reſpicit univerſalius obiectum, ut ſuprà dictum † eſt. Obiectum autem operationis animæ in triplici ordine poteſt conſiderari. Alicuius enim potentiæ animæ obiectum eſt ſolum corpus animæ unitum. Et hoc genus potentiarum animæ dicitur *vegetativum*: non enim vegetativa potentia agit, niſi in corpus cui anima unitur. Eſt autem aliud genus potentiarum animæ, quod reſpicit adhuc univerſalius obiectum, ſcilicet omne corpus ſenſibile, & non ſolum corpus animæ unitum. Eſt autem illud genus potentiarum animæ, quod reſpicit adhuc univerſalius obiectum, ſcilicet non ſolum corpus ſenſibile, ſed etiam univerſaliter omne ens. Ex quo patet quòd iſta duo ſecunda genera potentiarum animæ, habent operationem non ſolùm reſpectu rei coniunctæ, ſed etiam reſpectu rei extrinſecæ. Cùm autem oporteat operans aliquo modo coniungi ſuo obiecto circa quod operatur; neceſſe eſt extrinſecam rem, quæ eſt obiectum operationis animæ, ſecundum duplicem rationem ad animam comparari. Uno modo, ſecundum quod nata eſt animæ coniungi, & in anima eſſe, per ſuam ſimilitudinem. Et quantum ad hoc ſunt duo genera potentiarum, ſcilicet *ſenſitivum*, reſpectu obiecti minus communis, quod eſt corpus ſenſibile: & *intellectivum*, reſpectu obiecti communiſſimi, quod eſt ens univerſale. Alio verò modo ſecundum quod ipſa anima inclinatur, & tendit in rem exteriorem: & ſecundum hanc etiam comparationem ſunt duo genera potentiarum animæ: Unum quidem ſcilicet *appetitivum*, ſecundum quod anima comparatur ad rem extrinſecam, ut ad finem, qui eſt primum in intentione. Aliud autem *motivum ſecundum locum*, prout anima comparatur ad rem exteriorem, ſicut ad terminum operationis & motus: Ad conſequendum enim aliquod deſideratum & intentum, omne animal movetur. Modi verò vivendi diſtinguuntur ſecundum gradus viventium. Quædam enim viventia ſunt, in quibus eſt tantum *vegetativum*, ſicut in plantis. Quædam verò, in quibus cum vegetativo eſt etiam ſenſitivum, non tamen motivum ſecundum locum: ſicut ſunt immobilia animalia, ut conchylia. Quædam verò ſunt, quæ ſupra hoc habent motivum ſecundum locum, ut perfecta animalia, quæ multis indigent ad ſuam vitam, & ideo indigent motu, ut vitæ neceſſaria procul poſita quærere poſſint. Quædam verò viventia ſunt, in quibus cum his eſt *intellectivum*, ſcilicet in hominibus. *Appetitivum* autem non conſtituit aliquem gradum viventium: quia *in quibuſcumque eſt ſenſus, eſt etiam appetitus*, ut dicitur in * 2. lib. de Anima, (text. 50.)

* lib. 2. de anim. text. 50. & l. 2. de partibus animal. c. 3. & 1. † q. præc. art. 3. ad 4. arg.

* lib. 2. de anim. text. 27. tom. 2.

Et per hoc ſolvuntur duo prima obiecta.

Ad tertium dicendum, quòd appetitus naturalis eſt inclinatio cuiuſlibet rei in aliquid, ex natura ſua: unde naturali appetitu quælibet potentia deſiderat ſibi conveniens. Sed appetitus animalis conſequitur formam apprehenſam: & ad huiuſmodi appetitum requiritur ſpecialis animæ potentia, & non ſufficit ſola apprehenſio. Res enim appetitur prout eſt in ſua natura: Non eſt autem ſecundum ſuam naturam in virtute apprehenſiva, ſed ſecundum ſuam ſimilitudinem. Unde patet quod viſus appetit naturaliter viſibile, ſolum ad ſuum actum, ſcilicet ad videndum: Animal autem appetit rem viſam per vim appetitivam, non ſolum ad videndum, ſed etiam ad alios uſus. Si autem non indigeret anima rebus perceptis à ſenſu, niſi propter actiones ſenſuum, ſcilicet ut eas ſentiret; non oporteret *appetitivum* ponere ſpeciale genus inter potentias animæ, quia ſufficeret appetitus naturalis potentiarum.

Ad quartum dicendum, quòd quamvis ſenſus & appetitus ſint principia moventia in animalibus perfectis, non tamen ſenſus & appetitus, inquantum huiuſmodi, ſufficiunt ad movendum, niſi ſuperadderetur eis aliqua virtus. Nam in immobilibus animalibus eſt ſenſus & appetitus, non tamen habent vim motivam. Hæc autem vis motiva non ſolum eſt in appetitu, & ſenſu, ut imperante motum, ſed etiam eſt in ipſis partibus corporis, ut ſint habiles ad obediendum appetitivi animæ moventis. Cuius ſignum eſt, quòd quando membra removentur à ſua diſpoſitione naturali, non obediunt appetitivi ad motum.

Articulus II.

Vtrùm convenienter partes vegetativæ aſſignentur, ſcilicet nutritivum, augmentativum, & generativum.

Ad secundum ſic proceditur. Videtur quòd inconvenienter partes vegetativæ aſſignentur, ſcilicet nutritivum, augmentativum, & generativum. Huiuſmodi enim vires dicuntur naturales: Sed potentiæ animæ ſunt ſupra vires naturales: Ergo huiuſmodi vires non debent poni potentiæ animæ.

4. Cont. G. 58. & q. de anim. ar. 13. co. ad 2. & 15. & 2. de anim. lect. 9. fin.

¶ 2. Præterea, Ad id quod eſt commune viventibus & non viventibus, non debet aliqua potentia animæ deputari. Sed generatio eſt communis omnibus generabilibus & corruptibilibus tam viventibus quàm non viventibus. Ergo vis generativa non debet poni potentia animæ.

¶ 3. Præterea, Anima eſt pars potentior quàm natura corporea. Sed natura corporea eadem virtute activa dat ſpeciem & debitam quantitatem. Ergo multo magis anima. Non eſt ergo alia potentia animæ augmentativa & generativa.

¶ 4. Præterea, Unaquæque res conſervatur in *eſſe* per id, per quòd

Digitized by Google

quòd *eſſe* habet: ſed potentia generativa eſt per quam acquiritur eſſe viventis; ergo per eandem res viva conſervatur. Sed ad conſervationem rei viventis ordinatur vis nutritiva, ut dicitur in * 2. de anima: Eſt enim *potentia potens ſalvare ſuſcipiens ipſam*. Non debet ergo diſtingui nutritiva potentia à generativa.

* lib. 2. de anim. text. 48. tom. 2.

Sed contra eſt, quod Philoſophus dicit in † 2. de Anima, quòd *opera huius animæ ſunt generare, & alimento uti, & iterum augmentum facere*.

† lib. 2. de anim. text. 34. & text. 46. & 47. quoad tertiam partem. tom. 2.

Conclusio.

Tres ſunt animæ vegetativæ partes, nutritiva, augmentativa, & generativa.

Respondeo dicendum, quòd tres ſunt potentiæ vegetativæ partes. *Vegetativum* enim, ut dictum * eſt, habet pro objecto ipſum corpus vivens per animam: ad quod quidem corpus triplex animæ operatio eſt neceſſaria. Una quidem, per quam *eſſe* acquirat: & ad hoc ordinatur *potentia generativa*. Alia verò per quā corpus vivum acquirit debitam quantitatem: & ad hoc ordinatur *vis augmentativa*. Alia verò, per quam corpus viventis ſalvatur & in *eſſe*, & in quantitate debita: & ad hoc ordinatur *vis nutritiva*. Eſt tamen quædam differentia attendenda inter has potentias. Nam nutritiva & augmentativa habent ſuum effectum in eo in quo ſunt: quia ipſum corpus unitum animæ, augetur & conſervatur per vim augmentativam & nutritivam in eadem anima exiſtentem. Sed vis generativa habet effectum ſuum non in eodem corpore, ſed in alio: quia nihil eſt generativum ſui ipſius. Et ideo vis generativa quodammodo appropinquat ad dignitatem animæ ſenſitivæ, quæ habet operationem in res exteriores, licet excellentiori modo & univerſaliori. *Supremum enim inferioris naturæ attingit id quod eſt infimum ſuperioris*, ut patet per Dionyſ. in * 7. cap. de divin. nom. Et ideo inter iſtas tres potentias finalior, & principalior, & perfectior eſt generativa, ut dicitur in † 2. de Anima. *Eſt enim rei iam perfectæ facere alteram qualis ipſa eſt.* Generativæ autem deſerviunt & augmentativa, & nutritiva; augmentativæ verò nutritiva.

* ar. præced.

* c. 9. inter med. & fin.

† lib. 2. de anim. text. 49. tom. 2.

Ad primum ergo dicendum, quòd huiuſmodi vires dicuntur naturales: tum quia habent effectum ſimilem naturæ, quæ etiam dat *eſſe*, & quantitatem, & conſervationem; licet hæ vires habeant hoc altiori modo: tum quia hæ vires exercent ſuas actiones inſtrumentaliter per qualitates activas, & paſſivas, quæ ſunt naturalium actionum principia.

Ad secundum dicendum, quòd generatio in rebus inanimatis eſt totaliter ab extrinſeco: Sed generatio viventium eſt quodam altiori modo, per aliquid ipſius viventis, quod eſt ſemen, in quo eſt aliquod principium corporis formativum. Et ideo oportet eſſe aliquam potentiam rei viventis, per quam ſemen hujuſmodi præparetur: Et hæc eſt *vis generativa*.

Ad tertium dicendum, quòd quia generatio viventium eſt ex aliquo ſemine; oportet quod in principio animal generetur parvæ quantitatis: Et propter hoc neceſſe eſt quod habeat potentiam animæ per quam ad debitam quantitatem perducatur. Sed corpus inanimatum generatur ex materia determinata ab agente extrinſeco, & ideo ſimul reſpicit ſpeciem, & quantitatem, ſecundum materiæ conditionem.

* ar. præced.

Ad quartum dicendum, quòd ſicut iam dictum eſt *, operatio vegetativi principii completur mediante calore, cuius eſt humidum conſumere: Et ideo ad reſtaurationem humidi deperditi neceſſe eſt habere potentiam nutritivam, per quam alimentum convertatur in ſubſtantiam corporis. Quod etiam eſt neceſſarium ad actus virtutis augmentativæ & generativæ.

Articulus III.

Utrum convenienter diſtinguantur quinque ſenſus exteriores.

2. d. 2. q. 2. art. 2. ad 5 fin. & quæſt. de anim. ar. 13. 16. & 3. & 3. de anima. l. 7.

Ad tertium ſic proceditur. Videtur quòd inconvenienter diſtinguantur quinque ſenſus exteriores. Senſus enim eſt cognoſcitivus accidentium: Sunt autem multa genera accidentium. Cùm ergo potentiæ diſtinguantur per objecta, videtur quod ſenſus multiplicentur ſecundum numerum qui eſt in generibus accidentium.

¶ 2. Præterea, Magnitudo & figura, & alia quæ dicuntur ſenſibilia communia, non ſunt ſenſibilia per accidens; ſed contra ea dividuntur, in * 2. de anima: Diverſitas autem per ſe objectorum, diverſificat potentias. Cùm ergo plus differant magnitudo & figura à colore, quam ſonus; videtur quòd multò magis debeat eſſe alia potentia ſenſitiva cognoſcitiva magnitudinis, aut figuræ, quàm coloris & ſoni.

* tex. 63. & 64. tom. 2.

¶ 3. Præterea, Unus ſenſus eſt unius contrarietatis, ſicut viſus albi & nigri. Sed tactus eſt cognoſcitivus plurium contrarietatum, ſcilicet calidi & frigidi, humidi & ſicci, & hujuſmodi. Ergo non eſt ſenſus unus, ſed plures. Ergo plures ſenſus ſunt quàm quinque.

¶ 4. Præterea, Species non dividitur contra genus. Sed guſtus eſt tactus quidam: ergo non debet poni alter ſenſus, præter tactum.

Sed contra eſt, quod Philoſophus dicit in * 2. de anima, (text. 128.) quòd *non eſt alter ſenſus, præter quinque*.

* lib. 2. text. 128. tom. 2.

Conclusio.

Quinque ſunt exteriores ſenſus, viſus, auditus, olfactus, guſtus, & tactus.

Respondeo dicendum, quòd rationem diſtinctionis & numeri ſenſuum exteriorum quidam accipere voluerunt ex parte organorum, in quibus aliquod elementorum dominatur, vel aqua, vel aër, vel aliquid hujuſmodi. Quidam autem ex parte medii, quod eſt vel conjunctum, vel extrinſecum: & hoc vel aër, vel aqua, vel aliquid hujuſmodi. Quidam autem ex diverſa natura ſenſibilium qualitatum, ſecundum quod eſt qualitas ſimplicis corporis, vel ſequens complexionem. Sed nihil iſtorum conveniens eſt. Non enim potentiæ ſunt propter organa, ſed organa propter potentias: unde non propter hoc ſunt diverſæ potentiæ, quia ſunt diverſa organa: ſed ideo natura inſtituit diverſitatem in organis, ut congruerent diverſitati potentiarum. Et ſimiliter diverſa media diverſis ſenſibus attribuit, ſecundum quod erat conveniens ad actus potentiarum. Naturas autem ſenſibilium qualitatum cognoſcere non eſt ſenſus, ſed intellectus. Accipienda eſt ergo ratio numeri & diſtinctionis exteriorum ſenſuum, ſecundum illud quod propriè & per ſe ad ſenſum pertinet. Eſt autem ſenſus quædam potentia paſſiva, quæ nata eſt immutari ab exteriori ſenſibili. Exterius ergo immutativum eſt, quod per ſe à ſenſu percipitur, & ſecundum cujus diverſitatem ſenſitivæ potentiæ diſtinguuntur. Eſt autem duplex immutatio; una *naturalis*, & alia *ſpiritualis*. Naturalis quidem, ſecundum quod forma immutantis recipitur in immutato ſecundum *eſſe* naturale: ſicut calor in calefacto. Spiritualis autem, ſecundum quod forma immutantis recipitur in immutato ſecundum *eſſe* ſpirituale; ut forma coloris in pupilla, quæ non fit per hoc colorata. Ad operationem autem ſenſus requiritur immutatio ſpiritualis, per quam intentio formæ ſenſibilis fiat in organo ſenſus: Alioquin, ſi ſola immutatio naturalis ſufficeret ad ſentiendum, omnia corpora naturalia ſentirent, dum alterantur. Sed in quibuſdā ſenſibus invenitur immutatio *ſpiritualis* tantū, ſicut in viſu. In quibuſdā autem, cum immutatione ſpirituali etiam *naturalis*; vel ex parte objecti tantum, vel etiam ex parte organi. Ex parte autem objecti invenitur tranſmutatio *naturalis*, ſecundum locum quidem in ſono, qui eſt objectum auditus: nam ſonus ex percuſſione cauſatur, & aëris commotione; ſecundum alterationem verò, in odore, qui eſt objectum olfactus: oportet enim per calidum alterari aliquo modo corpus, ad hoc quòd ſpiret odorem. Ex parte autem organi eſt immutatio *naturalis* in tactu & guſtu, nam & manus tangens calida, calefit; & lingua humectatur per humiditatem ſaporum. Organum verò olfactus aut auditus nulla naturali immutatione immutatur in ſentiendo, niſi per accidens. Viſus autem, qui eſt abſque immutatione naturali organi & objecti, eſt maximè ſpiritualis, & perfectior inter omnes ſenſus, & communior: Et poſt hunc auditus, & deinde olfactus, qui habent immutationem naturalem ex parte objecti: Motus autem localis eſt perfectior & naturaliter prior quam motus alterationis, ut probatur in * 8. Phyſic. (text. 55.) Tactus autem & guſtus ſunt maximè naturales. De quorum diſtinctione poſt dicetur (ar. 3. & 4. argum.) † Et inde eſt quod alii tres ſenſus non fiunt per medium coniunctum, ne aliqua naturalis tranſmutatio pertingat ad organum, ut accidit in his duobus ſenſibus.

* lib. 8. Phyſic. tex. 55. tom. 2.

† in ſolu. ad 3. & 4. arg.

* lib. 7. text. 12.

Ad primum ergo dicendum, quòd non omnia accidentia habent vim immutativam ſecundum ſe, ſed ſolæ qualitates tertiæ ſpeciei, ſecundum quas contingit alteratio. Et ideo ſolæ huiuſmodi qualitates ſunt objecta ſenſuum: quia ut dicitur in * 7. Phyſ. (text. 12.) *ſecundum eadem alteratur ſenſus, ſecundum quæ alterantur corpora inanimata.*

Ad secundum dicendum, quod magnitudo & figura, & huiuſmodi, quæ dicuntur communia ſenſibilia, ſunt media inter ſenſibilia per accidens, & ſenſibilia propria, quæ ſunt objecta ſenſuum. Nam ſenſibilia propria primò & per ſe immutant ſenſum, cùm ſint qualitates alterantes: ſenſibilia verò communia omnia reducuntur ad quantitatem. Et de magnitudine quidem & numero patet quòd ſunt ſpecies quantitatis. Figura autem eſt qualitas circa quantitatem, cum ratio figuræ conſiſtat in terminatione magnitudinis. Motus autem & quies ſentiuntur ſecundum quod ſubjectum uno modo vel pluribus modis ſe habet ſecundum magnitudinem ſubjecti, vel localis diſtantiæ, quantum ad motum augmenti, & motum localem: vel etiam ſecundum ſenſibiles qualitates, ut in motu alterationis. Et ſic, ſentire motum & quietem, eſt quodammodo ſentire unum & multa. Quantitas autem eſt proximum ſubjectum qualitatis alterativæ, ut ſuperficies coloris: Et ideo ſenſibilia communia non movent ſenſum primò & per ſe, ſed ratione ſenſibilis qualitatis, ut ſuperficies ratione coloris. Nec tamen ſunt ſenſibilia per accidens, quia hujuſmodi ſenſibilia aliquam diverſitatem faciunt in immutatione ſenſus: Alio enim modo immutatur ſenſus à magna ſuperficie & à parva; quia etiam ipſa albedo dicitur magna, vel parva. Et ideo dividitur ſecundum proprium ſubjectum.

Ad tertium dicendum, quòd ſicut Philoſophus videtur dicere in * 2. de Anima (text. 106. uſque ad 110.) ſenſus tactus eſt unus genere, ſed dividitur in multos ſenſus ſecundum ſpeciem (& propter hoc eſt diverſarum contrarietatum) qui tamen non ſeparantur ab invicem ſecundum organum, ſed per totum corpus ſe concomitantur; Et ideo eorum diſtinctio non apparet. Guſtus autem, qui eſt perceptivus dulcis & amari, concomitatur tactum in lingua, non autem per totum corpus: & ideo de facili à tactu diſtinguitur. Poſſet tamen dici quòd omnes illæ contrarietates, ſingulæ conveniunt in uno genere proximo, & omnes in uno genere communi, quod eſt objectum tactus, ſecundum rationem communem: ſed iſtud genus commune eſt innominatum; ſicut etiam genus proximum calidi & frigidi eſt innominatum.

* lib. 2. de anim. text. 106. uſque ad 110. t. 2.

Ad quartum dicendum, quòd ſenſus guſtus, ſecundum * dictum Philoſophi, (l. 2. de anim. t. 28. & 94.) eſt quædā ſpecies tactus

* lib. 2. de anim. text. 28. & 94. tom. 2.

tactus, quæ eſt in lingua tantum: Non autem diſtinguitur à tactu in genere, ſed à tactu quantum ad alias ſpecies quæ per totum corpus diffunduntur. Si verò tactus ſit unus ſenſus tantum, propter unam rationem communem objecti: dicendum erit quòd ſecundum rationem diverſam immutationis diſtinguitur guſtus à tactu. Nam tactus immutatur naturali immutatione, & non ſolum ſpirituali, quantum ad organum ſuum, ſecundum qualitatem quæ ei propriè obiicitur: Guſtus autem organum non immutatur de neceſſitate naturali immutatione ſecundum qualitatem quæ ei propriè obiicitur, ut ſcilicet lingua fiat dulcis, vel amara: ſed ſecundum præambulam qualitatem in qua fundatur ſapor, ſcilicet ſecundum humorem, qui eſt obiectum tactus.

ARTICULUS IV.

Utrum interiores ſenſus convenienter diſtinguantur.

De anima, tr. 134. art. col. 3. AD QUARTUM ſic proceditur. Videtur quòd interiores ſenſus inconvenienter diſtinguantur. *Commune* enim non dividitur contra *proprium*: Ergo *ſenſus communis* non debet enumerari inter vires interiores ſenſitivas, præter ſenſus exteriores proprios.

¶ 2. Præterea, Ad id ad quod ſufficit ſenſus proprius & exterior, non oportet ponere aliquam vim apprehenſivam interiorem, ſed ad iudicandum de ſenſibilibus ſufficiunt ſenſus proprii & exteriores: Unuſquiſque enim ſenſus iudicat de proprio objecto. Similiter etiam videntur ſufficere ad hoc quod percipiant ſuos actus: quia cùm actio ſenſus ſit quodammodo medium inter potentiam & obiectum, videtur quòd multo magis viſus poſſit ſuam viſionem, tanquam ſibi propinquiorem, percipere, quàm colorem. Et ſic de aliis. Non ergo neceſſarium fuit ad hoc ponere interiorem potentiam, quæ dicatur *ſenſus communis*.

* lib. 1. de memor. & reminiſc. c. 1. tom. 2. ¶ 3. Præterea, Secundum Philoſophum lib. de memoria & reminiſcentia cap. 5.) * *phantaſticum & memorativum ſunt paſſiones primi ſenſitivi*. Sed paſſio non dividitur contra ſubjectum. Ergo memoria & phantaſia non debent poni aliæ potentiæ præter ſenſum communem.

* lib. 1. Poſter. text. 33. tom. 1. ¶ 4. Præterea, Intellectus minus dependet à ſenſu quàm quæcunque potentia ſenſitivæ partis: Sed intellectus nihil cognoſcit niſi accipiendo à ſenſu: Unde dicitur * 1. Poſter. (tex. 33.) quòd *quibus deeſt unus ſenſus, deficit una ſcientia*: Ergo multò minus debet poni una potentia ſenſitivæ partis ad percipiendum intentiones quas non percipit ſenſus, quam vocant *æſtimativam*.

¶ 5. Præterea, actus cogitativæ, qui eſt conferre & componere, & dividere; & actus reminiſcitivæ, qui eſt quodam ſyllogiſmo uti ad inquirendum; non minus diſtat ab actu æſtimativæ & memorativæ, quàm actus æſtimativæ ab actu phantaſiæ. Debent ergo, vel cogitativa, & reminiſcitiva poni aliæ vires præter æſtimativam & memorativam: vel æſtimativa & memorativa non debent poni aliæ vires præter phantaſiam.

* c. 7. 24. 27. 28. 29. &c. tom. 3. ¶ 6. Præterea, Auguſt. 12. ſuper Geneſ. * ad literam, ponit tria genera viſionum, ſcilicet *corporalem*, quæ fit per ſenſum: & *ſpiritualem*, quæ fit per imaginationem, ſive phantaſiam: & *intellectualem*, quæ fit per intellectum. Non eſt ergo aliqua vis interior quæ ſit media inter ſenſum, & intellectum, niſi imaginativa tantum.

SED CONTRA eſt, quòd Avicen. in ſuo lib. de Anima, ponit quinque potentias ſenſitivas interiores, ſcilicet *ſenſum communem, phantaſiam, imaginativam, æſtimativam, & memorativam.*

CONCLUSIO.

Recipit & conſervat animal ſpecies ſenſibiles & intentiones quaſdam, quas non percipit ſenſus exterior: neceſſe eſſe igitur ponere tantum quatuor vires interiores ſenſitivæ partis dictis officiis diſtinctas, ſenſum communem, imaginationem, æſtimativam, & memorativam.

RESPONDEO dicendum, quòd cùm natura non deficiat in neceſſariis (ut iam notatum ſupra), oportet eſſe tot actiones animæ ſenſitivæ, quot ſufficiant ad vitam animalis perfecti. Et quæcumque harum actionum non poſſunt reduci in unum principium, requirunt diverſas eſſe potentias: cum potentia animæ nihil aliud ſit quàm proximum principium operationis animæ. Eſt autem conſiderandum, quòd ad vitam animalis perfecti requiritur quòd non ſolùm apprehendat rem ad præſentiam ſenſibilis, ſed etiam in ejus abſentia: alioquin, cùm animalis motus, & actio ſequantur apprehenſionem, non moveretur animal ad inquirendum aliquid abſens. Cuius contrarium apparet, maximè in animalibus perfectis, quæ moventur motu proceſſivo: Moventur enim ad aliquid abſens apprehenſum. Oportet ergo quòd animal per animam ſenſitivam non ſolum recipiat ſpecies ſenſibilium, cùm præſentialiter immutatur ab eis, ſed etiam eas retineat & conſervet. *Recipere* autem & *retinere*, reducuntur in corporalibus ad diverſa principia: Nam humida bene recipiunt & male retinent: contrarium autem eſt de ſiccis. Unde cum potentia ſenſitiva ſit actus organi corporalis, oportet eſſe aliam potentiam quæ recipiat ſpecies ſenſibilium, & quæ conſervet.

Rurſus conſiderandum eſt, quòd ſi animal moveretur ſolum propter delectabile & contriſtabile ſecundum ſenſum; non eſſet neceſſarium ponere in animali, niſi apprehenſionem formarum quas percipit ſenſus, in quibus delectatur, aut horret: Sed neceſſarium eſt animali, ut quærat aliqua vel fugiat, non ſolum quia ſunt convenientia, vel non convenientia ad ſentiendum, ſed etiã propter aliquas alias commoditates & utilitates, ſive nocumenta. Sicut ovis videns lupum venientem, fugit, non propter indecentiam coloris, vel figuræ, ſed quaſi inimicum naturæ. Et ſimiliter avis colligit paleam, non quia delectet ſenſum, ſed quia eſt utilis ad nidificandum. Neceſſarium eſt ergo animali, quod percipiat hujuſmodi intentiones, quas non percipit ſenſus exterior. Et huius perceptionis oportet eſſe aliquod aliud principium; cum perceptio formarum ſenſibilium ſit ex immutatione ſenſibili, non autem perceptio intentionum prædictarum. Sic ergo, ad receptionem formarum ſenſibilium ordinatur *ſenſus proprius & communis*, de quorum diſtinctione poſt dicetur (ad 1. & 2.) * Ad harum autem formarum retentionem, aut conſervationem, ordinatur *phantaſia*, ſive *imaginatio*, quæ idem ſunt: eſt enim phantaſia, ſive imaginatio, quaſi theſaurus quidam formarum per ſenſum acceptarum. Ad apprehendendum autem intentiones quæ per ſenſum non accipiuntur, ordinatur *vis æſtimativa*. Ad conſervandum autem eas, *vis memorativa*, quæ eſt theſaurus quidam hujuſmodi intentionum. Cuius ſignum eſt quod principiũ memorandi ſit in animalibus ex aliqua hujuſmodi intentione; putà quod eſt nocivum, vel conveniens. Et ipſa ratio præteriti (quam attendit memoria) inter hujuſmodi intentiones computatur. Conſiderandum eſt autem, quòd quantum ad formas ſenſibiles, non eſt differentia inter hominem, & alia animalia; ſimiliter enim immutantur à ſenſibilibus exterioribus: ſed quantùm ad intentiones prædictas, differentia eſt. Nam animalia percipiũt hujuſmodi intentiones ſolum naturali quodam diſtinctu: homo autem per quandam collationem. Et ideo quæ in aliis animalibus dicitur *æſtimativa naturalis*, in homine dicitur *cogitativa*: quæ per collationem quandam hujuſmodi intentiones adinvenit. Unde etiam dicitur *ratio particularis* (cui medici aſſignant determinatum organum, ſcilicet mediam partem capitis:) Eſt enim collativa intentionum individualium; ſicut *ratio intellectiva* intentionum univerſalium. Ex parte autem memorativæ non ſolum habet *memoriam*, ſicut cætera animalia, in ſubita recordatione præteritorum; ſed etiam *reminiſcentiam*, quaſi ſyllogiſticè inquirendo præteritorum memoriam ſecundum individuales intentiones. Avicen. verò ponit quintam potentiam, mediam inter æſtimativam & imaginativam, quæ componit & dividit formas imaginatas; ut patet cum ex forma imaginata auri, & forma imaginata montis, componimus unam formam montis aurei, quem nunquam vidimus. Sed iſta operatio non apparet in aliis animalibus ab homine, in quo ad hoc ſufficit virtus imaginativa. Cui etiam hanc actionem attribuit Averr. in libro quodam, quem fecit de ſenſu & ſenſibilibus. Et ſic non eſt neceſſe ponere niſi quatuor vires interiores ſenſitivæ partis, ſcilicet *ſenſum communem, imaginationem, æſtimativam, & memorativam.*

* In Sol. ad 1. & 2. arg.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd ſenſus interior non dicitur communis per prædicationem, ſicut genus; ſed ſicut communis radix & principium exteriorum ſenſuum.

AD SECUNDUM dicendum, quòd ſenſus proprius iudicat de ſenſibili proprio, diſcernendo ipſum ab aliis quæ cadunt ſub eodem ſenſu, ſicut diſcernendo album à nigro, vel à viridi. Sed diſcernere album à dulci, non poteſt neque viſus, neque guſtus: quia oportet quod qui inter aliqua diſcernit, utrumque cognoſcat. Unde oportet ad ſenſum communem pertinere diſcretionis iudicium; ad quem referantur, ſicut ad communem terminum, omnes apprehenſiones ſenſuum: à quo etiam percipiantur actiones ſenſuum, ſicut cum aliquis videt ſe videre. Hoc enim non poteſt fieri per ſenſum proprium, qui non cognoſcit niſi formam ſenſibilis à quo immutatur, in qua immutatione perficitur viſio, & ex qua immutatione ſequitur alia immutatio in ſenſu communi, qui viſionem percipit.

AD TERTIUM dicendum, quòd ſicut una potentia oritur ab anima; alia mediante, ut ſupra dictum * eſt (qu. 77. art. 7.) ita etiam anima ſubiicitur alii potentiæ, mediante alia. Et ſecundum hunc modum *phantaſticum & memorativum* dicuntur paſſiones primi ſenſitivi. * qu. 77. art. 7.

AD QUARTUM dicendum, quòd licet intellectus operatio oriatur à ſenſu: tamen in re apprehenſa per ſenſum, intellectus multa cognoſcit, quæ ſenſus percipere non poteſt. Et ſimiliter æſtimativa: licet inferiori modo.

AD QUINTUM dicendum, quòd illam eminentiam habet cogitativa & memorativa in homine, non per id quod eſt proprium ſenſitivæ partis, ſed per aliquam affinitatem & propinquitatem ad rationem univerſalem, ſecundum quandam refluentiam. Et ideo non ſunt aliæ vires, ſed eædem perfectiores quam ſint in aliis animalibus.

AD SEXTUM dicendum, quòd Auguſt. *ſpiritualem viſionem* dicit eſſe quæ fit per ſimilitudines corporum, in abſentia corporum. Unde patet quod communis eſt omnibus interioribus apprehenſionibus.

QUÆSTIO LXXIX.

De potentiis intellectivis in tredecim articulos diviſa.

DEINDE quæritur de potentiis intellectivis.

Circa quod quæruntur tredecim:

¶ Primò, utrum intellectus ſit potentia animæ, vel ejus eſſentia.
¶ Secundò, ſi eſt potentia, utrum ſit potentia paſſiva.
¶ Tertiò, ſi eſt potentia paſſiva, utrum ſit ponere aliquem intellectum agentem.
¶ Quartò, utrum ſit aliquid animæ.
¶ Quintò, utrum intellectus agens ſit unus omnium.
¶ Sextò, utrum memoria ſit in intellectu.
¶ Septimò, utrum ſit alia potentia ab intellectu.
¶ Octavò, utrum ratio ſit alia potentia ab intellectu.
¶ Nonò, utrum ratio ſuperior & inferior ſint diverſæ potentiæ.

¶ Decimo

¶ Decimò, utrum intelligentia ſit alia potentia præter intellectum.

¶ Undecimo, utrum intellectus ſpeculativus & practicus ſint diverſæ potentiæ.

¶ Duodecimò, utrum ſynderesis ſit aliqua potentia intellectivæ partis.

¶ Tertiodecimò, utrum conſcientia ſit aliqua potentia intellectivæ partis.

ARTICULUS I.

Utrum intellectus ſit aliqua potentia animæ.

Verit. q. 17 art. 1. cor.

AD PRIMUM ſic proceditur: Videtur quòd intellectus non ſit aliqua potentia animæ, ſed ſit ipſa ejus eſſentia. Intellectus enim idem videtur eſſe quod mens: Sed mens non eſt potentia animæ, ſed eſſentia: Dicit enim Aug.* 9. de Trinit. *Mens & ſpiritus non relativè dicuntur, ſed eſſentiam demonſtrant.* Ergo intellectus eſt ipſa eſſentia animæ.

* l. 9. de trin. cap. 4. circa medium. tom. 3.

¶ 2. Præterea, Diverſa genera potentiarum animæ non uniuntur in aliqua potentia una, ſed in ſola eſſentia animæ. *Appetitivum* autem & *intellectivum* ſunt diverſa genera potentiarum animæ, ut dicitur in† 2. de Anima. (text. 27.) Conveniunt autem in mente; quia Auguſt.* de Trinit. ponit intelligentiam & voluntatem in mente. Ergo mens & intellectus eſt ipſa eſſentia animæ, & non eſt aliqua ejus potentia.

† lib. 2. de anim. text. 27. tom. 2. * lib. 10. de trin. c. 11. circa mediam tom. 3.

¶ 3. Præterea, Secundum Gregorium † in Homil. Aſcenſionis, vel hom. 29. in Evang. *homo intelligit cum Angelis.* Sed Angeli dicuntur *mentes* & *intellectus.* Ergo mens & intellectus hominis non eſt aliqua potentia animæ, ſed ipſa anima.

† Eſt hom. 29. in Evang. non multum remotè à princip.

¶ 4. Præterea, Ex hoc convenit alicui ſubſtantiæ quod ſit intellectiva: quia eſt immaterialis. Sed anima eſt immaterialis per ſuam eſſentiam. Ergo videtur quod anima per ſuam eſſentiam ſit intellectiva.

SED CONTRA eſt, quòd Philoſophus ponit *intellectivum* potentiam animæ, ut patet in * 2. de anima.

* text. 27. tom. 2.

CONCLUSIO.

Quemadmodum in homine intelligere non eſt idem quod ſuum eſſe, ſic etiam intellectus hominis non eſt ejus eſſentia, ſed animæ quædam potentia.

RESPONDEO dicendum, quòd neceſſe eſt dicere ſecundum præmiſſa †. Quòd intellectus ſit aliqua potentia animæ, non ipſa animæ eſſentia. Tunc enim ſolum immediatum principium operationis eſt ipſa eſſentia rei operantis, quando ipſa operatio eſt ejus *eſſe*. Sicut enim potentia ſe habet ad operationem, ut ad ſuum actum, ita ſe habet eſſentia ad *eſſe*. In ſolo autem Deo idem eſt intelligere quod ſuum *eſſe*: Unde in ſolo Deo intellectus eſt ejus eſſentia: in aliis autem creaturis intellectualibus, intellectus eſt quædam potentia intelligentis.

† qu. 54. art. 3. & 59. art. 2. & 77. art. 1.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd *ſenſus* accipitur aliquando pro potentia, aliquando verò pro ipſa anima ſenſitiva: Denominatur enim anima ſenſitiva nomine principalioris ſuæ potentiæ, quæ eſt ſenſus. Et ſimiliter anima intellectiva quandoque nominatur nomine *intellectus*, quaſi à principaliori ſua virtute, ſicut dicitur in primo * de anima (text. 65.) quòd *intellectus eſt ſubſtantia quædam.* Et etiam hoc modo Auguſt. dicit, quod mens eſt *ſpecies* vel *eſſentia*.

* lib. 1. de anim. text. 65. tom. 2.

AD SECUNDUM dicendum, quòd *appetitivum* & *intellectivum* ſunt diverſa genera potentiarum animæ, ſecundum diverſas rationes objectorum: ſed *appetitivum* partim convenit cum intellectivo, & partim cum ſenſitivo, quantum ad modum operandi per organum corporale, vel ſine hujuſmodi organo. Nam appetitus ſequitur apprehenſionem. Et ſecundum hoc Aug.† ponit voluntatem in mente, & Philoſophus in ratione. * (lib. 3. de anim. text. 42.)

† Aug. loco in arg. cit. * lib. 3. de anim. text. 42. tom. 2.

AD TERTIUM dicendum, quòd in Angelis non eſt alia vis quam intellectiva, & voluntas, quæ ad intellectum conſequitur. Et propter hoc Angelus dicitur *mens* vel *intellectus*, quia tota virtus ſua in hoc conſiſtit. Anima autem habet multas alias vires, ſicut ſenſitivas & nutritivas. Et ideo non eſt ſimile.

3. d. 14. art. 1. q. 2. cor. & ad ſecundum: Et 2. cont. c. 59. Et ver. q. 16. a. 1. ad 13.

AD QUARTUM dicendum, quòd ipſa immaterialitas ſubſtantiæ intelligentis creatæ non eſt ejus intellectus: ſed ex immaterialitate habet virtutem ad intelligendum. Unde non oportet quod intellectus ſit ſubſtantia animæ, ſed ejus virtus & potentia.

ARTICULUS II.

Utrum intellectus ſit potentia paſſiva.

† qu. 75. art. 6. * lib. 3. de anim. text. 20. tom. 2.

AD SECUNDUM ſic proceditur. Videtur quòd intellectus non ſit potentia paſſiva. Patitur enim unumquodque ſecundum materiam, ſed agit ratione formæ: Sed virtus intellectiva conſequitur immaterialitatem ſubſtantiæ intelligentis. Ergo videtur quod intellectus non ſit potentia paſſiva.

¶ 2. Præterea; Potentia intellectiva eſt incorruptibilis, ut ſupra dictum † eſt, (qu. 75. art. 6.) Sed intellectus, *ſi eſt paſſivus, eſt corruptibilis*, ut dicitur in * 3. de anima. (text. 20.) Ergo potentia intellectiva non eſt paſſiva.

† Aug. l. 12. c. 16. in med. tom. 3. * Ariſt. 3. de anima text. 19. t. 2.

¶ 3. Præterea, *Agens eſt nobilius patiente*, ut dicit Auguſt. † 12. ſuper Geneſ. ad literam, & Ariſt. * 3. de anima. Potentiæ autem vegetativæ partis omnes ſunt activæ, quæ tamen ſunt infimæ inter potentias animæ. Ergo multò magis potentiæ intellectivæ, quæ ſunt ſupremæ, omnes ſunt activæ.

† lib. 3. de anim. text. 12. tom. 2.

SED CONTRA eſt, quod Philoſophus dicit in † 3. de anima (text. 19.) quòd *intelligere eſt pati quoddam.*

CONCLUSIO.

Cùm intelligere ſit quoddam pati, intellectus eſt potentia paſſiva.

RESPONDEO dicendum, quod *pati* tripliciter dicitur. Uno modo propriiſſimè; ſcilicet quando aliquid removetur ab eo quod convenit ſibi ſecundum naturam, aut ſecundum propriam inclinationem: ſicut cum aqua frigiditatem amittit per calefactionem, & cùm homo ægrotat, aut triſtatur. Secundo modo minus propriè dicitur aliquis pati ex eo quod aliquid ab ipſo abjicitur, ſive ſit ei conveniens, ſive non conveniens. Et ſecundum hoc dicitur pati non ſolum qui ægrotat, ſed etiam qui ſanatur: & non ſolùm qui triſtatur, ſed etiam qui lætatur, vel quocunque modo aliquis alteretur, vel moveatur. Tertiò dicitur aliquis pati communiter ex hoc ſolo quod id quod eſt in potentia ad aliquid, recipit illud ad quod erat in potentia, abſque hoc quod aliquid abjiciatur: ſecundum quem modum omne quod exit de potentia in actum poteſt dici pati, etiam cum perficitur. Et ſic *intelligere* noſtrum eſt *pati*. Quod quidem hac ratione apparet: intellectus enim, ſicut ſupra dictum * eſt habet operationem circa ens in univerſali. Conſiderati ergo poteſt utrum intellectus ſit in actu vel potentia, ex hoc quod conſideratur quomodo intellectus ſe habeat ad ens univerſale. Invenitur enim aliquis intellectus, qui ad ens univerſale ſe habet, ſicut actus totius entis: & talis eſt intellectus divinus, qui eſt Dei eſſentia, in qua originaliter & virtualiter totum ens præexiſtit, ſicut in prima cauſa: Et ideo intellectus divinus non eſt in potentia, ſed eſt actus purus. Nullus autem intellectus creatus poteſt ſe habere ut actus reſpectu totius entis univerſalis, quia ſic oporteret quod eſſet ens infinitum: Unde omnis intellectus creatus per hoc ipſum quod eſt, non eſt actus omnium intelligibilium: ſed comparatur ad ipſa intelligibilia, ſicut potentia ad actum. Potentia autem dupliciter ſe habet ad actum: Eſt enim quædam potentia quæ ſemper eſt perfecta per actum: ſicut diximus de materia corporum cœleſtium. Quædam autem potentia eſt, quæ non ſemper eſt in actu, ſed de potentia procedit in actum; ſicut invenitur in generalibus & corruptibilibus. Intellectus igitur Angelicus ſemper eſt in actu ſuorum intelligibilium, propter propinquitatem ad primum intellectum, qui eſt actus purus, ut ſupra dictum * eſt. (q. 58. a. 1.) Intellectus autem humanus, qui eſt infimus in ordine intellectuum, & maximè remotus à perfectione divini intellectus, eſt in potentia reſpectu intelligibilium: & in principio eſt *ſicut tabula raſa, in qua nihil eſt ſcriptum*, ut Philoſophus dicit in * 3. de anima, (text. 14.) Quod manifeſtè apparet ex hoc quod in principio ſumus intelligentes ſolum in potentia: poſtmodum autem efficimur intelligentes in actu. Sic igitur patet, quod *intelligere* noſtrum eſt *quoddam pati*, ſecundum tertium modum paſſionis, & per conſequens intellectus eſt potentia paſſiva.

* qu. 55. art. 2. & 78. art. 1.

* qu. 58. art. 1. & qu. 2. ar. 3. qu. 3. 4 art. 1. * lib. 3. de anim. text. 14. tom. 2.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd objectio illa procedit de primo & ſecundo modo paſſionis, qui ſunt proprij materiæ primæ. Tertius autem modus paſſionis eſt cujuſcunque in potentia exiſtentis, quod in actum reducitur.

AD SECUNDUM dicendum, quòd *intellectus paſſivus* ſecundum quoſdam dicitur appetitus ſenſitivus, in quo ſunt animæ paſſiones, qui etiam* in 1. Ethic. dicitur *rationalis, per participationem*, quia obedit rationi. Secundum alios autem *intellectus paſſivus* dicitur virtus cogitativa, quæ nominatur *ratio particularis*. Et utroque modo *paſſivum* accipi poteſt ſecundum primos duos modos paſſionis inquantum talis intellectus, ſic dictus, eſt actus alicujus organi corporalis. Sed intellectus, qui eſt in potentia ad intelligibilia, (quem Ariſtoteles * ob hoc nominat *intellectum poſſibilem*) non eſt paſſivus, niſi tertio modo: quia non eſt actus organi corporalis Et ideo eſt incorruptibilis.

* lib. 1. Eth. cap. ult. to. 5.

* lib. 3. de anim. text. 17. & text. 5. tom. 2.

AD TERTIUM dicendum, quòd agens eſt nobilius patiente, ſi ad idem actio & paſſio referantur: non autem ſemper, ſi ad diverſa. Intellectus autem eſt vis paſſiva reſpectu totius entis univerſalis: Vegetativum autem eſt activum reſpectu cujuſdam entis particularis; ſcilicet corporis conjuncti. Unde nihil prohibet hujuſmodi paſſivum eſſe nobilius tali activo.

ARTICULUS III.

An ſit ponere intellectum agentem.

De anima, art. 4.

AD TERTIUM ſic proceditur. Videtur quòd non ſit ponere intellectum agentem. Sicut enim ſe habet ſenſus ad ſenſibilia, ita ſe habet intellectus ad intelligibilia. Sed quia ſenſus eſt in potentia ad ſenſibilia, non ponitur *ſenſus agens*, ſed *ſenſus patiens* tantum. Ergo cùm intellectus noſter ſit in potentia ad intelligibilia, videtur quòd non debeat poni *intellectus agens*, ſed *poſſibilis* tantum.

¶ 2. Præterea, Si dicatur, quòd etiam in ſenſu eſt aliquod agens, ſicut lumen, contra: Lumen requiritur ad viſum, inquantum facit medium *lucidum in actu*: nam color ipſe ſecundum ſe eſt motivus lucidi; Sed in operatione intellectus non ponitur aliquod medium, quod neceſſe ſit fieri in actu. Ergo non eſt ponere intellectum agentem.

¶ 3. Præterea, Similitudo agentis recipitur in patiente, ſecundum modum patientis. Sed intellectus poſſibilis eſt virtus immaterialis: Ergo immaterialitas ejus ſufficit ad hoc quod recipiantur in eo formæ immaterialiter. Sed ex hoc ipſo aliqua forma eſt intelligibilis in actu, quod eſt immaterialis. Ergo nulla neceſſitas eſt ponere intellectum agentem, ad hoc quod faciat ſpecies intelligibiles in actu.

SED CONTRA eſt, quod Philoſophus dicit in * 3. de anima (text. 17.) quod *ſicut in omni natura, ita & in anima eſt aliquid, quo eſt omnia fieri, & aliquid, quo eſt omnia facere.* Eſt ergo ponere intellectum agentem.

* lib. 3. de anim. text. 18.

CONCLUSIO.

Quoniam nihil quod eſt in potentia reducitur ad actum, niſi per aliquod ens actu, neceſſum eſt in anima præter intellectum poſſibilem quo anima omnia fieri *poteſt, conſtituere intellectum agentem quo* omnia poteſt facere: *& intelligibilia potentia ad actum deducere.*

RESPONDEO dicendum, quòd ſecundum opinionem Platonis nulla neceſſitas erat ponere intellectum agentem ad faciendum intelligibilia in actu, ſed forte ad præbendum lumen intelligibile intelligenti, ut infra dicetur. * Poſuit enim Plato formas rerum naturalium ſine materia ſubſiſtere, & per conſequens eas intelligibiles eſſe: quia ex hoc eſt aliquid intelligibile actu, quod eſt immateriale. Et hujuſmodi vocabat *ſpecies* ſive *ideas.* Ex quarum participatione dicebat etiam materiam corporalem formari, ad hoc quod individua naturaliter conſtituerentur in propriis generibus & ſpeciebus: & intellectus noſtros ad hoc quod de generibus & ſpeciebus rerum ſcientiam haberent. Sed quia Ariſt. * non poſuit formas rerum naturalium ſubſiſtere ſine materia, (formæ autem in materia exiſtentes non ſunt intelligibiles actu:) ſequebatur quod naturæ ſeu formæ rerum ſenſibilium quas intelligimus, non eſſent intelligibiles actu. Nihil autem reducitur de potentia in actum, niſi per aliquod ens actu: ſicut ſenſus fit in actu per ſenſibile in actu. Oportebat igitur ponere aliquam virtutem ex parte intellectûs, quæ faciat intelligibilia in actu, per abſtractionem ſpecierum à conditionibus materialibus. Et hæc eſt neceſſitas ponendi intellectum agentem.

* *art. ſeq. & q. 84. art. 6.*

* *lib. 3. Metaph. à text. 10 uſque ad fin. l. tom. 3.*

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd ſenſibilia inveniuntur actu extra animam: ideo non oportuit ponere ſenſum agentem. Et ſic patet quod in parte nutritiva omnes potentiæ ſunt activæ: in parte autem ſenſitiva omnes paſſivæ: In parte verò intellectiva eſt aliquid activum, & aliquid paſſivum.

AD SECUNDUM dicendum, quòd circa effectum luminis eſt duplex opinio. Quidam enim dicunt quod lumen requiritur ad viſum, ut faciat colores actu viſibiles: Et ſecundum hoc ſimiliter requiritur, & propter idem requiritur intellectus agens, ad intelligendum, propter quod lumen ad videndum. Secundum alios verò lumen requiritur ad videndum non propter colores ut fiant actu viſibiles, ſed ut medium fiat actu lucidum, ut Comment. dicit in * 2. de anima. Et ſecundum hoc, ſimilitudo qua Ariſtot. aſſimilat intellectum agentem lumini, attenditur quantum ad hoc, quod ſicut hoc eſt neceſſarium ad videndum, ita illud ad intelligendum: ſed non propter idem.

* *lib. 2. de anim. text. 13. lem. 2.*

AD TERTIUM dicendum, quòd ſuppoſito agente, benè contingit diverſimodè recipi ejus ſimilitudinem in diverſis, propter eorum diſpoſitionem diverſam: ſed ſi agens non præexiſtit, nihil ad hoc faciet diſpoſitio recipientis. Intelligibile autem in actu non eſt aliquid exiſtens in rerum natura: quantum ad naturam rerum ſenſibilium, quæ non ſubſiſtunt præter materiam. Et ideo ad intelligendum non ſufficeret immaterialitas intellectus poſſibilis, niſi adeſſet intellectus agens, qui faceret intelligibilia in actu, per modum abſtractionis.

ARTICULUS IV.

Utrum intellectus agens ſit aliquid animæ.

2. *tom. 1. 76. & 78. de anima. art. 5.*

AD QUARTUM ſic proceditur. Videtur quòd intellectus agens non ſit aliquid animæ noſtræ. Intellectus enim agentis effectus eſt illuminare ad intelligendum: Sed hoc fit per aliquid quod eſt altius anima, ſecundum illud Joan. 1. *Erat lux vera quæ illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum.* Ergo videtur quod intellectus agens non ſit aliquid animæ noſtræ.

2. Præterea. Philoſophus in * 3. de anima, (text. 20.) attribuit intellectui agenti, quod *aliquando intelligit, & aliquando non intelligit.* Sed anima noſtra non ſemper intelligit, ſed aliquando intelligit, & aliquando non intelligit. Ergo intellectus agens non eſt aliquid animæ noſtræ.

* *lib. 3. de anim. text. 20. tom. 2.*

¶ 3. Præterea, Agens & patiens ſufficiunt ad agendum. Si igitur intellectus paſſivus eſt aliquid animæ noſtræ, qui eſt virtus paſſiva; & ſimiliter intellectus agens, qui eſt virtus activa: ſequitur quod homo ſemper poterit intelligere cùm voluerit; quod patet eſſe falſum. Non eſt ergo intellectus agens aliquid animæ noſtræ.

¶ 4. Præterea. Philoſophus dicit in * 3. de anima (text. 14.) quod *intellectus agens eſt ſubſtantia actu ens.* Nihil autem eſt reſpectu ejuſdem *in actu & in potentia.* Si ergo intellectus poſſibilis, qui eſt in potentia ad omnia intelligibilia, eſt aliquid animæ noſtræ, videtur impoſſibile quod intellectus agens ſit aliquid animæ noſtræ.

* *lib. 1. de anim. text. 19. tom. 2.*

¶ 5. Præterea, Si intellectus agens eſt aliquid animæ noſtræ, oportet quod ſit aliqua potentia: non eſt enim nec paſſio, nec habitus: Nam habitus & paſſiones non habent rationem agentis reſpectu paſſionum animæ, ſed magis paſſio eſt ipſa actio potentiæ paſſivæ, habitus autem eſt aliquid quod ex actibus conſequitur. Omnis autem potentia fluit ab eſſentia animæ: ſequeretur ergo quod intellectus agens ab eſſentia animæ procederet, & ſic non ineſſet animæ per participationem ab aliquo ſuperiori intellectu: Quod eſt inconveniens. Non ergo intellectus agens eſt aliquid animæ noſtræ.

SED CONTRA eſt, quod Philoſophus dicit * 3. de anima, quod *neceſſe eſt in anima has eſſe differentias*: ſcilicet intellectum poſſibilem & agentem.

* *lib. 3. de anim. text. 17. & 18. tom. 2.*

CONCLUSIO.

Cùm anima humana nihil ſit perfectius in inferioribus rebus, quæ tamen ab univerſalibus cauſis virtutes proprias inditas habent: oportet in anima eſſe virtutem quandam à ſuperiori intellectu derivatam, per quam poſſit phantaſmata illuſtrare; & intelligibilia in potentia facere intelligibilia in actu.

RESPONDEO dicendum, quòd intellectus agens de quo Philoſophus loquitur, eſt aliquid animæ. Ad evidentiam conſiderandum eſt, quòd ſupra animam intellectivam humanam neceſſe eſt ponere aliquem ſuperiorem intellectum, à quo anima virtutem intelligendi obtineat. Semper enim quod participat aliquid, & quod eſt mobile, & quod eſt imperfectum, præexigit ante ſe aliquid quod eſt per eſſentiam ſuam tale, & quod eſt immobile, & perfectum. Anima autem humana *intellectiva* dicitur, per participationem intellectualis virtutis: Cujus ſignum eſt quod non tota eſt intellectiva, ſed ſecundum aliquam ſui partem. Pertingit etiam ad intelligentiam veritatis cum quodam diſcurſu & motu arguendo. Habet etiam imperfectam intelligentiam, tum quia non omnia intelligit: tum quia in his quæ intelligit de potentia procedit ad actum. Oportet ergo eſſe aliquem altiorem intellectum, quo anima juvetur ad intelligendum. Poſuerunt ergo quidam hunc intellectum ſecundum ſubſtantiam ſeparatum, eſſe *intellectum agentem*; qui quaſi illuſtrando phantaſmata, facit ea intelligibilia actu. Sed dato quod ſit aliquis talis intellectus agens ſeparatus, nihilominus tamen oportet ponere in ipſa anima humana aliquam virtutem ab illo intellectu ſuperiori participatam, per quam anima facit intelligibilia in actu. Sicut in aliis rebus naturalibus perfectis, præter univerſales cauſas agentes ſunt propriæ virtutes inditæ ſingulis rebus perfectis, ab univerſalibus agentibus derivatæ. Non enim ſolus Sol generat hominem; ſed eſt in homine virtus generativa hominis: & ſimiliter in aliis animalibus perfectis. Nihil autem eſt perfectius in inferioribus rebus anima humana. Unde oportet dicere, quod in ipſa ſit aliqua virtus derivata à ſuperiori intellectu, per quam poſſit phantaſmata illuſtrare. Et hoc experimento cognoſcimus, dum percipimus nos abſtrahere formas univerſales à conditionibus particularibus; quod eſt facere actu intelligibilia. Nulla autem actio convenit alicui rei, niſi per aliquod principium formaliter ei inhærens, ut ſupra dictum * eſt, (qu. 76. art. 1.) cum de actu poſſibili ageretur. Ergo oportet virtutem, quæ eſt principium hujus actionis, eſſe aliquid in anima. Et ideo Ariſt. * comparavit intellectum agentem lumini, quod eſt aliquid receptum in aëre. Plato autem intellectum ſeparatum, imprimentem in animas noſtras, comparavit ſoli, ut Themiſtius dicit in comment. tertij de anima. Sed intellectus ſeparatus, ſecundum noſtræ fidei documenta, eſt ipſe Deus, qui eſt creator animæ, & in quo ſolo beatificatur, ut infra patebit (qu. 106. art. 2.) *. Unde ab ipſo anima humana lumen intellectuale participat ſecundum illud Pſal. 4. *Signatum eſt ſuper nos lumen vultus tui Domine.*

* *qu. 76. art. 1.*

* *lib. 4. de anim. text. 18.*

* *q. 106. art. 2.*

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd illa lux vera illuminat, ſicut cauſa univerſalis, à qua anima humana participat quandam particularem virtutem; ut dictum * eſt.

* *In corp. art.*

AD SECUNDUM dicendum, quòd Philoſophus † illa verba non dicit de intellectu agente, ſed de *intellectu in actu*: unde ſupra de ipſo præmiſerat, *idem autem eſt ſecundum actum ſcientia rei.* Vel ſi intelligatur de intellectu agente, hoc dicitur quia non eſt ex parte intellectus agentis hoc quòd *quandoque intelligimus, & quandoque non intelligimus*; ſed ex parte intellectus qui eſt in potentia.

† *lib. 3. de anim. text. 19. tom. 2. De anima, ar. 5.*

AD TERTIUM dicendum, quòd ſi intellectus agens compararetur ad intellectum poſſibilem, ut objectum agens ad potentiam, ſicut viſibile in actu ad viſum; ſequeretur quod ſtatim omnia intelligeremus, cùm intellectus agens ſit quo eſt omnia facere: nunc autem non ſe habet ut objectum; ſed ut faciens objecta in actu; ad quod requiritur præter præſentiam intellectus agentis præſentia phantaſmatum; & bona diſpoſitio virium ſenſitivarum, & exercitium in hujuſmodi opere: quia per unum intellectum, fiunt etiam alia intellecta; ſicut per terminos, propoſitiones; & per prima principia, concluſiones. Et quantum ad hoc non differt utrum intellectus agens, ſit aliquid animæ, vel aliquid ſeparatum.

AD QUARTUM dicendum, quòd anima intellectiva eſt quidem actu immaterialis, ſed eſt in potentia ad determinandas ſpecies rerum. Phantaſmata autem econverſo ſunt quidem actu ſimilitudines ſpecierum quarumdam: ſed ſunt in potentia immaterialia. Unde nihil prohibet unam & eandem animam inquantum eſt immaterialis in actu, habere aliquam virtutem per quam faciat immaterialia in actu, abſtrahendo à conditionibus individualis materiæ: quæ quidem virtus dicitur intellectus agens: & aliam virtutem receptivam hujuſmodi ſpecierum quæ dicitur intellectus poſſibilis, inquantum eſt in potentia ad hujuſmodi ſpecies.

AD QUINTUM dicendum, quòd cùm eſſentia animæ ſit immaterialis, à ſupremo intellectu creata, nihil prohibet virtutem, quæ à ſupremo intellectu participatur, per quã abſtrahit à materia, ab eſſentia ipſius procedere, ſicut & alias ejus potentias.

ARTICULUS V.

Utrum intellectus agens ſit unus in omnibus.

AD QUINTUM ſic proceditur. Videtur quòd intellectus agens ſit unus in omnibus. Nihil enim quod eſt ſeparatum à corpore multiplicatur ſecundum multiplicationem corporum: Sed

Digitized by Google

* lib. 3. de anim. text. 19. & 20. tom. 2.

Sed intellectus agens eſt ſeparatus, ut dicitur in * 3. de anima. Ergo non multiplicatur in multis corporibus hominum, ſed eſt unus in omnibus.

¶ 2. Præterea, Intellectus agens facit univerſale quod eſt *unum in multis*: Sed illud quod eſt cauſa unitatis, magis eſt unum. Ergo intellectus agens eſt unus in omnibus.

¶ 3. Præterea, Omnes homines conveniunt in primis conceptionibus intellectus. His autem aſſentiunt per intellectum agentem. Ergo conveniunt omnes in uno intellectu agente.

* lib. 3. de anim. text. 18. tom. 1.

Sed contra eſt, quod Philoſophus dicit in * 3. de anima, quod *intellectus agens eſt ſicut lumen*. Non autem eſt idem lumen in diverſis illuminatis. Ergo non eſt idem intellectus agens in diverſis hominibus.

Conclusio.

Cùm intellectus agens ſit virtus animæ, neceſſe eſt non unum in omnibus eſſe, ſed multiplicari ad multiplicationem animarum.

* ar. præced.

Respondeo dicendum, quòd veritas huius quæſtionis dependet ex præmiſſis (art. 4.) * Si enim intellectus agens non eſſet aliquid animæ, ſed eſſet quædam ſubſtantia ſeparata, unus eſſet intellectus agens omnium hominum. Et hoc intelligunt qui ponunt unitatem intellectus agentis. Si autem intellectus agens ſit aliquid animæ, ut quædam virtus ipſius, neceſſe eſt dicere, quod ſint plures intellectus agentes, ſecundum pluralitatem animarum, quæ multiplicantur ſecundum multiplicationem hominum, ut ſupra dictum * eſt. (qu. 76. a. 2.) Non enim poteſt eſſe quòd una & eadem virtus numero ſit diverſorum ſubiectorum.

* qu. 76. art. 2.

Ad primum ergo dicendum, quòd Philoſophus probat intellectum agentem, eſſe ſeparatum, per hoc quod poſſibilis eſt ſeparatus: quia ut ipſe * dicit (text. 19.) *ſed agens eſt honorabilius patiente*. Intellectus autem poſſibilis dicitur ſeparatus, quia non eſt actus alicuius organi corporalis. Et ſecundum hunc modum etiam intellectus agens dicitur ſeparatus; non quaſi ſit aliqua ſubſtantia ſeparata.

* lib. 3. de anim. text. 19. tom. 2.

Ad secundum dicendum, quòd intellectus agens cauſat univerſale abſtrahendo à materia. Ad hoc autem non requiritur quod ſit unus in omnibus habentibus intellectum, ſed quod ſit unus in omnibus ſecundum habitudinem ad omnia à quibus abſtrahit univerſale, reſpectu quorum univerſale eſt *unum*. Et hoc competit intellectui agenti inquantum eſt immaterialis.

Ad tertium dicendum, quòd omnia quæ ſunt unius ſpeciei, communicant in actione conſequente naturam ſpeciei, & per conſequens in virtute, quæ eſt actionis principium, nõ quòd ſit eadem numero in omnibus. Cognoſcere autem prima intelligibilia, eſt actio conſequens ſpeciem humanam: unde oportet quod omnes homines communicent in virtute quæ eſt principium huius actionis. Et hæc eſt virtus intellectus agentis. Non tamen oportet quod ſit eadem numero in omnibus: oportet tamen quod ab uno principio in omnibus derivetur. Et ſic illa communicatio hominum in primis intelligibilibus, demonſtrat unitatem intellectus ſeparati, quem Plato comparat Soli; nõ autem unitatẽ intellectus agentis, quem Ariſt. * comparat lumini.

* lib. 3. de anim. text. 18. tom. 2.

Articulus VI.

Vtrum memoria ſit in parte intellectiva animæ.

2. cont. c. 74. fin. & ver. q. 10. art. 2. † 1. 3. & 8. circa princip. * lib. 12. de Trin. c. 2. in princ. tom. 3.

Ad sextum ſic proceditur. Videtur quòd memoria non ſit in parte intellectiva animæ. Dicit enim Aug. † 12. de Trinit. quod *ad partem ſuperiorem animæ pertinent quæ non ſunt hominibus pecoribúſque communia*. Sed memoria eſt hominibus pecoribúſque communis. Dicit enim * ibidem, quod *poſſunt pecora ſentire per corporis ſenſus corporalia, & ea mandare memoriæ*: Ergo memoria non pertinet ad partem animæ intellectivam.

¶ 2. Præterea, Memoria præteritorum eſt: ſed *præteritum* dicitur ſecundum aliquod determinatum tempus: Memoria igitur eſt cognoſcitiva alicuius ſub determinato tempore, quod eſt cognoſcere aliquid ſub *hic*, & *nunc*. Hoc autem non eſt intellectus, ſed ſenſus. Memoria igitur non eſt in parte intellectiva, ſed ſolum in parte ſenſitiva.

¶ 3. Præterea, In memoria conſervantur ſpecies rerum, quæ actu non cogitantur. Sed hoc non eſt poſſibile accidere in intellectu, quia intellectus fit in actu, per hoc quod informatur ſpecie intelligibili. Intellectum autem eſſe in actu, eſt ipſum intelligere in actu. Et ſic intellectus omnia intelligit in actu, quorum ſpecies apud ſe habet. Non ergo memoria eſt in parte intellectiva.

* lib. 10. de Trin. c. 11 parum ante med. tom. 3.

Sed contra eſt, quod Aug. dicit * 10. de Trinit. (cap. 11.) quòd *memoria, intelligentia, & voluntas ſunt una mens*.

Conclusio.

Memoria ut virtus conſervativa ſpecierum intelligibilium eſt, ad partem ſpectat intellectivam, ut verò ad præterita, ut præterita ſunt reſpectum habet, magis ad animæ ſenſitivam partem attinet.

Respondeo dicendum, quòd cum de ratione memoriæ ſit conſervare ſpecies rerum quæ actu non apprehenduntur hoc, primum conſiderari oportet, utrum ſpecies intelligibiles ſic in intellectu conſervari poſſunt. Poſuit enim Avic. hoc eſſe impoſſibile. In parte enim ſenſitiva dicebat hoc accidere quantum ad aliquas potentias, inquantum ſunt actus organorum corporalium in quibus conſervari poſſunt aliquæ ſpecies abſque actuali apprehenſione: In intellectu autem, qui caret organo corporali, nihil exiſtit niſi intelligibiliter: unde oportet intelligi in actu illud cuius ſimilitudo in intellectu exiſtit. Sic ergo, ſecundum ipſum, quàm citò aliquis actu deſinit intelligere aliquam rem, deſinit eſſe illius rei ſpecies in intellectu: ſed oportet, ſi denuò vult illam rem intelligere, quod convertat ſe ad intellectum agentem, quem ponit ſubſtantiam ſeparatam, ut ab illo effluant ſpecies intelligibiles in intellectum poſſibilem. Et ex eo exercitio & uſu convertendi ſe ad intellectum agentem, relinquitur ſecundum ipſum quædam habilitas in intellectu poſſibili convertendi ſe ad intellectum agentem, quem dicebat eſſe habitum ſcientiæ. Secundum igitur hanc poſitionem nihil conſervatur in parte intellectiva, quod non actu intelligatur: Unde non poterit poni memoria in parte intellectiva ſecundum hunc modum. Sed hæc opinio manifeſtè repugnat dictis Ariſtot. Dicit enim in * 3. de anima (text. 8.) quòd cùm intellectus poſſibilis ſic fiat ſingula, ut ſciens dicatur quis ſecundum actum; & quod hoc accidit cum poſſit operari per ſeipſum: eſt quidem & tunc potentia quodammodo, non tamen ſimpliciter ut ante *addiſcere*, aut *invenire*. Dicitur autem intellectus poſſibilis fieri ſingula, ſecundum quod recipit ſpecies ſingulorum. Ex hoc ergo quod recipit ſpecies intelligibilium, habet quod poſſit operari cùm voluerit, non autem quod ſemper operetur: quia & tunc eſt quodammodo in potentia, ſed aliter quam ante *intelligere*: eo ſcilicet modo quo ſciens in habitu, eſt in potentia ad conſiderandum in actu. Repugnat etiam prædicta poſitio rationi, *Quod enim recipitur in aliquo, recipitur in eo ſecundum modum recipientis*: Intellectus autem eſt magis ſtabilis naturæ, & immobilis, quàm materia corporalis. Si ergo materia corporalis, formas quas recipit, non ſolum tenet dum per eas agit in actu, ſed etiam poſtquam per eas agere ceſſaverit; multò fortiùs intellectus immobiliter & inamiſſibiliter recipit ſpecies intelligibiles, ſive à ſenſibilibus acceptas, ſive etiam ab aliquo ſuperiori intellectu effluxas. Sic igitur, ſi memoria accipiatur ſolum pro vi conſervativa ſpecierum, oportet dicere memoriam eſſe in intellectiva parte. Si verò de ratione memoriæ ſit quod ejus obiectum ſit præteritum ut præteritum; memoria in parte intellectiva non erit, ſed ſenſitiva tantum, quæ eſt apprehenſiva particularium: Præteritum enim ut præteritum, cùm ſignificet eſſe ſub determinato tempore, ad conditionem particularis pertinet.

* lib. 3. de anim. text. 8. tom. 2.

Ad primum ergo dicendum, quòd memoria ſecundum quod eſt conſervativa ſpecierum non eſt nobis pecoribúſque communis, ſpecies enim conſervantur non in parte animæ ſenſitiva tantum, ſed magis in coniuncto, cùm vis memorativa ſit actus organi cuiuſdam. Sed intellectus ſecundum ſeipſum eſt conſervativus ſpecierum, præter concomitantiam organi corporalis. Unde Philoſophus dicit in * 3. de anima, (text. 6.) quod *anima eſt locus ſpecierum non tota, ſed intellectus*.

* lib. 3. de anim. text. 6. tom. 2.

Ad secundum dicendum, quòd præteritio poteſt ad duo referri, ſcilicet ad obiectum quod cognoſcitur, & ad cognitionis actum. Quæ quidem duo ſimul coniunguntur in parte ſenſitiva; quæ eſt apprehenſiva alicuius, per hoc quod immutatur à præſenti ſenſibili: Unde ſimul animal memoratur ſe prius ſenſiſſe in præterito, & ſe ſenſiſſe quoddam præteritum ſenſibile. Sed quantum ad partem intellectivam pertinet, præteritio accidit & non per ſe convenit ex parte obiecti intellectus. Intelligit enim intellectus hominem inquantum eſt homo; Homini autem inquantum eſt homo, accidit vel in præſenti, vel in præterito, vel in futuro eſſe, Ex parte verò actus, præteritio per ſe accipi poteſt etiam in intellectu, ſicut in ſenſu; quia *intelligere* animæ noſtræ eſt quidam particularis actus in hoc, vel in illo tempore exiſtens; ſecundum quod dicitur homo intelligere nunc, vel heri, vel cras. Et hoc non repugnat intellectualitati: quia huiuſmodi *intelligere*, quamvis ſit quoddam particulare, tamen eſt immaterialis actus, ut ſupra de intellectu dictum eſt. (qu. 75. art. 7.) * Et ideo ſicut intelligit ſeipſum intellectus, quamvis ipſe ſit quidam ſingularis intellectus; ita intelligit ſuum *intelligere*, quod eſt ſingularis actus, vel in præterito; vel in præſenti, vel in futuro exiſtens. Sic igitur ſalvatur ratio memoriæ quantum ad hoc quod eſt præteritorum in intellectu, ſecundum quod intelligit ſe prius intellexiſſe; non autem ſecundum quod intelligit præteritum, prout eſt *hic* & *nunc*.

* q. 75. art. 2.

Ad tertium dicendum, quòd ſpecies intelligibiles aliquando ſunt in intellectu in potentia tantum: & tunc dicitur *intellectus* eſſe *in potentia*. Aliquando autem ſecundum ultimam completionem actus: & tunc *intelligit actu*. Aliquando medio modo ſe habet inter potentiam & actum: & tunc dicitur eſſe *intellectus in habitu*. Et ſecundum hunc modum intellectus conſervat ſpecies, etiam quando actu non intelligit.

Articulus VII.

Vtrum alia potentia ſit memoria intellectiva & alia intellectus.

1. d. 3. q. 4. art. 1. & 2. cont. ca. 74. fin. Et ver. q. 7. art. 3 ad tertium, & q. 10. art. 3. * 1. 11. & 12. 10. 3. † qu. 78. art. 4. * lib. 10. de trin. cap. 11. tom. 3. † lib. 3. de anim. text. 6. tom. 2.

Ad septimum ſic proceditur. Videtur quòd alia potentia ſit memoria intellectiva, & alia intellectus. Auguſt. enim * in 10. de Trinit. (cap. 11. ut ſupra) ponit in mente memoriam, intelligentiam, & voluntatem. Manifeſtum eſt autem, quod memoria eſt alia potentia à voluntate. Ergo ſimiliter eſt alia ab intellectu.

¶ 2. Præterea, Eadem ratio diſtinctionis eſt potentiarum ſenſitivæ partis, & intellectivæ: Sed memoria in parte ſenſitiva eſt alia potentia à ſenſu, ut ſupra dictum † eſt. (qu. 78. art. 4.) Ergo memoria partis intellectivæ eſt alia potentia ab intellectu.

¶ 3. Præterea, Secundum Auguſt. (lib. 10. de Trin. ubi ſup.) * *memoria, intelligentia, & voluntas ſunt ſibi invicem æqualia, & unũ eorum ab alio oritur*. Hoc autem non eſſe poſſet, ſi memoria eſſet eadem potentia cum intellectu. Non eſt ergo eadem potentia.

Sed contra, De ratione memoriæ eſt, quòd ſit theſaurus vel locus conſervativus ſpecierum. Hoc autẽ Philoſophus in †

Digitized by Google

* ar. præced.

3. de anima (text. 7.) attribuit intellectui, ut dictũ eſt (a. 6.) *Non ergo in parte intellectiva eſt alia potẽtia memoria ab intellectu.

C o n c l u s i o.

Non eſt in homine memoria diſtincta potentia ab intellectu, ſed una potentia ſunt, cùm idem objectum habeant.

* qu. 77. art. 3.
† qu. 77. art.

Respondeo dicendum, quod ſicut ſupra dictum* eſt (qu. 77. art. 3.) potentiæ animæ diſtinguuntur ſecundum diverſas rationes objectorum, eo quòd ratio cujuſlibet potentiæ conſiſtit in ordine ad id ad quod dicitur, quod eſt ejus objectum. Dictum eſt etiam ſupra (q. 77. art. 3.) †quod, ſi aliqua potentia ſecundum propriam rationem ordinetur ad aliquod objectum ſecundum communem rationem objecti, non diverſificabitur illa potentia ſecundum diverſitates particularium differentiarum. Sicut potentia viſiva, quæ reſpicit ſuum objectum ſecundum rationem colorati, non diverſificatur ſecundum rationem albi & nigri. Intellectus autem reſpicit ſuum objectum ſecundum communem rationem entis; eo quod intellectus poſſibilis eſt *quo eſt omnia fieri*: unde ſecundum nullam differentiam entium diverſificatur potentia intellectus poſſibilis. Diverſificatur tamen potentia intellectus agentis, & intellectus poſſibilis: quia reſpectu ejuſdem objecti; aliud principium oportet eſſe potentiam activam, quæ facit objectum eſſe in actu; & aliud potentiam paſſivam quæ movetur ab objecto in actu exiſtente: & ſic potentia activa comparatur ad ſuum objectum, ut ens in actu ad ens in potentia: potentia autem paſſiva comparatur ad ſuum objectum econverſò, ut ens in potentia ad ens in actu. Sic igitur nulla alia differentia potentiarum in intellectu eſſe poteſt, niſi *poſſibilis & agentis*. Unde patet quod memoria non eſt alia potentia ab intellectu: Ad rationem enim potentiæ paſſivæ pertinet conſervare, ſicut & recipere.

Ad primum ergo dicendum, quòd quamvis in tertia diſtinctione primi ſententiarum dicatur, quod *memoria, intelligentia & voluntas ſint tres vires*: tamen hoc non eſt ſecundum intentionem Auguſt. qui expreſsè dicit lib. 14. c. 7. de Trinit. quod *ſi accipiatur memoria, intelligentia, & voluntas ſecundum quod ſemper præſto ſunt animæ, ſive cogitentur, ſive non cogitentur, ad ſolam memoriam pertinere videntur. Intelligentiam autem nunc dico, quia intelligimus cogitantes: & eam voluntatem, ſive amorem, vel dilectionem; quæ iſtam prolem parentemque conjungit.* Ex quo patet, quod iſta tria non accipit Auguſt. pro illis tribus potentiis; ſed *memoriam* accipit pro habituali animæ retentione, *intelligentiam* autem pro actu intellectus, *voluntatem* autem pro actu voluntatis.

Ad secundum dicendum, quòd *præteritum & præſens* poſſunt eſſe propriæ differentiæ potentiarum ſenſitivarum ſecundum diverſitatem objectorum, non autem potentiarum intellectivarum ratione ſupra dicta *.

* ar. præced.

Ad tertium dicendum, quòd intelligentia oritur ex memoria, ſicut actus ex habitu: Et hoc modo etiam æquatur ei, non autem ſicut potentia potentiæ.

A r t i c u l u s VIII.

Utrum ratio ſit alia potentia ab intellectu.

Ver. qu. 15. ar. 1. & q. 16. ar. 1. con. fin. & 1. de anim. 24 fin.
† Aug. c. 14. ante me. to. 1.
* lib. 5. ex proſa. 4. à me. & proſa vl. ſimul. ſumptis
† l. 3. ſuper Gen. c. 20. Et l. 15. de Trinit. cap. 15. tom. 3.

Ad octavum ſic proceditur. Videtur quòd ratio ſit alia potentia ab intellectu. In libro.n. de Spiritu & anima (cap. 14.)† dicitur, *cum ab inferioribus ad ſuperiora aſcendere volumus, prius occurrit nobis ſenſus, deinde imaginatio, deinde ratio, deinde intellectus.* Eſt ergo alia potentia *ratio* ab intellectu, ſicut *imaginatio* à ratione.

¶ 2. Præterea, Boët. dicit in * lib. de conſol. quod *intellectus comparatur ad rationem, ſicut æternitas ad tempus.* Sed non eſt ejuſdem virtutis eſſe in æternitate & eſſe in tempore. Ergo non eſt eadem potentia, *ratio & intellectus.*

¶ 3. Præterea, Homo communicat cum Angelis in intellectu, cum brutis vero in ſenſu. Sed *ratio* quæ eſt propria hominis, qua dicitur *animal rationale*, eſt alia potentia à ſenſu: Ergo pari ratione eſt alia potentia ab intellectu, qui propriè convenit Angelis. Unde & *intellectuales* dicuntur.

Sed contra eſt, quòd Aug. dicit 3. ſuper Geneſ. † ad literam, (cap. 10.) quod *illud quo homo irrationabilibus animalibus antecedit*, (vel antecellit) *vel eſt ratio, vel mens, vel intelligentia vel ſi quo alio vocabulo commodius appellatur.* Ratio ergo, & intellectus, & mens, ſunt una potentia.

C o n c l u s i o.

Eadem in homine potentia eſt ratio & intellectus, licet intelligere ſit ſimpliciter veritatem intelligibilem apprehendere, ratiocinari autem procedere de uno intellecto ad aliud: hoc enim imperfecti, illud perfecti eſt.

* c. 7. inter. princ. & me.

Respondeo dicendum, quòd *ratio & intellectus* in homine non poſſunt eſſe diverſæ potentiæ. Quod manifeſtè cognoſcitur ſi utriuſque actus conſideretur. Intelligere enim eſt ſimpliciter veritatem intelligibilem apprehendere: Ratiocinari autem, eſt procedere de uno intellecto ad aliud, ad veritatem intelligibilem cognoſcendam. Et ideo Angeli qui perfectè poſſident, ſecundũ modum ſuæ naturæ cognitionem intelligibilis veritatis, non habent neceſſe procedere de uno ad aliud, ſed ſimpliciter & abſque diſcurſu veritatem rerum apprehendunt, ut Dionyſ.* dicit 7. cap. de divin. nom. Homines autem ad intelligibilem veritatem cognoſcendam perveniunt procedendo de uno ad aliud, ut ibidem dicitur, & ideo *rationales* dicuntur. Patet ergo quod *ratiocinari* comparatur ad *intelligere*, ſicut *moveri* ad *quieſcere*, vel *acquirere* ad *habere*: quorum unum eſt perfecti, aliud autem imperfecti. Et quia motus ſemper ab immobili procedit, & ad aliquid quietum terminatur: Inde eſt quod ratiocinatio humana ſecundum viam acquiſitionis vel inventionis procedit à quibuſdam ſimpliciter intellectis quæ ſunt prima principia: Et rurſus, in via judicij reſolvendo: redit ad prima principia, ad quæ, inventa examinat. Manifeſtum eſt autem quod quieſcere & moveri non reducuntur ad diverſas potentias, ſed ad unam & eamdem, etiam in naturalibus rebus: quia per eandem naturam aliquid movetur ad locum, & quieſcit in loco. Multo ergo magis per eamdem potentiam intelligimus, & ratiocinamur. Et ſic patet quod in homine eadem potentia eſt *ratio*, & *intellectus*.

Ad primum ergo dicendum, quod illa enumeratio fit ſecundum ordinem actuum, non ſecundum diſtinctionem potentiæ: quamvis liber ille non ſit magnæ auctoritatis. (ut jam dictum eſt qu. 77. art. 8.)

Ad secundum patet reſponſio ex dictis*. Æternitas enim comparatur ad tempus, ſicut immobile ad mobile. Et ideo Boët. comparavit *intellectum* æternitati, *rationem* verò tempori. * In corp. art.

Ad tertium dicendum, quòd alia animalia ſunt ita infra hominem, quod non poſſunt attingere ad cognoſcendam veritatem, quam ratio inquirit: Homo verò attingit ad cognoſcendam intelligibilem veritatem quam Angeli cognoſcunt, ſed imperfectè. Et ideo vis cognoſcitiva Angelorum non eſt alterius generis à vi cognoſcitiva rationis: ſed comparatur ad ipſam, ut perfectum ad imperfectum.

A r t i c u l u s IX.

Utrum ratio ſuperior & inferior ſint diverſæ potentiæ.

1. 2. quæ. 74. art. 7. cor. & 2. di. 24. art. 2. & ver. qu. 25. art. 2.
† cap. 4. in fin.

Ad nonum ſic proceditur videtur quod *ratio ſuperior* & *inferior* ſint diverſæ potentiæ. Dicit enim Aug.† 12. de Trin. quod *imago Trinitatis eſt in ſuperiori parte rationis, non autem in inferiori*: Sed partes animæ ſunt ipſæ ejus potentiæ, ergo duæ potentiæ ſunt *ratio ſuperior & inferior*.

¶ 2. Præterea, Nihil oritur à ſeipſo. Sed ratio inferior oritur à ſuperiori, & ab ea regulatur & dirigitur: Ergo ratio ſuperior eſt alia potentia ab inferiori.

* lib. 6. Eth. cap. 1. à med. tom. 5.

¶ 3. Præterea, Philoſophus dicit in 6. Ethic. * quòd *ſcientificum animæ quo anima cognoſcit neceſſaria, eſt aliud principium, & alia pars animæ ab opinativo & ratiocinativo, quo cognoſcit contingentia.* Et probat per hoc, quia *ad ea quæ ſunt genere altera, altera genere particula animæ ordinatur.* Contingens autem & neceſſarium ſunt altera genere, ſicut corruptibile & incorruptibile: Cùm autem idem ſit *neceſſarium* quod *æternum*: & *temporale* idem quod *contingens*: videtur quod idem ſit, quod Philoſop. vocat *ſcientificum*, & ſuperior pars rationis, quæ ſecundum Auguſt. (lib. 12. de Trin. cap. 7.) † *intendit æternis conſpiciendis & conſulendis*: & quod idem ſit, quod Philoſophus vocat ratiocinativum vel *opinativum*, & inferior ratio quæ ſecundum Aug. * *intendit temporalibus diſponendis.* Eſt ergo alia potentia animæ & *ratio ſuperior & ratio inferior.*

† lib. 12. de Trin. cap. 7. in fin. c. 3.
* eodem loco quo dicto.
† lib. 2. orth. fid. cap. 12.

¶ 4. Præterea, Damaſc. (lib. 2. de fide orth. cap. 22.) †dicit quod *ex imaginatione ſit opinio; deinde mens dijudicans opinionem ſive vera ſit, ſive falſa dijudicat veritatem*: Unde & *mens* dicitur à metiendo. *De quibus igitur judicatũ eſt iam & determinatum, verè dicitur intellectus.* Si igitur *opinativum*, quod eſt *ratio inferior*, eſt aliud à mẽte & intellectu, per quod poteſt intelligi *ratio ſuperior.*

* lib. 12. de Trin. cap. 4. in princip. tom. 3.

Sed contra eſt, quod Auguſt. dicit. 12. de Trinit. (cap. 4.) * quod *ratio ſuperior & inferior non niſi per officia diſtinguuntur.* Non ergo ſunt duæ potentiæ.

C o n c l u s i o.

Una & eadem potentia ſunt in homine, ratio ſuperior & inferior, diſtincta tamen actibus & habitibus diverſis, dum ſuperior ratio ipſo ſapientiæ habitu æternis conſpiciendis & conſulendis intendit, inferior verò temporalibus per ſcientiam ad æterna diſponitur.

* lib. 12. de Trin. cap. 7.

Respondeo dicendum, quod ratio ſuperior & inferior, ſecundum quod ab Auguſt. accipiuntur, nullo modo duæ potentiæ animæ eſſe poſſunt. Dicit enim (lib. 12. de Trin. cap. 7. ut ſupra) *quod *ratio ſuperior eſt quæ intendit æternis conſpiciendis, aut conſulendis.* Conſpiciendis quidem, ſecundum quod ea in ſeipſis ſpeculatur: conſulendis verò, ſecundum quòd ex eis accipit regulas agendorum. Ratio verò inferior ab ipſo dicitur, *quæ intendit temporalibus rebus.* Hæc autem duo, ſcilicet temporalia, & æterna, comparantur ad cognitionem noſtram, hoc modo, quod unum eorum eſt medium ad cognoſcendum alterum: Nam ſecundum viam intentionis, per res temporales in cognitionem devenimus æternorum, ſecundùm illud Apoſt. ad Rom. 1. *Inviſibilia Dei per ea quæ facta ſunt, intellecta conſpiciuntur.* In via verò judicij, per æterna jam cognita de temporalibus judicamus; & ſecundum rationes æternorum temporalia diſponimus. Poteſt autem contingere, quod medium, & id ad quod per medium pervenitur ad diverſos habitus pertineant: ſicut principia prima indemonſtrabilia pertinent ad habitum intellectus; concluſiones verò ex his deductæ, ad habitum ſcientiæ: Et ideo ex principiis Geometriæ contingit aliquid concludere in alia ſcientia, puta in Perſpectiva: Sed eadem eſt potentia rationis ad quam pertinet & medium & ultimum: Eſt enim actus rationis quaſi quidam motus de uno in aliud perveniens. Idem autem eſt mobile quod pertranſiens medium pertingit ad terminum. Unde una & eadem potentia rationis eſt *ratio ſuperior & inferior*, ſed diſtinguitur ſecundum Auguſt. * per officia actuum, & ſecundum diverſos habitus. Nam ſuperiori rationi attribuitur *ſapientia*, inferiori verò *ſcientia*.

* lib. 12. de Trin. cap. 4. in princip.

Ad primum ergo dicendum, quòd ſecundum quamcunque

rationem

Digitized by Google

rationem participationis, poteſt *pars dici*; in quantum verò ratio dividitur ſecundum diverſa officia; *ratio ſuperior* & *inferior* partes dicuntur, & non quia ſunt diverſæ potentiæ.

AD SECUNDUM dicendum, quòd ratio inferior dicitur à ſuperiori deduci, vel ab ea regulari, inquantum principia, quibus utitur inferior ratio, deducuntur & diriguntur à principiis ſuperioris rationis.

AD TERTIUM dicendum, quòd *ſcientificum*, de quo Philoſophus loquitur, non eſt idem quod *ratio ſuperior*. Nam neceſſaria ſcibilia inveniuntur etiam in rebus temporalibus, de quibus eſt ſcientia naturalis & mathematica. *Opinativum* autem & *ratiocinativum* in minus eſt quàm ratio inferior, quia eſt contingentium tantum. Nec tamen eſt ſimpliciter dicendum, quod ſit alia potentia qua intellectus cognoſcit neceſſaria, & alia qua cognoſcit contingentia; quia utraque cognoſcit ſecundum eandem rationem objecti, ſcilicet ſecundum rationem entis & veri: Unde & neceſſaria, quæ habent perfectum *eſſe* in veritate, perfectè cognoſcit, utpote ad eorum quidditatem pertingens, per quam propria accidentia de his demonſtrat, contingentia verò imperfectè cognoſcit ſicut & habent imperfectum *eſſe* & veritatem. *Perfectum* autem & *imperfectum* in actus, non diverſificant potentiam, ſed diverſificant actus quantum ad modum agendi; & per conſequens principia actuum, & ipſos habitus. Et ideo Philoſophus poſuit duas particulas animæ, *ſcientificum*, & *ratiocinativum*: non quia ſunt duæ potentiæ, ſed quia diſtinguuntur ſecundum diverſam aptitudinem ad recipiendum diverſos habitus, quorum diverſitatem ibi inquirere intendit. Contingentia enim & neceſſaria, etſi differant ſecundum propria genera, conveniunt tamen in communi ratione entis, quam reſpicit intellectus, ad quam diverſimodè ſe habent ſecundum *perfectum* & *imperfectum*.

AD QUARTUM dicendum, quòd illa diſtinctio Damaſc. eſt ſecundum diverſitatem actuum, non ſecundum diverſitatem potentiarum. Opinio enim ſignificat actum intellectus, qui fertur in unam partem contradictionis cum formidine alterius. Diiudicare verò vel menſurare, eſt actus intellectus applicantis principia certa ad examinationem propoſitorum. Et ex hoc ſumitur nomen mentis: Intelligere autem, eſt cum quadam approbatione diiudicatis inhærere.

ARTICULUS X.

Utrum intelligentia ſit alia potentia ab intellectu.

1. d. 3. q. 4. art. 1.
* lib. 18 cap. 11.

AD DECIMUM ſic proceditur. Videtur quod intelligentia ſit alia potentia ab intellectu. Dicitur enim in lib. de Spiritu & anima (cap. 11.) * quòd *cùm ab inferioribus ad ſuperiora aſcendimus: priùs occurrit ſenſus, deinde imaginatio, deinde ratio, poſtea intellectus, & poſtea intelligentia*. Sed imaginatio & ſenſus ſunt diverſæ potentiæ. Ergo & *intellectus*, & *intelligentia*.

* lib. 5. de conſ. proſa 5.

¶ 2. Præterea, Boet.* dicit in 5. de conſol. quòd *ipſum hominem aliter ſenſus, aliter imaginatio, aliter ratio, aliter intelligentia intuetur*. Sed intellectus eſt eadem potentia cum ratione. Ergo videtur quod intelligentia ſit alia potentia quàm intellectus: ſicut ratio eſt alia potentia quàm imaginatio & ſenſus.

* lib. 2. de anim. text. 33. tom. 2. † Dam. l. 2. orth. fidei cap. 21.

¶ 3. Præterea, Actus ſunt prævij potentiis, ut dicitur in 2. de anima (text. 33.) * ſed intelligentia eſt quidam actus, ab aliis actibus qui attribuuntur intellectui, diviſus. Dicit enim Damaſc. (lib. 2. de fide orth. c. 22.) † quòd *primus motus* intelligentia *dicitur*: *Qui verò circa aliquid eſt intelligentiæ, vocatur*: *Quæ permanens & figurans animam ad id quod intelligitur*, excogitatio *dicitur*. *Excogitatio verò in eodem manens, & ſeipſam examinans & diiudicans*, Phroneſis *dicitur, id eſt*, ſapientia. *Phroneſis autem dilatata facit cognitionem, id eſt interius diſpoſitum ſermonem*. Ex quo ait *provenire ſermonem per linguam enarratum*. Ergo videtur quod intelligentia ſit quædam ſpecialis potentia.

* lib. 3. de anim. text. 21. tom. 2.

SED CONTRA eſt, quòd Philoſophus dicit in 3. de anima (text. 21.)* quòd *intelligentia, indiviſibilium eſt, in quibus non eſt falſum. Sed hujuſmodi cognoſcere pertinet ad intellectum*. Ergo intelligentia non eſt alia potentia præter intellectum.

CONCLUSIO.

Intelligentia & intellectus non diſtinguuntur ut duæ potentiæ, ſed ut actus à potentia.

RESPONDEO dicendum, quòd hoc nomen, *Intelligentia*, propriè ſignificat ipſum actum intellectus, qui eſt *intelligere*. In quibuſdam tamen libris de Arabico tranſlatis, ſubſtantiæ ſeparatæ quas nos *Angelos* dicimus, *Intelligentiæ* vocantur: forte propter hoc, quod hujuſmodi ſubſtantiæ ſemper actu intelligunt. In libris tamen de Græco tranſlatis, dicuntur *Intellectus* ſeu *Mentes*. Sic ergo, intelligentia ab intellectu non diſtinguitur ſicut potentia à potentia, ſed ſicut actus à potentia. Invenitur enim talis diviſio etiam à Philoſophis: quandoque enim ponunt quatuor intellectus ſcilicet *intellectum agentem*, *poſſibilem*, & *in habitu*, & *adeptum*. Quorum quatuor, intellectus agens & poſſibilis ſunt diverſæ potentiæ, ſicut & in omnibus eſt alia potentia activa, & alia paſſiva. Alia verò tria diſtinguuntur ſecundum tres ſtatus intellectus poſſibilis; qui quandoque eſt in potentia tantum, & ſic dicitur poſſibilis: quandoque autem in actu primo qui eſt ſcientia, & ſic dicitur intellectus in habitu: quandoque autem in actu ſecundo qui eſt conſiderare, & ſic dicitur *intellectus in actu*, ſive *intellectus adeptus*.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod ſi recipi debet illa auctoritas, *intelligentia* ponitur pro actu intellectus. Et ſic dividitur contra intellectum, ſicut actus contra potentiam.

* lib. 5.

AD SECUNDUM dicendum, quòd Boet.* accipit *intelligentiam* pro actu intellectus, qui tranſcendit actum rationis. Unde ibidem dicit, quod *ratio tantum humani generis eſt ſicut intelligentia ſola Dei: proprium enim Dei eſt, quod abſque omni inveſtigatione omnia intelligat*.

de conſ. proſa 5. ante med.

AD TERTIUM dicendum, quòd omnes illi actus, quos Damaſc. enumerat, ſunt unius potentiæ, ſcilicet intellectivæ. Quæ primò quidem ſimpliciter aliquid apprehendit, & hic actus dicitur *intelligentia*. Secundò verò: id quod apprehendit, ordinat ad aliquid aliud cognoſcendum vel operandum: & hic vocatur *Intentio*. Dum verò perſiſtit in inquiſitione illius quod intendit, vocatur *cogitatio*. Dum verò id quod eſt cogitatum, examinat ad aliqua certa; dicitur *ſcire* vel *ſapere*: quod eſt *Phroneſis* vel *Sapientia*. Nam ſapientiæ eſt judicare, ut dicitur in primo Metaph.* Ex quo autem habet aliquid pro certo quaſi examinatum; cogitat quomodo poſſit illud aliis manifeſtare: & hæc *diſpoſitio interioris ſermonis* ex qua procedit exterior locutio. Non enim omnis differentia actuum potentias diverſificat: ſed ſola illa quæ non poteſt reduci in idem principium, ut ſupra dictum eſt.

* cap. 2. non procul à princ. tom. 3.

ARTICULUS XI.

Utrum intellectus ſpeculativus & practicus ſint diverſæ potentiæ.

3. di. 23. q. 2. a. 3. qu. 2. & ver. q. 3. a. 3. & 3. de anima. lec. 15. col. 2. * text. 27. tom. 2.

AD UNDECIMUM ſic proceditur. Videtur quòd intellectus ſpeculativus & practicus ſint diverſæ potentiæ. *Apprehenſivum* enim & *motivum* ſunt diverſa genera potentiarum, ut patet in 2. de anima. (text. 27.)*. Sed intellectus ſpeculativus eſt apprehenſivus tantum, intellectus autem practicus eſt motivus: ergo ſunt diverſæ potentiæ.

¶ 2. Præterea, Diverſa ratio objecti diverſificat potentiam: Sed objectum ſpeculativi intellectus eſt *verum*, practici autem *bonum*: Quæ differunt ratione: Ergo intellectus ſpeculativus & practicus ſunt diverſæ potentiæ.

¶ 3. Præterea, In parte intellectiva intellectus practicus comparatur ad ſpeculativum, ſicut æſtimativa ad imaginativam in parte ſenſitiva. Sed æſtimativa, differt ab imaginativa, ſicut potentia à potentia, ut ſupra dictum eſt*. Ergo & intellectus practicus à ſpeculativo.

* qu. 78. art. 4. videtur colligi à differ. 12 text. 49.

SED CONTRA eſt, quod dicitur in 3. de anima,* quòd *intellectus ſpeculativus per extenſionem fit practicus*. Una autem potentia non mutatur in aliam. Ergo intellectus ſpeculativus & practicus non ſunt diverſæ potentiæ.

CONCLUSIO.

Accidit rei per intellectum apprehenſæ, ut ad opus ordinetur; vel non ordinetur, unde conſtat intellectum ſpeculativum, & practicum, qui per hoc differunt, diverſas potentias non eſſe.

* qu. 77. art. 3.

RESPONDEO dicendum, quòd intellectus practicus & ſpeculativus non ſunt diverſæ potentiæ. Cujus ratio eſt: quia, ut ſupra dictum* eſt (qu. 77. & art. 3.) quod accidentaliter ſe habet ad objecti rationem, quam reſpicit aliqua potentia, non diverſificat potentiam. Accidit enim colorato quod ſit homo, aut magnum, aut parvum: unde omnia hujuſmodi eadem viſiva potentia apprehenduntur. Accidit autem alicui apprehenſo per intellectum, quod ordinetur ad opus, vel non ordinetur. Secundum hoc autem differunt intellectus ſpeculativus & practicus: Nam intellectus ſpeculativus eſt, qui quod apprehendit, non ordinat ad opus, ſed ad ſolam veritatis conſiderationem: Practicus verò intellectus dicitur qui hoc quod apprehendit ordinat ad opus. Et hoc eſt quod Philoſophus dicit in 3. de Anima (text. 41.)* quod *ſpeculativus differt à practico fine*, unde & à fine denominatur uterque, hic quidem *ſpeculativus*, ille verò *practicus*, id eſt, *operativus*.

* lib. 3. de anim. text. 49. tom. 2.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd intellectus practicus eſt motivum non quaſi exequens motum, ſed quaſi dirigens ad motum. Quod convenit ei ſecundum modum ſuæ apprehenſionis.

AD SECUNDUM dicendum, quòd *verum* & *bonum* ſe invicem includunt: Nam *verum* eſt quoddam *bonum*, alioquin non eſſet appetibile. Et *bonum* eſt quoddam *verum*, alioquin non eſſet intelligibile. Sicut igitur objectum appetitus poteſt eſſe *verum*, inquantum habet rationem boni, ſicut cùm aliquis appetit veritatem cognoſcere, ita objectum intellectus practici eſt *bonum* ordinabile ad opus, ſub ratione *veri*. Intellectus enim practicus veritatem cognoſcit, ſicut ſpeculativus, ſed veritatem cognitam ordinat ad opus.

* In eiſd. art. & q. & q. 77. art. 3.

AD TERTIUM dicendum, quòd multæ differentiæ diverſificant ſenſitivas potentias, quæ non diverſificant potentias intellectivas, ut ſupra dictum eſt (qu. 77. art. 3. & art. 7.)*

ARTICULUS XII.

Utrum ſynderesis ſit quædam ſpecialis potentia ab aliis diſtincta.

2. di. 24. qu. 2. ar. 3. & vers. qu. 16. art. 1. & 2. ad 4.
† Super illud Quatuor fa. uni. tom. 5.

AD DUODECIMUM ſic procedítur. Videtur quòd ſinderesis ſit quædam ſpecialis potentia ab aliis diſtincta. Ea enim quæ cadunt ſub una diviſione, videntur eſſe unius generis. Sed in gloſſ. Hieron. † Ezech. 1. dividitur *ſynderesis* contra *iraſcibilem* & *concupiſcibilem*, & *rationalem*; quæ ſunt quædam potentiæ. Ergo ſynderesis eſt quædam potentia.

* lib. 12. de Trin. cap. 12. & 13.

¶ 2. Præterea, Oppoſita ſunt unius generis (ex cap. de oppoſitis prope fin.) ſed ſynderesis & ſenſualitas opponi videntur, quia ſynderesis ſemper inclinat ad bonum, ſenſualitas autem ſemper ad malum, unde per ſerpentem ſignificatur: ut patet per Auguſt. 12. de Trin. (cap. 12. & 13.)* Videtur ergo quod ſynderesis ſit potentia, ſicut & ſenſualitas.

† lib. 2. de l. arb. c. 10. eſt. med. t. 1.

¶ 3. Præterea, Auguſt. † dicit in lib. de libero arbitr. (lib. 2. cap. 10.) quod *in naturali judicatorio adſunt quædam regulæ, & ſemina virtutum & vera & incommutabilia*. Hæc autem dicimus ſynderesim.*

Digitized by Google

ſynderesim. Cum ergo regulæ incommutabiles quibus judicamus, pertineant ad rationem ſecundum ſui ſuperiorem partem, ut Aug. dicit 12. de Trinit. (cap. 2.)* videtur quod ſynderesis ſit idem quod ratio. Et ita eſt quædam potentia.

* lib. 12. de Trin. c. 2. circa fin. to. 3.

Sed contra, *Potentiæ rationales ſe habent ad oppoſita*, ſecundum Philoſophum.* (9. Metaph. text. 3.) Synderesis autem non ſe habet ad oppoſita, ſed ad bonum tantum inclinat: Ergo ſynderesis non eſt potentia. Si enim eſſet potentia, oporteret quod eſſet rationalis potentia: Non enim invenitur in brutis.

* Ariſt. l. 9. Met. text. 3. tom. 3.

Conclusio.

Synderesis non quædam ſpecialis potentia eſt ratione altior, velut natura, ſed habitus quidam naturalis principiorum operabilium; ſicut intellectus habitus eſt principiorum ſpeculabilium, & non potentia aliqua.

Hier. Ezech. c. 1.

Respondeo dicendum, quòd ſynderesis non eſt potentia, ſed habitus: licèt quidam poſuerint ſynderesim eſſe quandam potentiam ratione altiorem: quidam vero dixerint eam eſſe ipſam rationem, non ut eſt ratio, ſed ut natura. Ad hujus autem evidentiam conſiderandum eſt, quod ſicut ſupra dictum eſt, (art. 8.) *ratiocinatio hominis, cùm ſit quidam motus, progreditur ab intellectu aliquorum, ſcilicet naturaliter notorum, abſque inveſtigatione rationis, ſicut à quodam principio immobili: & ad intellectum etiam terminatur, inquantum judicamus per principia per ſe naturaliter nota de his quæ ratiocinando inveniuntur. Conſtat autem quod ſicut ratio ſpeculativa ratiocinatur de ſpeculativis, ita ratio practica ratiocinatur de operabilibus. Oportet igitur naturaliter nobis eſſe indita, ſicut principia ſpeculabilium, ita & principia operabilium. Primo autem principia ſpeculabilium nobis naturaliter indita, non pertinent ad aliquam ſpecialem potentiam, ſed ad quendam ſpecialem habitum, qui dicitur *intellectus principiorum*, ut patet in * 6. Ethic. (cap. 6.) Unde & principia operabilium nobis naturaliter indita, non pertinent ad ſpecialem potentiam, ſed ad ſpecialem habitum naturalem, quem dicimus *ſynderesim*. Unde & ſynderesis dicitur *inſtigare ad bonum, & murmurare de malo*, inquantum per prima principia procedimus ad inveniendũ, & judicamus inventa. Patet ergo quod ſynderesis non eſt potentia, ſed habitus naturalis.

* Art. 8. hujus q.

* lib. 6. Eth. c. 6. tom. 5.

Ad primum ergo dicendum, quòd illa diviſio Hieron. attenditur ſecundum diverſitatem actuum, non ſecundũ diverſitatem potentiarum. Diverſi autem actus poſſunt eſſe unius potentiæ.

Ad secundum dicendum, quòd oppoſitio ſenſualitatis & ſynderesis attenditur ſecundum oppoſitionem actuum, non ſicut diverſarum ſpecierum unius generis.

Ad tertium dicendum, quòd hujuſmodi incommutabiles rationes ſunt prima principia operabilium, circa quæ non contingit errare: & attribuuntur *rationi* ſicut potentiæ, & *ſynderesi* ſicut habitui. Unde & utroque (ſcilicet ratione & ſynderesi), naturaliter judicamus.

Articulus XIII.

Utrum conſcientia ſit quædam potentia.

2. d. 24. q. 2. ar. 4. & veri. q. 17. art. 1. & Ro. 2. l. 3. col. 4. * non multum remotè ant. med. lib. 2. in epiſt. ad Ro. to. 3. † lib. 12. de Trin. cap. 7. à med. t. 3. Hieron. cap. 1. Ezech.

Ad decimum tertium ſic proceditur. Videtur quòd conſcientia ſit quædam potentia. Dicit enim Orig. (in epiſt. ad Rom. lib. 2. ſuper illud, *Reddente illis teſtimonium conſcientia*) quod *conſcientia eſt ſpiritus corrector & pædagogus animæ ſociatus, quo ſeparatur à malis, & adhæret bonis*. Sed ſpiritus in anima nominat potentiam aliquam: Vel ipſam mentem, ſecundum illud Eph. 3. *Renovamini ſpiritu mentis veſtræ*: Vel ipſam imaginationem, unde & imaginaria viſio *ſpiritualis* vocatur, ut patet per Aug. 12. ſuper Geneſ. ad lit. † Eſt ergo conſcientia quædam potentia.

¶ 2. Præterea, Nihil eſt peccati ſubjectum niſi potentia animæ: Sed conſcientia eſt ſubjectum peccati. Dicitur enim ad Titum 1. de quibuſdam, quod inquinatæ ſunt eorum mens & conſcientia. Ergo videtur quod conſcientia ſit potentia.

¶ 3. Præterea, Neceſſe eſt quod conſcientia ſit actus vel habitus, vel potentia. Sed non eſt actus, quia non ſemper manet in homine: Nec etiam habitus, non enim eſſet unum quid conſcientia, ſed multa: Per multos enim habitus cognoſcitivos dirigimur in agendis. Ergo conſcientia eſt potentia.

Sed contra, Conſcientia deponi poteſt, non autem potentia. Ergo conſcientia non eſt potentia.

Conclusio.

Conſcientia, ſi propriè ſumatur, potentia non eſt, ſed actus quo ſcientiam noſtram ad ea quæ agimus applicamus: quam applicationem ſequitur vel litigatio vel excuſatio.

Respondeo dicendum, quòd conſcientia, propriè loquendo, non eſt potentia, ſed actus. Et hoc patet, tum ex ratione nominis, tum etiam ex his quæ ſecundum communem uſum loquendi conſcientiæ attribuuntur. Conſcientia enim ſecundum proprietatem vocabuli importat ordinem ſcientiæ ad aliquid, nam *conſcientia* dicitur *cum alio ſcientia*. Applicatio autem ſcientiæ ad aliquid fit per aliquem actum. Unde ex iſta ratione nominis, patet quod conſcientia ſit actus. Idem autem apparet ex his quæ conſcientiæ attribuuntur. Dicitur enim conſcientia *teſtificari*, *ligare* vel *inſtigare*, vel etiam *accuſare*, vel *remordere*, ſive, *reprehendere*. Et hæc omnia conſequuntur applicationem alicujus noſtræ cognitionis vel ſcientiæ ad ea quæ agimus. Quæ quidem applicatio fit tripliciter. Uno modo ſecundum quod recognoſcimus aliquid nos feciſſe, vel non feciſſe, ſecundum illud Eccleſ. 7. *Scit conſcientia tua te crebrò male dixiſſe aliis*: ſecundum hoc conſcientia dicitur *teſtificari*. Alio modo applicatur ſecundum quod per noſtram conſcientiam judicamus aliquid eſſe faciendum, vel non faciendum: Et ſecundum hoc dicitur conſcientia *ligare* vel *inſtigare*. Tertio modo applicatur ſecundum quod per conſcientiam judicamus quod aliquid quod eſt factum, ſit bene factum vel non bene factum: Et ſecundum hoc conſcientia dicitur *excuſare*, vel *accuſare*, ſeu *remordere*. Patet autem quod omnia hæc conſequuntur actualem applicationem ſcientiæ ad ea quæ agimus. Unde propriè loquendo, *conſcientia* nominat actum. Quia tamen habitus eſt principium actus, quandoque nomen *conſcientia* attribuitur primo habitui naturali, ſcilicet ſynderesi, ſicut Hieron. * in gloſſ. Ezech. 1. ſynderesim *conſcientiam* nominat: & † Baſilius, *naturale judicatorium*: Et Damaſc. * dicit, quòd eſt *lux intellectus noſtri*, conſuetum enim eſt quod cauſæ & effectus per invicem nominentur.

* Super illud c. Quatuor facies uni. c. 5. † Baſil. in pr. Prover. * Dam. lib. 2. de fid. c. 12.

Ad primum ergo dicendum, quòd quando conſcientia dicitur *ſpiritus*, pro mente ponitur, quia eſt quoddam mentis dictamen.

Ad secundum dicendum, quòd inquinatio dicitur eſſe in conſcientia non ſicut in ſubjecto, ſed ſicut cognitum in cognitione: inquantum ſcilicet aliquis ſcit ſe eſſe inquinatum.

Ad tertium dicendum, quòd actus, etſi non ſemper maneat in ſe, ſemper tamen manet in ſua cauſa, quæ eſt potentia & habitus. Habitus autem ex quibus conſcientia informatur, etſi multi ſunt, omnes tamen efficaciam habent ab uno primo principio, ſcilicet ab habitu primorum principiorum, qui dicitur *ſynderesis*. Unde ſpecialiter hic habitus interdum *conſcientia* nominatur, ut ſupra dictum eſt *.

* In corp. art.

QUÆSTIO LXXX.

De potentiis appetitivis in communi, in duos articulos diviſa.

Deinde conſiderandum eſt de potentiis appetitivis. Et circa hoc conſideranda ſunt quatuor. Primò, de appetitu in communi. Secundò, de ſenſualitate. Tertiò, de voluntate. Quartò, de libero arbitrio.

Circa primum quæruntur duo:

¶ Primò, utrum debeat poni appetitus aliqua ſpecialis potentia animæ.

¶ Secundò, utrum appetitus dividatur in appetitum ſenſitivum & intellectivum, ſicut in potentias diverſas.

Articulus primus.

Utrum appetitus ſit aliqua ſpecialis animæ potentia.

3. d. 27. q. 1. ar. 2. & verit. quæſt. 25. art. 3. * lib. 1. Eth. c. 1. tom. 5.

Ad primum ſic proceditur. Videtur quòd appetitus non ſit aliqua ſpecialis animæ potentia. Ad ea enim quæ ſunt communia animatis & inanimatis, non eſt aliqua potentia animæ aſſignanda: Sed appetere eſt commune animatis & inanimatis: quia *bonum eſt quod omnia appetunt*, ut dicitur in * 1. Ethic. Ergo appetitus non eſt ſpecialis potentia animæ.

¶ 2. Præterea, Potentiæ diſtinguuntur ſecundum objecta. Sed idem eſt quo cognoſcimus & appetimus. Ergo vim appetitivam non oportet eſſe aliam præter vim apprehenſivam.

¶ 3. Præterea, *Commune* non diſtinguitur contra *proprium*: Sed quælibet potentia animæ appetit quoddam particulare appetibile, ſcilicet objectum ſibi conveniens: Ergo reſpectu hujus objecti, quod eſt appetibile in communi non oportet accipi aliquam potentiam ab aliis diſtinctam, quæ *appetitiva* dicatur.

Sed contra eſt, quod Philoſophus * in 2. de Anima (text. 27.) diſtinguit *appetitivum* ab aliis potentiis. Damaſc. † etiam in 2. lib. (de fide orth. c. 22.) diſtinguit vires appetitivas à cognitivis.

* lib. 2. de anim. text. 27. tom. 2. † Dam. l. 2. orth. fid. c. 22.

Conclusio.

Quoniam in quibus forma altiori modo exiſtit, etiam inclinatio ſuperior invenitur, neceſſe eſt in cognitionem habentibus, quæ formam altiori modo habent, eſſe etiam vim appetitivam ſupra modum appetitus naturalis.

Respondeo dicendum, quòd neceſſe eſt ponere quandam potentiam animæ appetitivam. Ad cujus evidentiam conſiderandum eſt, quod quamlibet formam ſequitur aliqua inclinatio; Sicut ignis ex ſua forma inclinatur in ſuperiorem locum, & ad hoc quòd generet ſibi ſimile. Forma autem in his quæ cognitionem participant, altiori modo invenitur quam in his quæ cognitione carent. In his enim quæ cognitione carent, invenitur tantummodo forma ad unum *eſſe* proprium determinans unumquodque, quod etiam eſt naturale uniuſcujuſque. Hanc igitur formam naturalem ſequitur naturalis inclinatio, quæ *appetitus naturalis* vocatur. In habentibus autem cognitionem, ſic determinatur unumquodque ad proprium *eſſe* naturale per formam naturalem, quod tamen eſt receptivum ſpecierum aliarum rerum; ſicut ſenſus recipit ſpecies omnium ſenſibilium, & intellectus omnium intelligibilium. Et ſic anima hominis *ſit omnia quodammodo*, ſecundum ſenſum & intellectum. In quo cognitionem habentia ad Dei ſimilitudinem quodammodo appropinquant: *in quo omnia præexiſtunt*, ſicut Dionyſ. dicit. (lib. de div. nom. cap. 5.) Sicut igitur formæ altiori modo exiſtunt in habentibus cognitionem, ſupra modum formarum naturalium: ita oportet quod in eis ſit inclinatio, ſupra modum inclinationis naturalis, quæ dicitur *appetitus naturalis*. Et hæc ſuperior inclinatio pertinet ad vim animæ appetitivam; per quam animal appetere poteſt ea quæ apprehendit, non ſolum ea ad quæ inclinatur ex forma naturali. Sic igitur neceſſe eſt ponere aliquam potentiam animæ appetitivam.

Ad primum ergo dicendum, quòd *appetere* invenitur in habentibus cognitionem, ſupra modum communem quo invenitur in omnibus, ut dictum * eſt. Et ideo oportet ad hoc determinari aliquam potentiam animæ.

* In corpore art.

Ad secundum dicendum, quòd id quod apprehenditur & appetitur

Digitized by Google

petitur, eſt idem ſubjecto, ſed differt ratione. Apprehenditur enim ut eſt ens ſenſibile, vel intelligibile, appetitur verò ut eſt conveniens aut bonum. Diverſitas autem rationum in objectis requiritur ad diverſitatem potentiarum, non autem materialis diverſitas.

Ad tertium dicendum, quòd unaquæque potentia animæ eſt quædam forma, ſeu natura, & habet naturalem inclinationem in aliquid. Unde unaquæque appetit objectum ſibi conveniens, naturali appetitu, ſupra quem eſt appetitus animalis conſequens apprehenſionem, quo appetitur aliquid non ea ratione, qua eſt conveniens ad actum hujus, vel illius potentiæ, utpote viſui ad videndum, & auditui ad audiendum, ſed quia eſt conveniens ſimpliciter animali.

Articulus II.

Utrum appetitus ſenſitivus & intellectivus ſint diverſæ potentiæ.

(*Ver. q. 15. art. 3. [illegible] & q. 22. art. 4. & 1. de anima lect. 10. col. 1. & lib. 3. lect. 14. col. 2.*)

Ad secundum ſic proceditur. Videtur quòd appetitus ſenſitivus & intellectivus non ſint diverſæ potentiæ. Potentiæ enim non diverſificantur per accidentales differentias, ut ſuprà dictum * eſt (qu. 77. a. 3. & q. 79. art. 7.) Sed accidit appetibili quòd ſit apprehenſum per ſenſum, vel intellectum: Ergo appetitus ſenſitivus & intellectivus non ſunt diverſæ potentiæ.

(* *qu. 77. art. 3. & 79. a. 7.*)

¶ 2. Præterea, Cognitio intellectiva eſt univerſalium, & ſecundum hoc diſtinguitur à ſenſitiva, quæ eſt ſingularium: Sed iſta diſtinctio non habet locum ex parte appetitivæ. Cùm enim appetitus ſit motus ab anima ad res, quæ ſunt ſingulares, omnes appetitus videntur eſſe rei ſingularis: Non ergo appetitus intellectivus debet diſtingui à ſenſitivo.

¶ 3. Præterea: Sicut ſub apprehenſivo ordinatur appetitivum, ut inferior potentia, ita & motivum: Sed non eſt aliud motivum in homine conſequens intellectũ, quam in aliis animalibus conſequens ſenſum. Ergo pari ratione neque eſt aliud appetitivum.

Sed contra eſt, quod Philoſophus in 3. de anima * diſtinguit duplicem appetitum, & dicit quod *appetitus ſuperior movet inferiorem.*

(* *lib. 3. de anim. text. 57. tom. 2.*)

Concluſio.

Cùm illud quod intellectu apprehenditur, diverſi ſit generis ab eo quod à ſenſu apprehenditur, neceſſe eſt appetitum ſenſitivum, & intellectivum, ad diverſas potentias pertinere.

Respondeo dicendum, quòd neceſſe eſt dicere appetitum intellectivum eſſe aliam potentiam à ſenſitivo. Potentia enim appetitiva eſt potentia paſſiva, quæ nata eſt moveri ab apprehenſo: Unde appetibile apprehenſum eſt *movens non motum*, appetitus autem, *movens motum*, ut dicitur in 3. de anima, & 12. Metaph.* Paſſiva autem & mobilia diſtinguuntur ſecundum diſtinctionẽ activorum & motivorum, quia oportet motivum eſſe proportionatum mobili, & activum paſſivo: & ipſa potentia paſſiva propriam rationem habet ex ordine ad ſuum activum. Quia igitur eſt alterius generis *apprehenſum per intellectum*, & *apprehenſum per ſenſum*, conſequens eſt quod appetitus intellectivus ſit alia potentia à ſenſitivo.

(* *lib. 3. de anim. text. 50. tom. 2. & 12. Met. text. 35. tom. 3.*)

Ad primum ergo dicendum, quòd appetibili non accidit eſſe apprehenſum per ſenſum, vel intellectum, ſed per ſe ei convenit. Nam appetibile non movet appetitum, niſi inquantum eſt apprehenſum; unde differentiæ *apprehenſi* ſunt per ſe differentiæ appetibilis. Unde potentiæ appetitivæ diſtinguuntur ſecundum differentiam apprehenſorum, ſicut ſecundum propria objecta.

Ad secundum dicendum, quòd appetitus naturalis etſi feratur in res quæ ſunt extra animam ſingulares, fertur tamen in eas ſecundum aliquam rationem univerſalem: ſicut cum appetit aliquid, quia eſt bonum. Unde Philoſophus dicit in ſua Rhetorica, (text. 57. & 58.) * quod odium poteſt eſſe de aliquo univerſali, putà cùm odio habemus omne latronum genus. Similiter etiam per appetitum intellectivum appetere poſſumus immaterialia bona, quæ ſenſus non apprehendit, ſicut ſcientiam, virtutes, & alia hujuſmodi.

(* *l. 2. artis Rhetor. c. 4. non remota à fin. tom. 6.*)

Ad tertium dicendum, quòd, ſicut dicitur in 3. de anima, (t. 57. & 58.) † *opinio univerſalis non movet, niſi mediante particulari:* & ſimiliter appetitus ſuperior movet mediante inferiori. Et ideo non eſt alia vis motiva conſequens intellectum & ſenſum.

(† *lib. 3. de anim. text. 57. & 58. tom. 2.*)

QUÆSTIO LXXXI.

De ſenſualitate, in tres articulos diviſa.

Deinde conſiderandum eſt de ſenſualitate.

Circa quam quæruntur tria:

¶ Primò, utrum ſenſualitas ſit vis appetitiva tantum.

¶ Secundò, utrum dividatur ſenſualitas in iraſcibilem & concupiſcibilem, ſicut in diverſas potentias.

¶ Tertiò, utrum iraſcibilis & concupiſcibilis obediant rationi.

Articulus primus.

Utrum ſenſualitas ſolùm ſit appetitiva.

(*Ver. q. 25. art. 1.*)

Ad primum ſic proceditur. Videtur quòd ſenſualitas non ſolùm ſit appetitiva, ſed etiam cognitiva. Dicit enim Aug. 12. de Trinit. * quod *ſenſualis animæ motus, qui in corporis ſenſus intenditur, nobis pecoribuſque communis eſt.* Sed corporis ſenſus ſub vi cognitiva continetur: ergo ſenſualitas eſt vis cognitiva.

(* *lib. 12. de Trin. c. 1. & 2. parũ à princ.*)

¶ 2. Præterea, Quæ cadunt ſub una diviſione, videntur eſſe unius generis. Sed Aug. † in 12. de Trinit. dividit ſenſualitatem contra rationem ſuperiorem & inferiorem, quæ ad cognitionem pertinent: ergo ſenſualitas etiam eſt vis cognitiva.

(† *lib. 12. de Trin. c. 12 ante medium tom. 3.*)

¶ 3. Præterea, Senſualitas in tentatione hominis tenet locum ſerpentis: Sed ſerpens in tentatione primorum parentum, ſe habuit ut nuntians & proponens peccatum, quod eſt vis cognitiva: ergo ſenſualitas eſt vis cognitiva.

Sed contra eſt, quod ſenſualitas diffinitur eſſe *appetitus rerum ad corpus pertinentium.*

Concluſio.

Senſualitas non aliquam cognoſcitivam virtutem importat, ſed animæ vim appetitivam.

Respondeo dicendum, quòd nomen *ſenſualitatis* ſumptum videtur à ſenſuali motu, de quo Auguſt. loquitur 12. de Trinit.* ſicut ab actu ſumitur nomen potentiæ, ut à viſione *viſus*. Motus autem ſenſualis eſt appetitus apprehenſionem ſenſitivam conſequens, actus enim apprehenſivæ virtutis non ita propriè dicitur motus; ſicut actio appetitus: nam operatio virtutis apprehenſivæ perficitur in hoc, quòd res apprehenſæ ſunt in apprehẽdente: operatio autem virtutis appetitivæ perficitur in hoc, quòd appetens inclinatur in rem appetibilem. Et ideo operatio apprehenſivæ virtutis aſſimilatur quieti: operatio autem virtutis appetitivæ magis aſſimilatur motui. Unde per ſenſualem motum intelligitur operatio appetitivæ virtutis: Et ſic ſenſualitas eſt nomen appetitus ſenſitivi.

(* *lib. 12. de Trin. c. 12. & 13. t. 3.*)

Ad primum ergo dicendum, quòd per hoc quod dicit Aug. quod *ſenſualis animæ motus intenditur in corporis ſenſus*, non datur intelligi quod corporis ſenſus ſub ſenſualitate comprehendantur, ſed magis quòd motus ſenſualitatis ſit inclinatio quædam ad ſenſus corporis, dum ſcilicet appetimus ea quæ per corporis ſenſus apprehenduntur. Et ſic corporis ſenſus pertinent ad ſenſualitatem quaſi præambuli.

Ad secundum dicendum, quòd *ſenſualitas* dividitur contra rationem ſuperiorem & inferiorem, inquantum communicant in actu motionis: vis enim cognitiva, ad quam pertinet ratio ſuperior & inferior, eſt motiva; ſicut & appetitiva, ad quam pertinet ſenſualitas.

Ad tertium dicendum, quòd ſerpens non ſolùm oſtendit & propoſuit peccatum, ſed etiam inclinavit in affectum peccati. Et quantum ad hoc ſenſualitas per ſerpentem ſignificatur.

Articulus II.

Utrum appetitus ſenſitivus diſtinguatur in iraſcibilem & concupiſcibilem, ſicut in potentias diverſas.

(*Verit. q. 25 art. 2. cor. & q. 25. art. 3. & 2 Ethic. l. 5 co. 2. & 3 de anim. lect. 14 col. 2.*)

Ad secundum ſic proceditur. Videtur quod appetitus ſenſitivus non diſtinguatur in iraſcibilem & concupiſcibilem, ſicut in potentias diverſas. Eadem enim potentia animæ eſt unius contrarietatis, ut viſus albi & nigri, ut dicitur in 2. de Anima. (t. 107.) * Sed *conveniens & nocivum* ſunt contraria: Cum ergo concupiſcibilis reſpiciat *conveniens*, iraſcibilis verò *nocivum*, videtur quòd eadem potentia animæ ſit iraſcibilis & concupiſcibilis.

(* *lib. 2. de anim. text. 107. tom. 2.*)

¶ 2. Præterea, Appetitus ſenſitivus non eſt niſi convenientium ſecundum ſenſum: ſed conveniens ſecundum ſenſum eſt objectum concupiſcibilis: Ergo nullus appetitus ſenſitivus eſt à concupiſcibili differens.

¶ 3 Præterea, Odium eſt in iraſcibili: Dicit enim Hier. † ſuper Math. *Poſſideamus in iraſcibili odium vitiorum.* Sed odium cùm contrarietur amori, eſt in concupiſcibili. Ergo eadem vis eſt concupiſcibilis & iraſcibilis.

(† *Super illud Matt 13. Simile eſt regnum cœlorum fermento tom. 9.*)

Sed contra eſt, quod Greg. Nyſſ.* & Dam.* ponunt duas vires, *iraſcibilem & concupiſcibilem*, partes appetitus ſenſitivi.

(* *Nyſſen. lib. [illegible] c. 9. in princ.* † *Dam. l. 2. c. 12. circa fin.*)

Concluſio.

Concupiſcibilis vis eſt convenientis & inconvenientis: Iraſcibilis autem ad reſiſtendum contrariis: diverſæ igitur ſunt potentiæ partis ſenſitivæ, iraſcibilis & concupiſcibilis.

Respondeo dicendum, quòd appetitus ſenſitivus eſt una vis in genere, quæ *ſenſualitas* dicitur, ſed dividitur in duas potentias, quæ ſunt ſpecies appetitus ſenſitivi, ſcilicet in iraſcibilem, & concupiſcibilem.

Ad cujus evidentiam conſiderare oportet, quòd in rebus naturalibus corruptibilibus, non ſolum oportet eſſe inclinationem ad conſequendum convenientia, & refugiendum nociva, ſed etiam ad reſiſtendum corrumpentibus & contrariis, quæ convenientibus impedimentum præbent, & ingerunt nocumenta. Sicut ignis habet naturalem inclinationem non ſolùm, ut recedat ab inferiori loco, qui ſibi non convenit, & tendat in locum ſuperiorem ſibi convenientem, ſed etiam quod reſiſtat corrumpentibus, & impedientibus. Quia igitur appetitus ſenſitivus eſt inclinatio conſequens apprehenſionem ſenſitivam, ſicut appetitus naturalis eſt inclinatio conſequens formam naturalem: neceſſe eſt quòd in parte ſenſitiva ſint duæ appetitivæ potentiæ. Una, per quam anima ſimpliciter inclinatur ad proſequendum ea quæ ſunt convenientia ſecundum ſenſum, & ad refugiendum nociva: Et hæc dicitur *concupiſcibilis*. Alia verò, per quam animal reſiſtit impugnantibus, quæ convenientia impugnant, & nocumenta inferunt: Et hæc vis vocatur *iraſcibilis*, Unde dicitur quod ejus objectum eſt arduum, quia ſcilicet tendit ad hoc quod ſuperet contraria, & ſuperemineat eis. Hæ autem duæ inclinationes non reducuntur in unum principium, quia interdum anima triſtibus ſe ingerit contra inclinationem concupiſcibilis, ut ſecundum inclinationem iraſcibilis impugnet contraria. Unde etiam paſſiones iraſcibilis repugnare videntur paſſionibus concupiſcibilis: Nam *concupiſcentia accenſa minuit iram, & ira accenſa minuit concupiſcentiam*, ut in pluribus. Patet etiam ex hoc quòd iraſcibilis eſt quaſi propugnatrix & defenſatrix concupiſcibilis, dum inſurgit contra ea quæ impediunt

Digitized by Google

diunt convenientia, quæ concupiſcibilis appetit, & ingerunt nociva, quæ concupiſcibilis refugit. Et propter hoc, omnes paſſiones iraſcibilis incipiunt à paſſionibus concupiſcibilis, & in eas terminantur. Sicut ira naſcitur ex illata triſtitia, & vindictam inferens in lætitiam terminatur. Propter hoc etiam pugnæ animalium ſunt de concupiſcibilibus, ſcilicet de cibis & venereis, ut dicitur in 8. de animalibus (vel de animalium hiſtoria c. 1.)*

* lib. 8. cap. 1.

Ad primum ergo dicendum, quod vis concupiſcibilis eſt & convenientis & inconvenientis; Sed iraſcibilis eſt ad reſiſtendum inconvenienti, quod impugnat.

Ad secundum dicendum, quod ſicut in apprehenſivis virtutibus, in parte ſenſitiva eſt aliqua vis æſtimativa, ſcilicet quæ eſt perceptiva eorum quæ ſenſum non immutant, ut ſuprà dictum* eſt (qu. 78. art. 4.) ita etiam in appetitu ſenſitivo eſt aliqua vis appetens aliquid quod non eſt conveniens ſecundum delectationem ſenſus, ſed ſecundum quod eſt utile animali ad ſuam defenſionem. Et hæc eſt vis iraſcibilis.

* qu. 78. art. 4.

Ad tertium dicendum, quòd odium ſimpliciter pertinet ad concupiſcibilem, ſed ratione impugnationis, quæ ex odio cauſatur, poteſt ad iraſcibilem pertinere.

Articulus III.

Vtrum iraſcibilis & concupiſcibilis obediant rationi.

1. 2. q. 17. art. 7. & q. 50. art. 3. & qu. 56. ar. 4. & ver q. 25. ar. 4.

Ad tertium ſic proceditur. Videtur quòd iraſcibilis & concupiſcibilis non obediant rationi. Iraſcibilis enim & concupiſcibilis ſunt partes ſenſualitatis: ſed ſenſualitas non obedit rationi, unde per ſerpentem ſignificatur, ut dicit Aug. 12. de Trinit. (cap. 12. & ſeq. ut ſupra.)* Ergo iraſcibilis, & concupiſcibilis non obediunt rationi.

* cap. 12. & 13.

¶ 2. Præterea, Quod obedit alicui, non repugnat ei. Sed iraſcibilis & concupiſcibilis repugnant rationi, ſecundum illud Apoſtoli, ad Rom. 7. *Video aliam legem in membris meis repugnantem legi mentis meæ;* Ergo iraſcibilis & concupiſcibilis non obediunt rationi.

¶ 3. Præterea, Sicut rationali parte animæ inferior eſt vis appetitiva, ita etiam & vis ſenſitiva. Sed ſenſitiva pars animæ non obedit rationi. Non enim audimus, nec videmus, quando volumus: Ergo ſimiliter neque vires ſenſitivi appetitus, ſcilicet iraſcibilis & concupiſcibilis obediunt rationi.

* lib. 2. de orth. fid. c. 12. circa fi.

Sed contra eſt, quod Damaſc.* dicit, (lib. 2. de fide orth. cap. 12.) quòd *obediens & perſuadibile rationi dividitur in concupiſcentiam & iram.*

Concluſio.

Iraſcibilis & concupiſcibilis obediunt rationi & voluntati, ſed non eadem ratione.

Respondeo dicendum, quòd iraſcibilis & concupiſcibilis, obediunt ſuperiori parti, in qua eſt intellectus, ſive ratio & voluntas, dupliciter: Uno modo quidem, quantum ad rationem. Alio verò modo, quantum ad voluntatem. Rationi quidem obediunt quantum ad ipſos ſuos actus. Cujus ratio eſt, quia appetitus ſenſitivus in aliis quidem animalibus natus eſt moveri ab æſtimativa virtute: ſicut ovis æſtimans lupum inimicum, timet. Loco autem æſtimativæ virtutis, eſt in homine, ſicut ſuprà dictum* eſt, (qu. 78. art. 4.) vis cogitativa, quæ dicitur à quibuſdam *ratio particularis*, eò quòd eſt collativa intentionum individualium: unde ab ea natus eſt moveri in homine appetitus ſenſitivus. Ipſa autem ratio particularis nata eſt moveri & dirigi in homine ſecundum rationem univerſalem: Unde in ſyllogiſticis, ex univerſalibus propoſitionibus concluduntur concluſiones ſingulares. Et ideo patet quòd ratio univerſalis imperet appetitui ſenſitivo, qui diſtinguitur per concupiſcibilem, & iraſcibilem: & hic appetitus eſt ei obediens. Et quia deducere univerſalia principia in concluſiones ſingulares, non eſt opus ſimplicis intellectus, ſed rationis, ideo iraſcibilis & concupiſcibilis magis dicuntur obedire rationi, quàm intellectui. Hoc etiam quilibet experiri poteſt in ſeipſo. Applicando enim aliquas univerſales conſiderationes mitigatur ira, aut timor, aut aliquid hujuſmodi, vel etiam inſtigantur. Voluntati etiam ſubjacet appetitus ſenſitivus, quantum ad executionem quæ fit per vim motivam. In aliis enim animalibus ſtatim ad appetitum concupiſcibilis & iraſcibilis ſequitur motus; ſicut ovis timens lupum, ſtatim fugit, quia non eſt in eis ſuperior appetitus qui repugnet. Sed homo non ſtatim movetur ſecundum appetitum iraſcibilem & concupiſcibilem, ſed expectatur imperium voluntatis, quæ eſt appetitus ſuperior. In omnibus enim potentiis motivis ordinatis, ſecundum movens non movet, niſi virtute primi moventis. Unde appetitus inferior non ſufficit movere, niſi appetitus ſuperior conſentiat. Et hoc eſt quod Philoſophus dicit in 3. de Anima, (text. 57.)* quòd *appetitus ſuperior movet appetitum inferiorem, ſicut ſphæra ſuperior inferiorem.* Hoc ergo modo iraſcibilis & concupiſcibilis rationi ſubduntur.

* qu. 78. art. 4.

* lib. 3. de anim. text. 57. tom. 2.

Ad primum ergo dicendum, quòd ſenſualitas ſignificatur per ſerpentem, quantum ad id quod eſt proprium ſibi ex parte ſenſitivæ partis. *Iraſcibilis* autem & *concupiſcibilis* magis nominant ſenſitivum appetitum, ex parte actus ad quem inducuntur ex ratione, ut dictum* eſt (art. 1. & 2.)

* Art. 1. & 2. hujus q.

Ad secundum dicendum, quòd ſicut Philoſophus dicit in 1. Politicorum (cap 3.)* *eſt quidem in animali contemplari & deſpoticum principatum & politicum.* Anima quidem corpori dominatur deſpotico principatu, intellectus autem appetitui, politico & regali. Dicitur enim *deſpoticus* principatus, quo aliquis principatur ſervis, qui non habent facultatem in aliquo reſiſtendi imperio præcipientis, quia nihil ſui habent. Principatus autem *politicus* & *regalis* dicitur, quo aliquis principatur liberis, qui etſi ſubdantur regimini præſidentis, tamen habent aliquid proprium ex quo poſſunt reniti præcipientis imperio. Sic igitur anima dominatur corpori *deſpotico principatu*, quia corporis membra in nullo reſiſtere poſſunt imperio animæ, ſed ſtatim ad appetitum animæ movetur manus, & pes, & quodlibet membrum, quod natum eſt moveri voluntario motu. Intellectus autem ſeu ratio dicitur principari iraſcibili & concupiſcibili *politico principatu*, quia appetitus ſenſibilis habet aliquid proprium, unde poteſt reniti imperio rationis: Natus eſt enim moveri appetitus ſenſitivus, non ſolum ab æſtimativa in aliis animalibus, & à cogitativa in homine, quam dirigit univerſalis ratio, ſed etiam ab imaginativa & ſenſu: Unde experimur iraſcibilem, vel concupiſcibilem rationi repugnare, per hoc quod ſentimus, vel imaginamur aliquod delectabile, quod ratio vetat, vel triſte, quod ratio præcipit. Et ſic per hoc quod iraſcibilis & concupiſcibilis in aliquo rationi repugnant, non excluditur quin ei obediant.

† lib. Polit. c. 3. poſt. med. tom. 5.

Ad tertium dicendum, quòd ſenſus exteriores indigent ad ſuos actus exterioribus ſenſibilibus, quibus immutentur, quorum præſentia non eſt in poteſtate rationis. Sed vires interiores tam appetitivæ quàm apprehenſivæ non indigent exterioribus rebus: Et ideo ſubduntur imperio rationis, quæ poteſt non ſolum inſtigare, vel mitigare affectus appetitivæ virtutis, ſed etiam formare imaginativæ virtutis phantaſmata.

Quæstio LXXXII.

De voluntate, in quinque articulos diviſa.

Deinde conſiderandum eſt de voluntate.

Circa quam quæruntur quinque.

¶ Primò, utrum voluntas aliquid ex neceſſitate appetat.

¶ Secundò, utrum omnia ex neceſſitate appetat.

¶ Tertiò, utrum ſit eminentior potentia quàm intellectus.

¶ Quartò, utrum voluntas moveat intellectum.

¶ Quintò, utrum voluntas diſtinguatur per iraſcibilem & concupiſcibilem.

Articulus Primus.

Vtrum voluntas aliquid ex neceſſitate appetat.

Ad primum ſic proceditur. Videtur quòd voluntas nihil ex neceſſitate appetat. Dicit enim Aug.* in 5. de civit. Dei (cap. 10.) quod ſi *aliquid eſt neceſſarium, non eſt voluntarium.* Sed omne quod voluntas appetit eſt voluntarium: Ergo nihil quod voluntas appetit, eſt neceſſario deſideratum. 1. 2. q. 10. art. 1. & q. 80. ar. 1. cor. & ver q. 22. art. 6. & ma. q. 6. ar. unic.

* lib. 5. cap. 10. tom. 5.

¶ 2. Præterea, *Poteſtates rationales* ſecundum Philoſophum (lib. 9. Metaph. text. 3.) † *ſe habent ad oppoſita:* ſed voluntas eſt poteſtas rationalis, quia, ut dicitur in 3. de anima (text. 42.)* *Voluntas in ratione eſt:* Ergo voluntas ſe habet ad oppoſita. Ad nihil ergo de neceſſitate determinatur.

† Ariſt. l. 9. Met. text. 3. tom. 3.

¶ 3. Præterea. Secundum voluntatem ſumus domini noſtrorum actuum: Sed ejus, quod ex neceſſitate eſt non ſumus domini: Ergo actus voluntatis non poteſt de neceſſitate eſſe.

* lib. 3. de anim. text. 42. tom. 2.

Sed contra eſt, quod Auguſt. dicit in 13. de Trin. † quòd *beatitudinem omnes una voluntate appetunt.* Si autem non eſſet neceſſarium, ſed contingens, deficeret ad minus in paucioribus: ergo voluntas ex neceſſitate aliquid vult.

* lib. 13. de Trin. cap. 4. in princ.

Concluſio.

Voluntas nihil velle poteſt coactionis neceſſitate, poteſt autem aliquid velle ex neceſſitate finis, ſeu ſuppoſitionis: naturali etiam neceſſitate aliquid vult, beatitudinem videlicet.

Respondeo dicendum, quòd *neceſſitas* dicitur multipliciter. Neceſſe eſt enim quod non poteſt non eſſe: Quod quidem convenit alicui uno modo ex principio intrinſeco, ſive materiali, ſicut cùm dicimus quod *omne compoſitum ex contrariis neceſſe eſt corrumpi:* ſive formali, ſicut cum dicimus quòd *neceſſe eſt triangulum habere tres angulos æquales duobus rectis.* Et hæc eſt *neceſſitas naturalis, & abſoluta.* Alio modo convenit alicui quòd non poſſit non eſſe, ex aliquo extrinſeco, vel fine, vel agente. Fine quidem, ſicut cùm aliquis non poteſt ſine hoc conſequi, aut bene conſequi finem aliquem; ut cibus dicitur neceſſarius ad vitam, & equus ad iter: & hæc vocatur *neceſſitas finis*, quæ interdum etiam *utilitas* dicitur. Ex agente autem hoc alicui convenit, ſicut cum aliquis cogitur ab aliquo agente, ita quòd non poſſit contrarium agere: & hæc vocatur *neceſſitas coactionis*. Hæc igitur coactionis neceſſitas omnino repugnat voluntati. Nam hoc dicimus eſſe violentum, quod eſt contra inclinationem rei. Ipſe autem motus voluntatis eſt inclinatio quædam in aliquid. Et ideo ſicut dicitur aliquid *naturale*, quia eſt ſecundum inclinationem naturæ: ita dicitur aliquid *voluntarium*, quia eſt ſecundum inclinationem voluntatis. Sicut ergo impoſſibile eſt quòd aliquid ſimul ſit violentum & naturale; ita impoſſibile eſt quod aliquid ſimpliciter ſit coactum ſive violentum, & voluntarium. Neceſſitas autem finis non repugnat voluntati, quando ad finem non poteſt perveniri niſi uno modo: ſicut ex voluntate tranſeundi mare, fit neceſſitas in voluntate ut velit navem. Similiter etiam nec neceſſitas naturalis repugnat voluntati: quinimò neceſſe eſt quod ſicut intellectus ex neceſſitate inhæret primis principiis, ita voluntas ex neceſſitate inhæreat ultimo fini, qui eſt beatitudo. Finis enim ſe habet in operativis, ſicut principium in ſpeculativis, ut dicitur in 2. Phyſic. (text. 89.)* Oportet enim quòd illud quod naturaliter alicui convenit & immobiliter, ſit fundamentum & principium omnium aliorum, quia natura rei eſt primũ in unoquoque, & omnis motus procedit ab aliquo immobili.

* lib. 2. Phyſic. text. 89. tom. 2.

Ad

Digitized by Google

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd verbum Auguſt. eſt intelligendum de neceſſario neceſſitate coactionis. * Neceſſitas enim naturalis non aufert libertatem voluntatis, ut ipſemet in eodem libro dicit. * lib. 5. de civit. Dei. cap. 10. in princ.

AD SECUNDUM dicendum, quòd voluntas ſecundum quod aliquis naturaliter vult, magis reſpondet intellectui naturalium principiorum quàm rationi, quæ ad oppoſita ſe habet. Unde ſecundum hoc, magis eſt *intellectualis* quàm *rationalis* poteſtas.

AD TERTIUM dicendum, quòd ſumus domini noſtrorum actuum ſecundum quod poſſumus hoc vel illud eligere. Electio autem non eſt de fine, ſed de his quæ ſunt ad finem, ut dicitur in 3. Ethic. * Unde appetitus ultimi finis non eſt de his quorum domini ſumus. * lib. 3. Eth. c. 3. in med. tom. 5. loco ſuprà art. 1. citatis.

ARTICULUS II.

Utrum voluntas ex neceſſitate omnia velit quæcunque vult.

AD SECUNDUM ſic proceditur. Videtur quòd voluntas ex neceſſitate omnia velit quæcunque vult. Dicit enim Dion.* 4. de divin. nom. quòd *malum eſt præter voluntatem*. Ex neceſſitate ergo voluntas tendit in bonum ſibi propoſitum. * cap. 4. p. 4. non multum remotè ante fin.

¶ 2. Præterea, Objectum voluntatis comparatur ad ipſam ſicut movens ad mobile: Sed motus mobilis neceſſariò conſequitur ex movente: Ergo videtur quòd objectum voluntatis ex neceſſitate moveat ipſam.

¶ 3. Præterea, Sicut apprehenſum ſecundum ſenſum eſt objectum appetitûs ſenſitivi, ita apprehenſum ſecundum intellectum eſt objectum intellectivi appetitus, qui dicitur *Voluntas*. Sed apprehenſum ſecundum ſenſum ex neceſſitate movet appetitum ſenſitivum: Dicit enim Auguſt.* ſuper Geneſ. ad literam, quod *animalia moventur viſis*. Ergo videtur quòd apprehenſum ſecundum intellectum ex neceſſitate moveat voluntatem. * l. 9. ſuper Gen. ad lit. c. 14. ante med. t. 3.

SED CONTRA eſt, quod Aug. † dicit, quòd *voluntas eſt qua peccatur & rectè vivitur*. Et ſic ſe habet ad oppoſita. Non ergo ex neceſſitate vult quæcunque vult. † lib. 1. retract. c. 9. circa med. t. 1.

CONCLUSIO.

Sunt particularia quædam bona, ſine quibus homo beatus eſſe poteſt, ideòque voluntas non ex neceſſitate illa vult; ſicut intellectus ex neceſſitate non aſſentit iis quæ non habent neceſſariam ad prima principia connexionem.

RESPONDEO dicendum, quòd voluntas non ex neceſſitate vult quæcunque vult. Ad cujus evidentiam conſiderandum eſt, quòd ſicut intellectus naturaliter, & ex neceſſitate inhæret primis principiis, ita voluntas ultimo fini, ut jam dictum* eſt. (art. 1.) Sunt autem quædam intelligibilia quæ non habent neceſſariam connexionem ad prima principia: ſicut contingentes propoſitiones: ad quarum remotionem non ſequitur remotio primorum principiorum, & talibus non ex neceſſitate aſſentit intellectus. Quædam autem propoſitiones ſunt neceſſariæ, quæ habent connexionem neceſſariam cum primis principiis: ſicut concluſiones demonſtrabiles, ad quarum remotionem ſequitur remotio primorum principiorum. Et his intellectus ex neceſſitate aſſentit cognita connexione neceſſaria concluſionum ad principia per demonſtrationis deductionem. Non autem ex neceſſitate aſſentit antequam hujuſmodi neceſſitatem connexionis per demonſtrationem cognoſcat. Similiter etiam ex parte voluntatis. Sunt enim quædam particularia bona quæ non habent neceſſariam connexionem ad beatitudinem quia ſine his poteſt aliquis eſſe beatus: & hujuſmodi voluntas non de neceſſitate inhæret. Sunt autem quædam habentia neceſſariam connexionem ad beatitudinem, quibus ſcilicet homo Deo inhæret, in quo ſolo vera beatitudo conſiſtit. Sed tamen antequam per certitudinem divinæ viſionis neceſſitas hujuſmodi connexionis demonſtretur, voluntas non ex neceſſitate Deo inhæret, nec his quæ Dei ſunt. Sed voluntas videntis Deum per eſſentiam, de neceſſitate inhæret Deo, ſicut nunc ex neceſſitate volumus eſſe beati. Patet ergo quòd voluntas non ex neceſſitate vult quæcunque vult. * Artic. præced.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd voluntas in nihil poteſt tendere, niſi ſub ratione boni. Sed quia bonum eſt multiplex, propter hoc non ex neceſſitate determinatur ad unum.

AD SECUNDUM dicendum, quòd movens tunc ex neceſſitate cauſat motum in mobili, quando poteſtas moventis excedit mobile, ita quòd tota ejus poſſibilitas moventi ſubdatur. Cùm autem poſſibilitas voluntatis ſit reſpectu boni univerſalis & perfecti, non ſubiicitur poſſibilitas tota alicui particulari bono. Et ideo non ex neceſſitate movetur ab illo.

AD TERTIUM dicendum, quòd vis ſenſitiva non eſt vis collativa diverſorum, ſicut ratio, ſed ſimpliciter aliquid unum apprehendit. Et ideo ſecundum illud unum determinatè movet appetitum ſenſitivum. Sed ratio eſt collativa plurium: Et ideo ex pluribus moveri poteſt appetitus intellectivus, ſcilicet voluntas, & non ex uno ex neceſſitate.

ARTICULUS III.

Utrum voluntas ſit altior potentia quam intellectus.

3. d. 27. q. 1. art. 4. & verit. q. 22. art. 11.

AD TERTIUM ſic proceditur. Videtur quòd voluntas ſit altior potentia quàm intellectus. Bonum autem & finis eſt objectum voluntatis: Sed finis eſt prima & altiſſima cauſarum. Ergo voluntas eſt prima & altiſſima potentiarum.

¶ 2. Præterea, Res naturales inveniuntur procedere de imperfectis ad perfecta: Et hoc etiam in potentiis animæ apparet: Proceditur enim de ſenſu ad intellectum, qui eſt nobilior. Sed naturalis proceſſus eſt de actu intellectus in actum voluntatis: Ergo voluntas eſt perfectior & nobilior potentia quàm intellectus.

¶ 3. Præterea, Habitus ſunt proportionati potentiis, ſicut perfectiones perfectibilibus. Sed habitus, quo perficitur voluntas, ſcilicet charitas, eſt nobilior habitibus quibus perficitur intellectus: Dicitur enim 1. ad Corinth. 13. *Si noverim myſteria omnia, & ſi habuero omnem fidem, charitatem autem non habeam, nihil ſum.* Ergo voluntas eſt altior potentia quàm intellectus.

SED CONTRA eſt, quod Philoſophus in 10. Ethicor. * ponit *altiſſimam potentiam animæ* eſſe intellectum. * lib. 10. Eth. c. 7. tom. 5.

CONCLUSIO.

Cùm objectum intellectus ſit ſimpliciter nobilius objecto voluntatis, intellectus ſimpliciter altior eſt potentia quàm voluntas: hæc tamen interdum ſecundum quid altior invenitur, quando ſcilicet ejus objectum in altiori re invenitur.

RESPONDEO dicendum, quòd eminentia alicujus ad alterum poteſt attendi dupliciter. Uno modo ſimpliciter: Alio modo ſecundum quid. Conſideratur autem aliquid tale ſimpliciter, prout eſt ſecundum ſeipſum tale, ſecundum quid autem, prout dicitur tale ſecundum reſpectum ad alterum. Si ergo intellectus & voluntas conſiderentur ſecundum ſe, ſic intellectus eminentior invenitur. Et hoc apparet ex comparatione objectorum adinvicem. Objectum enim intellectus eſt ſimplicius & magis abſolutum quàm objectum voluntatis. Nam objectum intellectus eſt ipſa ratio boni appetibilis: bonum autem appetibile, cuius ratio eſt in intellectu, eſt objectum voluntatis. Quantò autem aliquid eſt ſimplicius & abſtractius, tantò ſecundum ſe eſt nobilius & altius. Et ideo objectum intellectus eſt altius quàm objectum voluntatis. Cùm ergo propria ratio potentiæ ſit ſecundum ordinem ad objectum, ſequitur quòd ſecundum ſe, & ſimpliciter intellectus ſit altior & nobilior voluntate. Secundum quid autem, & per comparationem ad alterum, voluntas invenitur interdum altior intellectu, ex eo ſcilicet quòd objectum voluntatis in altiori re invenitur quàm objectum intellectûs. Sicut ſi dicerem auditum eſſe ſecundum quid nobiliorem viſu, inquantum res aliqua, cuius eſt ſonus, nobilior eſt aliqua re cuius eſt color, quamvis color ſit nobilior, & ſimplicior ſono. Ut enim ſuprà dictum * eſt (qu. 16. art. 1. & qu. 27. art. 4.) actio intellectus conſiſtit in hoc quòd ratio rei intellectæ eſt in intelligente: actus verò voluntatis perficitur ex eo quòd voluntas inclinatur ad ipſam rem prout in ſe eſt. Et ideo Philoſophus dicit in † 6. Metaphyſ. (text. 8.) quòd *bonum & malum* (quæ ſunt objecta voluntatis) *ſunt in rebus: verum & falſum* (quæ ſunt objecta intellectus) *ſunt in mente.* Quando igitur res in qua eſt bonum, eſt nobilior ipſa anima, in qua eſt ratio intellecta, per comparationem ad talem rem, voluntas eſt altior intellectu. Quando verò res in qua eſt bonum, eſt infra animam; tunc etiam in comparatione ad talem rem, intellectus eſt altior voluntate. Unde melior eſt amor Dei quàm cognitio: è contrario autem melior eſt cognitio rerum corporalium quàm amor. Simpliciter tamen intellectus eſt nobilior quam voluntas. * qu. 16. art. 1. & q. 27. art. 4. † lib. 6. Metaph. text. 8. tom. 3.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod ratio cauſæ accipitur ſecundum comparationem unius ad alterum, & in tali comparatione ratio boni principalior invenitur. Sed *verum* dicitur magis abſolutè, & ipſius *boni* rationem ſignificat: unde & *bonum* quoddam verum eſt. Sed rurſus & ipſum *verum* eſt quoddam bonum, ſecundum quod intellectus res quædam eſt, & *verum*, finis ipſius. Et inter alios fines iſte finis eſt excellentior, ſicut intellectus inter alias potentias.

AD SECUNDUM dicendum, quòd illud quòd eſt prius generatione & tempore, eſt imperfectius: quia in uno eodémque potentia tempore præcedit actum, & imperfectio perfectionem. Sed illud quod eſt prius ſimpliciter, & ſecundum naturæ ordinem, eſt perfectius: ſic enim actus eſt prior potentia. Et hoc modo intellectus eſt prior voluntate, ſicut motivum mobili, & activum paſſivo. *Bonum* enim intellectum movet voluntatem.

AD TERTIUM dicendum, quòd illa ratio procedit de voluntate ſecundum comparationem ad id quod ſupra animam eſt. Virtus enim charitatis eſt qua Deum amamus.

ARTICULUS IV.

Utrum voluntas moveat intellectum.

AD QUARTUM ſic proceditur. Videtur quòd voluntas non moveat intellectum. Movens enim eſt nobilius, & prius moto; quia movens eſt agens, *agens* autem *eſt nobilius patiente*, ut Auguſt. dicit 12. ſuper Geneſ. ad lit. (cap. 16.)* & Philoſophus in 3. de anima. (text. 19.) † Sed intellectus eſt prior & nobilior voluntate, ut ſuprà dictum eſt *. Ergo voluntas non movet intellectum. 1. 2. q. 9. art. 1. & q. 12. art. 2. & ver. q. 14. art. 1. & 2. & qu. 22. art. 12. * lib. 12. ſuper Geneſ. c. 16. t. 3. † lib. 3. de anim. text. 19. tom. 3. * Artic. præced.

¶ 2. Præterea, Movens non movetur à moto, niſi fortè per accidens. Sed intellectus movet voluntatem, quia appetibile apprehenſum per intellectum, eſt *movens non motum*: appetitus autem *movens motum*. Ergo intellectus non movetur à voluntate.

¶ 3. Præterea, Nihil velle poſſumus niſi ſit intellectum. Si igitur ad intelligendum movet voluntas, volendo intelligere; oportebit quòd etiam illud *velle* præcedat aliud *intelligere*, & illud *intelligere* aliud *velle*, & ſic in infinitum, quod eſt impoſſibile. Non ergo voluntas movet intellectum.

SED CONTRA eſt, quod Damaſc. † dicit, (lib. 2. de fid. orth. cap. 26.) quod *in nobis eſt percipere quamcunque volumus artem, & non percipere*. In nobis autem eſt aliquid per voluntatem: percipimus autem artes per intellectum. Voluntas ergo movet intellectum. † lib. 2. orth. fid. c. 26. ad finem.

Digitized by Google

CONCLUSIO.

Intellectus movet voluntatem ut finis, voluntas autem reſpiciens bonum in communi movet intellectum effectivè.

RESPONDEO dicendum, quod aliquid dicitur movere dupliciter. Uno modo per modum finis, ſicut dicitur quòd finis movet efficientem: Et hoc modo intellectus movet voluntatem, quia *bonum* intellectum eſt objectum voluntatis, & movet ipſam ut finis. Alio modo dicitur aliquid movere per modum agentis, ſicut alterans movet alteratum, & impellens movet impulſum. Et hoc modo voluntas movet intellectum, & omnes animæ vires, ut Anſelmus* dicit in libro de ſimilitudinibus. Cujus ratio eſt, quia in omnibus potentiis activis ordinatis, illa potentia quæ reſpicit finem univerſalem, movet potentias quæ reſpiciunt fines particulares. Et hoc apparet tam in naturalibus, quàm in politicis. Cœlum enim quod agit ad univerſalem conſiderationem generabilium & corruptibilium, movet omnia inferiora corpora, quorum unumquodque agit ad conſervationem propriæ ſpeciei, vel etiam individui. Rex etiam qui intendit bonum commune totius regni, movet per ſuum imperium ſingulos præpoſitos civitatum, qui ſingulis civitatibus curam regiminis impendunt. Obiectum autem voluntatis eſt bonum, & finis in communi. Quælibet autem potentia comparatur ad aliquod bonum proprium ſibi conveniens, ſicut viſus ad perceptionem coloris, intellectus ad cognitionem veri. Et ideo voluntas per modum agentis movet omnes animæ potentias ad ſuos actus, præter vires naturales vegetativæ partis, quæ noſtro arbitrio non ſubduntur.

* In lib. de ſimil. c. 2.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd intellectus dupliciter conſiderari poteſt. Uno modo ſecundum quod intellectus eſt apprehenſivus entis, & veri univerſalis: Alio modo ſecundum quod eſt quædam res, & particularis potentia, habens determinatum actum. Et ſimiliter voluntas dupliciter conſiderari poteſt. Uno modo ſecundum communitatem ſui objecti, prout ſcilicet eſt appetitiva boni communis. Alio modo ſecundum quod eſt quædam determinata animæ potentia, habens determinatum actum. Si ergo comparentur intellectus, & voluntas, ſecundum rationem communitatis obiectorum utriuſque, ſic dictum eſt ſuprà *, quod intellectus eſt ſimpliciter altior, & nobilior voluntate. Si autem conſideretur intellectus ſecundum communitatem ſui objecti, & voluntas ſecundum quod eſt quædam determinata potentia, ſic iterum intellectus eſt altior, & prior voluntate: quia ſub ratione entis & veri, quam apprehendit intellectus, continentur voluntas ipſa & actus ejus, & obiectum ipſius. Unde intellectus intelligit voluntatem, & actum eius, & objectum ipſius, ſicut & alia ſpecialia intellecta, ut lapidem aut lignum, quæ continentur ſub communi ratione entis & veri. Si verò conſideretur voluntas ſecundum communem rationem ſui obiecti quod eſt bonum, intellectus autem ſecundum quod eſt quædam res & potentia ſpecialis, ſic ſub communi ratione boni continetur (velut quoddam ſpeciale) & intellectus ipſe, & ipſum *intelligere*, & obiectum eius, quod eſt *verum*: quorum quodlibet eſt quoddam ſpeciale bonum. Et ſecundum hoc, voluntas eſt altior intellectu, & poteſt ipſum movere. Ex his ergo apparet ratio quare hæ potentiæ ſuis actibus invicem ſe excludunt: quia intellectus intelligit voluntatem velle, & voluntas vult intellectum intelligere. Et ſimili ratione, bonum continetur ſub vero, inquantum eſt quoddam *verum* intellectum, & verum continetur ſub bono, inquantum eſt quoddam *bonum* deſideratum.

* Artic. præced.

AD SECUNDUM dicendum, quòd intellectus alio modo movet voluntatem quam voluntas intellectum, ut iam dictum eſt. *

* In corp. art.

AD TERTIUM dicendum, quòd non oportet procedere in infinitum, ſed ſtatur in intellectu, ſicut in primo. Omnem enim voluntatis motum neceſſe eſt quod præcedat apprehenſio, ſed non omnem apprehenſionem præcedit motus voluntatis: ſed principium conſiderandi & intelligendi eſt aliquod intellectivum principium altius intellectu noſtro, quod eſt Deus, ut etiam Ariſtot. dicit in 7. Ethic. Et per hunc modum oſtendit quòd non eſt procedere in infinitum.

ARTICULUS V.

Vtrum iraſcibilis & concupiſcibilis diſtingui debeant in appetitu ſuperiori.

Suprà q. 59. art. 4. Et 1. d. 17. ar. 1. q. 3. Et ver. q. 25. art. 3. Et 3. de anima lect. 14. co. 8.

AD QUINTUM ſic proceditur. Videtur quòd iraſcibilis & concupiſcibilis diſtingui debeant in appetitu ſuperiori, qui eſt voluntas. Vis enim concupiſcibilis dicitur à concupiſcendo, & iraſcibilis ab iraſcendo: Sed aliqua concupiſcentia eſt quæ non poteſt pertinere ad appetitum ſenſitivum, ſed ſolum ad intellectivum qui eſt voluntas, ſicut concupiſcentia ſapientiæ, de qua dicitur Sap. 6. *Concupiſcentia ſapientiæ perducit ad regnum perpetuum.* Eſt etiam quædam ira quæ non poteſt pertinere ad appetitum ſenſitivum, ſed intellectivum tantum: ſicut cùm iraſcimur contra vitia. Unde & Hieron.* ſuper Matth. monet *ut odium vitiorum poſſideamus in iraſcibili.* Ergo iraſcibilis & concupiſcibilis diſtingui debent in appetitu intellectivo, ſicut in ſenſitivo.

* In Mat. c. 13. ſuper illud. Simile eſt regnum cælorum fermento, tom. 9.

¶ 2. Præterea, Secundum quod communiter dicitur, charitas eſt in concupiſcibili, ſpes autem in iraſcibili: Non autem poſſunt eſſe in appetitu ſenſitivo, quia non ſunt ſenſibilium obiectorum, ſed intelligibilium. Ergo concupiſcibilis & iraſcibilis ſunt ponendæ in parte intellectiva.

¶ 3. Præterea, In libro de ſpiritu & anima dicitur (cap. 13.) † quod *has potentias, ſcilicet iraſcibilem, concupiſcibilem, & rationalem habet anima antequam corpori miſceatur.* Sed nulla potentia ſenſitivæ partis eſt animæ tantum, ſed coniuncti, ut ſuprà dictum * eſt. (qu. 77. art. 6.) Ergo iraſcibilis & concupiſcibilis ſunt in voluntate, quæ eſt appetitus intellectivus.

† cap. 13. à medio, tom. 3.

* qu. 77. art. 5. & 8.

SED CONTRA eſt, quod Gregor. Nyſſenus dicit † quod *irrationalis pars animæ dividitur in deſiderativum & iraſcitivum.* Et idem dicit Damaſc.* in lib. 2. & Philoſophus dicit in tertio de anima †, quod *voluntas in ratione eſt: in irrationali autem parte animæ concupiſcentia, & ira, vel deſiderium & animus.*

† l. 4. de viribus animæ, c. 9.

* Dam. l. 2. orth. fid. c. 12. ad fin.

† Ariſt. 3. de anima, text. 49. l. 2.

CONCLUSIO.

In ſuperiori appetitu hominis, voluntate ſcilicet, non diſtinguitur concupiſcibilis & ſenſibilis.

RESPONDEO dicendum, quòd iraſcibilis & concupiſcibilis non ſunt partes intellectivi appetitus, qui dicitur voluntas. Quia ſicut ſuprà dictum * eſt, (qu. 79. art. 7.) potentia quæ ordinatur ad aliquod objectum ſecundum communem rationem, non diverſificatur per differentias ſpeciales ſub illa ratione communi contentas: Sicut quia viſus reſpicit viſibile ſecundum rationem colorati, non multiplicantur viſivæ potentiæ ſecundum diverſas ſpecies colorum. Si autem eſſet aliqua potentia quæ eſſet albi inquantum eſt album, & non inquantum eſt coloratum, diverſificaretur à potentia quæ eſſet nigri, inquantum eſt nigrum. Appetitus autem ſenſitivus non reſpicit communem rationem boni: quia nec ſenſus apprehendit univerſale. Et ideo ſecundum diverſas rationes particularium bonorum diverſificantur partes appetitus ſenſitivi. Nam concupiſcibilis reſpicit propriam rationem boni, inquantum eſt delectabile ſecundum ſenſum & cõveniens naturæ: Iraſcibilis autem reſpicit rationem boni ſecundum quod eſt repulſivum & impugnativum ejus quod infert nocumentum: Sed voluntas reſpicit bonum ſub communi ratione boni: Et ideo non diverſificantur in ipſa, quæ eſt appetitus intellectivus, aliquæ potentiæ appetitivæ, ut ſit in appetitu intellectivo alia potentia iraſcibilis & alia concupiſcibilis, ſicut etiam ex parte intellectus non multiplicantur vires apprehenſivæ, licet multiplicentur ex parte ſenſus.

* qu. 77. art. 3 & quaſt. 79. art. 7.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd amor, concupiſcentia, & hujuſmodi, dupliciter accipiuntur. Quandoque quidem ſecundum quod ſunt quædam paſſiones, cum quadam ſcilicet concitatione animi provenientes: & ſic communiter accipiuntur: & hoc modo ſunt ſolum in appetitu ſenſitivo. Alio modo ſignificant ſimplicem affectum abſque paſſione, vel animi concitatione. Et ſic ſunt actus voluntatis. Et hoc etiam modo attribuuntur Angelis & Deo. Sed prout ſic accipiuntur, non pertinent ad diverſas potentias, ſed ad unam tantum potentiam, quæ dicitur voluntas.

AD SECUNDUM dicendum, quòd ipſa voluntas poteſt dici *iraſcibilis* prout vult impugnare malum, non ex impetu paſſionis, ſed ex judicio rationis. Et eodem modo poteſt dici *concupiſcibilis*, propter deſiderium boni. Et ſic in iraſcibili & concupiſcibili ſunt charitas & ſpes, id eſt, in voluntate ſecundum quod habet ordinem ad hujuſmodi actus. Sic etiam poteſt intelligi quod dicitur in libro de Spiritu & Anima *, quod *iraſcibilis & concupiſcibilis ſunt animæ antequam uniatur corpori*: ut tamen intelligatur ordo naturæ & non temporis, licet non ſit neceſſarium verbis illius libri fidem adhibere. Unde patet ſolutio ad tertium.

* Aug. cap. 13. à med. t. 3.

QUÆSTIO LXXXIII.

De libero arbitrio, in quatuor articulos diviſa.

DEINDE quæritur de libero arbitrio.

Et circa hoc quæruntur quatuor.

¶ Primò, utrum homo ſit liberi arbitrij.

Secundò, quid ſit liberum arbitrium: utrum ſit potentia, vel actus, vel habitus.

¶ Tertiò, ſi eſt potentia, utrum ſit appetitiva, vel cognitiva.

¶ Quartò, ſi eſt appetitiva, utrum ſit eadem potentia cum voluntate, vel alia.

ARTICULUS PRIMUS.

Vtrum homo ſit liberi arbitrij.

1. 2. q. 13. ar. 6. ver. quaſt. 24. art. 1. & art. 2. cor. Et mal. q. 6. art. unic.

AD PRIMUM ſic proceditur. Videtur quòd homo non ſit liberi arbitrij. Quicumque enim eſt liberi arbitrij, facit quod vult: Sed homo non facit quod vult: Dicitur enim Rom. 7. *Non enim quod volo bonum, hoc ago, ſed quod odi malum, illud facio.* Ergo homo non eſt liberi arbitrij.

¶ 2. Præterea, Quicumque eſt liberi arbitrij, ejus eſt velle & non velle, operari & non operari. Sed hoc non eſt hominis: Dicitur enim ad Rom. 9. *Non eſt volentis*, ſcilicet velle, *neque currentis*, ſcilicet currere. Ergo homo non eſt liberi arbitrij.

¶ 3. Præterea, Liberum eſt quod ſui cauſa eſt: ut dicitur in 1. Metaphyſ.* Quod ergo movetur ab alio, non eſt liberum. Sed Deus movet voluntatem. Dicitur enim Proverb. 21. *Cor regis in manu Dei eſt: & quocumque voluerit, vertet illud.* Et Philippenſ. 2. *Deus eſt qui operatur in nobis velle & perficere.* Ergo homo non eſt liberi arbitrij.

* lib. 1. Metaph. c. 2. circa med. t. 3.

¶ 4. Præterea, Quicumque eſt liberi arbitrij, eſt dominus ſuorum actuum: ſed homo non eſt dominus ſuorum actuum: quia ut dicitur Hier. 10. *Non eſt in homine via ejus, nec viri eſt ut dirigat greſſus ſuos.* Ergo homo non eſt liberi arbitrij.

¶ 5. Præterea, Philoſophus dicit in 3.* Ethic. *Qualis unuſquiſque eſt, talis finis videtur ei.* Sed non eſt in poteſtate noſtra aliquales eſſe, ſed hoc nobis eſt à natura: Ergo naturale eſt nobis quod aliquem finem ſequamur. Non ergo ex libero arbitrio.

* lib. 3. Eth. c. 5. poſt med. tom. 5.

SED

Digitized by Google

Sed contra eſt quod dicitur Eccleſ. 15. *Deus ab initio conſtituit hominem, & reliquit eum in manu conſilij* ſui: Gloſſ.* id eſt *in libertate arbitrij* (vel poteſtate arbitrij.)

* Gloſſ. interlin. ibi.

CONCLUSIO.

Cùm homo ſit rationalis, liberi etiam arbitrij neceſſariò eſt.

Respondeo dicendum quòd homo eſt liberi arbitrij: alioquin fruſtra eſſent conſilia, exhortationes, præcepta, prohibitiones, præmia, & pœnæ. Ad cujus evidentiam conſiderandum eſt quòd quædam agunt abſque judicio, ſicut lapis movetur deorſum, & ſimiliter omnia cognitione carentia: Quædam autem agunt judicio, ſed non libero, ſicut animalia bruta: Judicat enim ovis videns lupum, eum eſſe fugiendum, naturali judicio, & non libero; quia non ex collatione, ſed ex naturali inſtinctu hoc judicat: Et ſimile eſt de quolibet judicio brutorum animalium: Sed homo agit judicio, quia per vim cognoſcitivam judicat aliquid eſſe fugiendum, vel proſequendum: Sed quia judicium iſtud non eſt ex naturali inſtinctu in particulari operabili, ſed ex collatione quadam rationis, ideo agit libero judicio, potens in diverſa ferri: Ratio enim circa contingentia habet viam ad oppoſita, ut patet in dialecticis ſyllogiſmis, & rhetoricis perſuaſionibus: Particularia autem operabilia ſunt quædam contingentia: Et ideo circa ea judicium rationis ad diverſa ſe habet, & non eſt determinatum ad unum: Et pro tanto neceſſe eſt quòd homo ſit liberi arbitrij ex hoc ipſo quòd rationalis eſt.

Ad primum ergo, dicendum quòd ſicut ſupra dictum eſt*, (qu. 81. art. 3. & 4.) appetitus ſenſitivus, etſi obediat rationi, tamen poteſt in aliquo repugnare, concupiſcendo contra illud quod ratio dictat: Hoc ergo eſt bonum quod homo non facit cùm vult, ſcilicet non concupiſcere contra rationem; ut gloſſa Auguſt. ibidem dicit.*

* qu. 81. art. 3. ad 2.

* lib. 3. cont. Iul. c. 26. & 7.

Ad secundum dicendum quòd verbum illud Apoſtoli non ſic eſt intelligendum, quaſi homo non velit & non currat libero arbitrio; ſed quia liberum arbitrium ad hoc non eſt ſufficiens, niſi moveatur & juvetur à Deo.

Ad tertium dicendum quòd liberum arbitrium eſt cauſa ſui motûs; quia homo per liberum arbitrium ſeipſum movet ad agendum: Non tamen hoc eſt de neceſſitate libertatis quòd ſit prima cauſa ſui id quod liberum eſt; ſicut nec ad hoc quòd aliquid ſit cauſa alterius, requiritur quòd ſit prima cauſa ejus. Deus igitur eſt prima cauſa movens & naturales cauſas & voluntarias: Et ſicut naturalibus cauſis, movendo eas, non aufert quin actus earum ſint naturales; ita movendo cauſas voluntarias, non aufert quin actiones earum ſint voluntariæ, ſed potiùs hoc in eis facit: Operatur enim in unoquoque ſecundùm ejus proprietatem.

Ad quartum dicendum quòd dicitur *non eſſe in homine via ejus*, quantum ad executiones electionum, in quibus homo impediri poteſt velit, nolit: Electiones autem ipſæ ſunt in nobis; ſuppoſito tamen divino auxilio.

Ad quintum dicendum, quòd qualitas hominis eſt duplex: Una *naturalis*, & alia *ſuperveniens*: Naturalis autem qualitas accipi poteſt, vel circa partem intellectivam vel circa corpus & virtutes corpori annexas: Ex eo igitur quòd homo eſt aliqualis qualitate naturali quæ attenditur ſecundùm intellectivam partem, naturaliter homo appetit ultimum finem; ſcilicet beatitudinem: Qui quidem appetitus naturalis eſt, & non ſubjacet libero arbitrio; ut ex ſupradictis patet* (q. 82. art. 2.) Ex parte verò corporis & virtutum corpori annexarum poteſt eſſe homo aliqualis naturali qualitate ſecundùm quod eſt talis complexionis, vel talis diſpoſitionis, ex quacumque impreſſione corporearum cauſarum, quæ non poſſunt in intellectivam partem imprimere, eo quòd non eſt alicujus corporis actus. Sic igitur *qualis unuſquiſque eſt* (ſecundùm corpoream qualitatem) *talis finis videtur ei*; quia ex hujuſmodi diſpoſitione homo inclinatur ad eligendum aliquid vel repudiandum: Sed iſtæ inclinationes ſubjacent judicio rationis; cui obedit inferior appetitus, ut dictum* eſt. (q. 81. art. 3.) Unde per hæc libertati arbitrij non præjudicatur. Qualitates autem ſupervenientes ſunt ſicut habitus & paſſiones, ſecundum quas aliquis magis inclinatur in unum quam in alterum. Tamen iſtæ etiam inclinationes ſubjacent judicio rationis & hujuſmodi etiam qualitates ei ſubjacent, inquantum in nobis eſt tales qualitates acquirere, vel cauſaliter, vel diſpoſitivè, vel à nobis excludere. Et ſic nihil eſt quod libertati arbitrij repugnet.

* q. præc. art. 2.

* qu. 81. art. 3.

ARTICULUS II.

Utrum liberum arbitrium ſit potentia.

2. d. 24. q. 1. art. 1. & 2. Et verit. q. 24. art. 4.

AD SECUNDUM ſic proceditur. Videtur quòd liberum arbitrium non ſit potentia. Arbitrium enim liberum nihil eſt aliud quàm liberum judicium. Judicium autem non nominat potentiam, ſed actum. Ergo liberum arbitrium non eſt potentia.

§ 2. Præterea, Liberum arbitrium dicitur eſſe facultas voluntatis & rationis. Facultas autem nominat facilitatem poteſtatis, quæ quidem eſt per habitum. Ergo liberum arbitrium eſt habitus. Bernard* etiam dicit, quod liberum arbitrium eſt *habitus animæ liber ſui*. Non ergo eſt potentia.

* Non multum remoti à princ. lib.

§ 3. Præterea, Nulla potentia naturalis tollitur per peccatum: ſed liberum arbitrium tollitur per peccatum. Aug. enim dicit †, quòd *homo malè utens libero arbitrio, & ſe perdidit, & ipſum*. Ergo liberum arbitrium non eſt potentia.

† Enchi. ridi. cap. 30. circa prin. t. 3.

Sed contra eſt, quod nihil eſt ſubjectum habitus, ut videtur, niſi potentia. Sed liberum arbitrium eſt ſubjectum gratiæ, qua ſibi aſſiſtente bonum eligit. Ergo liberum arbitrium eſt potentia.

CONCLUSIO.

Cùm liberum arbitrium ſit, quo indifferenter ſe habent homines ad bene, vel male eligendum, impoſſibile eſt eſſe habitum quendam, vel potentiam cum habitu, ſed neceſſariò potentia quadam animæ naturalis eſt.

Respondeo dicendum, quòd quamvis liberum arbitrium nominet quendam actum ſecundum propriam ſignificationem vocabuli, ſecundum tamen communem uſum loquendi, *liberum arbitrium* dicimus id, quod eſt hujus actus principium, ſcilicet quo homo liberè judicat. Principium autem actus in nobis eſt, & potentia, & habitus. Dicimur enim aliquid cognoſcere, & per ſcientiam, & per intellectivam potentiam: oportet ergo quòd liberum arbitrium, vel ſit potentia, vel ſit habitus, vel ſit potentia cum aliquo habitu. Quod autem non ſit habitus, neque potentia cum habitu, manifeſtè apparet ex duobus. *Primò* quidem, quia ſi eſt habitus, oportet quod ſit habitus naturalis: Hoc enim eſt naturale homini, quòd ſit liberi arbitrij. Nullus autem habitus naturalis adeſt nobis ad ea quæ ſubſunt libero arbitrio, quia ad ea reſpectu quorum habemus habitus naturales, naturaliter inclinamur, ſicut ad aſſentiendum primis principiis. Ea autem ad quæ naturaliter inclinamur, non ſubſunt libero arbitrio, ſicut dictum eſt (q. 82. art. 1.)* de appetitu beatitudinis. Unde contra propriam rationem liberi arbitrij eſt quòd ſit habitus naturalis: Contra naturalitatem autem ejus eſt quòd ſit habitus non naturalis. Et ſic relinquitur quòd nullo modo ſit habitus. *Secundò* hoc apparet: quia habitus dicuntur ſecundum quos nos habemus ad paſſiones, vel ad actus benè, vel malè, ut dicitur in 2. Ethic.* Nam per temperantiam bene nos habemus ad concupiſcentias. Per intemperantiam autem malè. Per ſcientiam etiam bene nos habemus ad actum intellectus, dum verum cognoſcimus, per habitum autem contrarium, male. Liberum autem arbitrium indifferenter ſe habet ad bene eligendum, vel malè. Unde impoſſibile eſt quòd liberum arbitrium ſit habitus: relinquitur ergo quod ſit potentia.

* qu. 82. art. 1.

* lib. 2. Eth. c. 6. tom. 5.

Ad primum ergo dicendum, quòd conſuetum eſt potentiam ſignificari nomine actus. Et ſic per hunc actum, qui eſt liberum judicium, nominatur potentia quæ eſt hujus actus principium, alioquin ſi liberum arbitrium nominaret actum, non ſemper maneret in homine.

Ad secundum dicendum, quòd facultas nominat, quandoque poteſtatem expeditam ad operandum. Et ſic facultas ponitur in diffinitione liberi arbitrij. Bernard. autem accipit habitum non ſecundum quod dividitur contra potentiam: ſed ſecundum quod ſignificat habitudinem quandam, qua aliquo modo ſe aliquis habet ad actum. Quod quidem eſt tam per potentiam, quàm per habitum. Nam per potentiam homo ſe habet, ut potens operari, per habitum autem, ut aptus ad operandum benè, vel malè.

Ad tertium dicendum, quòd homo peccando, liberum arbitrium dicitur perdidiſſe, non quantum ad libertatem naturalem, quæ eſt à coactione, ſed quantum ad libertatem quæ eſt à culpa, & a miſeria: De qua infrà in tractatu Moralium dicetur in ſecunda parte hujus operis.

ARTICULUS III.

Utrum liberum arbitrium ſit potentia appetitiva.

2. d. 24. q. 1. ar. 3. & 1. diſt. 17. art. 1. q. 3. ad 5. & verit. q. 24. a. 1. 4. & 6.

AD TERTIUM ſic proceditur. Videtur quòd liberum arbitrium non ſit potentia appetitiva, ſed cognitiva. Dicit enim Damaſc. (lib. 2. de fide orth. cap. 27.)* quòd *cum rationali confeſtim comitatur liberum arbitrium*. Sed ratio eſt potentia cognitiva. Ergo liberum arbitrium eſt potentia cognitiva.

* Dam. lib. 2. orthod. fid. c. 27. in princ. & lib. 3. cap. 14.

§ 2. Præterea, Liberum arbitrium dicitur quaſi *liberum judicium*, ſed judicare eſt actus cognitivæ virtutis. Ergo liberum arbitrium eſt cognitiva potentia.

§ 3. Præterea, Ad liberum arbitrium præcipuè pertinet electio. Sed electio videtur ad cognitionem pertinere: quia electio importat quandam comparationem unius ad alterum: quod eſt proprium cognitivæ virtutis. Ergo liberum arbitrium eſt potentia congnitiva.

Sed contra, eſt quod Philoſophus dicit in 3. Ethic.† quod *electio eſt deſiderium eorum, quæ ſunt in nobis*. Sed deſiderium eſt actus appetitivæ virtutis. Ergo & electio. Liberum autem arbitrium eſt ſecundum quod eligimus. Ergo liberum arbitrium eſt virtus appetitiva.

† lib. 3. Eth. c. 2. in medio tom. 5.

CONCLUSIO.

Cùm proprius actus liberi arbitrij ſit electio, ipſáque electio principaliter actus ſit appetitivæ virtutis, oportet liberum arbitrium eſſe potentiam appetitivam.

Respondeo dicendum, quod proprium liberi arbitrij eſt electio. Ex hoc enim liberi arbitrij eſſe dicimur, quod poſſumus unũ recipere alio recuſato, quod eſt eligere, & ideo naturam liberi arbitrij ex electione conſiderare oportet. Ad electionem autem cõcurrit aliquid ex parte cognitivæ virtutis & aliquid ex parte appetitivæ. Ex parte quidem cognitivæ requiritur conſilium, per quod diiudicatur quid ſit alteri præferendum. Ex parte autem appetitivæ requiritur quòd appetendo acceptetur id quod per conſilium dijudicatur. Et ideo Ariſt. in ſexto Ethic.* ſub dubio relinquit, utrum principaliùs pertineat electio ad vim appetitivam vel ad vim cognitivam, dicit enim quod electio vel eſt *intellectus appetitivus*, vel *appetitus intellectivus*. Sed in tertio Eth.† in hoc magis declinat quod ſit *appetitus intellectivus*, nominans electionem *deſiderium conſiliabile*, & hujus ratio eſt, quia proprium objectum electionis eſt illud quod eſt ad finem: hoc autem

* lib. 6. Eth. c. 2. circa fin. tom. 5.

† lib. 3. eth. c. 2. tom. 5.

Digitized by Google

tem inquantum hujuſmodi, habet rationem boni quod dicitur utile. Unde, cum bonum, inquantum hujuſmodi, ſit objectum appetitus; ſequitur quòd electio ſit principaliter actus appetitivæ virtutis. Et ſic liberum arbitrium eſt appetitiva potentia.

Ad primum ergo dicendum, quòd potentiæ appetitivæ concomitantur apprehenſivas. Et ſecundum hoc dicit Damaſc. quòd *cum rationali confeſtim concomitatur liberum arbitrium.*

Ad secundum dicendum, quòd judicium eſt quaſi concluſio & determinatio conſilij. Determinatur autem conſilium primò quidem per ſententiam rationis, & ſecundò per acceptationem appetitus. Unde Philoſophus dicit in 3. Ethic.* quòd *ex conſiliari judicantes deſideramus ſecundum conſilium.* Et hoc modo ipſa electio dicitur quoddam judicium, à quo nominatur liberum arbitrium.

* lib. 3. Eth. c. 3. circa fin. tom. 5.

Ad tertium dicendum, quòd iſta collatio, quæ importatur in nomine electionis, pertinet ad conſilium præcedens, quod eſt rationis. Appetitus enim quamvis non ſit collativus, tamen inquantum à vi cognitiva conferente movetur, habet quandam collationis ſimilitudinem, dum unum alteri præoptat.

Articulus IV.

Utrum liberum arbitrium ſit alia potentia à voluntate.

Locis ſuprà ar. 3. inductis.
* lib. 2. cap. 22.

Ad quartum ſic proceditur. Videtur quòd liberum arbitrium ſit alia potentia à voluntate. Dicit enim Damaſc.* in lib. 2. (de fide orth. cap. 22.) quod aliud eſt θέλησις, aliud verò βούλησις. Θέλησις autem eſt voluntas, βούλησις autem videtur arbitrium liberum: quia βούλησις ſecundum ipſum eſt voluntas quæ eſt circa aliquid quaſi unius per cõparationem ad alterum. Ergo videtur quod liberum arbitrium ſit alia potentia à voluntate.

¶ 2. Præterea, Potentiæ cognoſcuntur per actus. Sed electio, quæ eſt actus liberi arbitrij, eſt aliud à voluntate, ut dicitur in 3. Ethic.* quia *voluntas eſt de fine, electio autem de iis quæ ſunt ad finem.* Ergo liberum arbitrium eſt alia potentia à voluntate.

* lib. 3. Eth. c. 2. ant. med. tom. 5.

¶ 3. Præterea, voluntas eſt appetitus intellectivus. Sed ex parte intellectus ſunt duæ potentiæ, ſcilicet agens & poſſibilis. Ergo etiam ex parte appetitus intellectivi debet eſſe aliqua potentia præter voluntatem: & hæc non videtur eſſe, niſi liberũ arbitrium. Ergo liberum arbitrium eſt alia potentia præter voluntatem.

Sed contra eſt, quod Damaſc.* dicit in 3. (de fide orth. c. 14.) quòd *liberum arbitrium nihil aliud eſt quàm voluntas.*

* lib. 3. orth. fid. c. 14. a te med.

Conclusio.

Sicut ratio & intellectus non duæ, ſed una potentia ſunt, ita voluntas & liberum arbitrium non duæ, ſed una tantum potentia ſunt.

Respondeo dicendum, quòd potentias appetitivas oportet eſſe proportionatas potentiis apprehenſivis, ut ſuprà dictum eſt *. Sicut autem ex parte apprehenſionis intellectivæ ſe habent intellectus & ratio: ita ex parte appetitus intellectivi ſe habent voluntas, & liberum arbitrium quod nihil aliud eſt quàm vis electiva, & hoc patet ex habitudine, & objectorum, & actuum: Nam *intelligere* importat ſimplicem acceptionem alicujus rei, unde intelligi dicuntur propriè principia, quæ ſine collatione per ſeipſa cognoſcuntur: *Ratiocinari* autem propriè eſt devenire ex uno in cognitionem alterius; unde propriè de concluſionibus ratiocinamur, quæ ex principiis innoteſcunt. Similiter ex parte appetitus, *velle* importat ſimplicem appetitum alicujus rei, unde voluntas dicitur eſſe de fine, qui propter ſe appetitur: *Eligere* autem eſt appetere aliquid propter alterum conſequendum, unde propriè eſt eorũ quæ ſunt ad finem. Sicut autem ſe habet in cognitivis principium ad concluſionem, cui propter principia aſſentimur, ita in appetitivis ſe habet finis ad ea quæ ſunt ad finẽ, quæ propter finem appetuntur. Unde manifeſtum eſt quòd ſicut ſe habet intellectus ad rationem, ita ſe habet voluntas ad vim electivam, id eſt, ad liberum arbitrium. Oſtenſum eſt autem ſuprà (q. 79. art. 8.)*, quod ejuſdem potentiæ eſt intelligere & ratiocinari, ſicut ejuſdem virtutis eſt quieſcere & moveri: unde etiam ejuſdem potentiæ eſt velle & eligere. Et propter hoc voluntas, & liberum arbitrium non ſunt duæ potentiæ, ſed una.

* qu. 64. art. 2. & quaſt. 80. art. 2.

* qu. 79. art. 8.

Ad primum ergo dicendum, quod βούλησις diſtinguitur à θέλησις, non propter diverſitatem potentiarum, ſed propter differentiam actuum.

Ad secundum dicendum, quod electio & voluntas, id eſt, ipſum *velle*, ſunt diverſi actus, ſed tamen pertinent ad unam potentiam: ſicut etiam *intelligere* & *ratiocinari*, ut dictum eſt *.

* In corp. art.

Ad tertium dicendum, quòd intellectus comparatur ad voluntatem ut movens: Et ideo non oportet in voluntate diſtinguere *agens* & *poſſibile.*

QUÆSTIO LXXXIV.

De animæ cognitione reſpectu corporalium, in octo articulos diviſa.

Consequenter conſiderandum eſt de actibus & habitibus animæ, quantum ad potentias intellectivas & appetitivas. Aliæ enim potentiæ non pertinent directè ad conſiderationem Theologi; Actus autem & habitus appetitivæ partis ad conſiderationem moralis ſcientiæ pertinent: Et ideo in ſecunda parte hujus operis de eis tractabitur, in qua conſiderandum eſt de morali materia. Nunc autem de actibus & habitibus intellectivæ partis agetur: Primò quidem de actibus. Secundò autem de habitibus. In conſideratione verò actuum hoc modo procedemus. Primò namque conſiderandum eſt quomodo intelligit anima corpori conjuncta. Secundò quomodo intelligit à corpore ſeparata. Prima autem conſideratio erit tripartita. Primò namque conſiderabitur quomodo anima intelligit corporalia quæ ſunt infra ipſam. Secundo, quomodo intelligit ſeipſam, & ea quæ in ipſa ſunt. Tertio, quomodo intelligit ſubſtantias immateriales, quæ ſunt ſupra ipſam.

Circa cognitionem verò corporalium tria conſideranda occurrunt. Primò, quidem per quid ea cognoſcit. Secundò, quomodò & quo ordine. Tertiò, quid in eis cognoſcit.

¶ Circa primum quæruntur octo:

¶ Primò, utrum anima cognoſcat corpora per intellectum.

¶ Secundò, utrum intelligat ea per eſſentiam ſuam, vel per aliquas ſpecies.

¶ Tertiò, ſi per aliquas ſpecies, utrum ſpecies omnium intelligibilium ſint ei naturaliter innatæ.

¶ Quartò, utrum effluant in ipſam ab aliquibus formis immaterialibus ſeparatis.

¶ Quintò, utrum anima noſtra omnia quæ intelligit videat in rationibus æternis.

¶ Sextò, utrum cognitionem intelligibilem acquirat à ſenſu.

¶ Septimò, utrum intellectus poſſit actu intelligere per ſpecies intelligibiles, quas penes ſe habet, non convertendo ſe ad phantaſmata.

¶ Octavo, utrum judicium intellectus impediatur per impedimentum ſenſitivarum virtutum.

Articulus Primus.

Utrum anima cognoſcat corpora per intellectum.

Verit. q. 10. art. 4.
* lib. 2. cap. 4. à med. t. 2.
† lib. 12 ſuper Geneſ. c. 25. colligitur tom. 4.

Ad primum ſic proceditur. Videtur quòd anima non cognoſcat corpora per intellectum. Dicit enim Auguſt.* in 2. Solil. (cap. 4.) quod *corpora intellectu comprehendi non poſſunt, nec aliquod corporeum niſi ſenſibus videri poteſt.* Dicit etiam 12. ſuper Geneſ. ad literam (cap. 25.) † quod *viſio intellectualis eſt eorum quæ ſunt per eſſentiam ſuam in anima,* hujuſmodi autem non ſunt corpora. Ergo anima per intellectum corpora cognoſcere non poteſt.

¶ 2. Præterea, Sicut ſe habet ſenſus ad intelligibilia ita ſe habet intellectus ad ſenſibilia. Sed anima per ſenſum nullo modo poteſt cognoſcere ſpiritualia, quæ ſunt intelligibilia. Ergo nec per intellectum poteſt cognoſcere corpora, quæ ſunt ſenſibilia.

¶ 3. Præterea, Intellectus eſt neceſſariorum & ſemper eodem modo ſe habentium: Sed corpora omnia ſunt mobilia, & non eodem modo ſe habentia. Anima ergo per intellectum corpora cognoſcere non poteſt.

Sed contra eſt, quod ſcientia eſt in intellectu. Si ergo intellectus non cognoſcit corpora, ſequitur quod nulla ſcientia ſit de corporibus. Et ſic peribit ſcientia naturalis, quæ eſt de corpore mobili.

Conclusio.

Anima per intellectum cognoſcit corpora immaterialia, univerſali & neceſſaria cognitione.

Respondeo dicendum, quod ad evidentiam hujus quæſtionis, quòd primi Philoſophi, qui de naturis rerũ inquiſierunt, putaverunt nihil eſſe in mundo præter corpus. Et quia videbant omnia corpora mobilia eſſe, & putabant ea in continuo fluxu eſſe, exiſtimaverunt quod nulla certitudo de rerum veritate haberi poſſet à nobis. Quod enim eſt in continuo fluxu, per certitudinem apprehendi non poteſt, quia priùs labitur quam mente dijudicetur: ſicut Heraclitus dixit, quod *non eſt poſſibile aquam fluvij currentis bis tangere,* ut recitat Philoſophus in 4. Metaph. (text. 22.) *His autem ſuperveniens Plato, ut poſſet ſalvare certam cognitionem veritatis à nobis per intellectum haberi, poſuit præter iſta corporalia aliud genus entium à materia & motu ſeparatum, quod nominabat *ſpecies,* ſive *ideas,* per quarum participationem unumquodque iſtorum ſingularium, & ſenſibilium dicitur vel homo, vel equus, vel aliquid hujuſmodi. Sic ergo dicebat, ſcientias & diffinitiones, & quicquid ad actum intellectus pertinet, non referri ad iſta corpora ſenſibilia, ſed ad illa immaterialia & ſeparata, ut ſic anima non intelligat iſta corporalia, ſed intelligat horum corporalium ſpecies ſeparatas. Sed hoc dupliciter apparet falſum. Primò quidem, quia cùm illæ ſpecies ſint immateriales, & immobiles, excluderetur à ſcientiis cognitio motus, & materiæ (quod eſt proprium ſcientiæ naturalis) & demonſtratio per cauſas moventes & materiales. Secundo, quia deriſibile videtur, ut cum rerum, quæ nobis manifeſtæ ſunt, notitiam quærimus, alia entia in medium afferamus, quæ non poſſunt eſſe earum ſubſtantiæ, cùm ab eis differant ſecundum *eſſe*: & ſic illis ſubſtantiis ſeparatis cognitis, non propter hoc de iſtis ſenſibilibus judicare poſſemus. Videtur autem ex hoc Plato deviare à veritate, quia cùm æſtimaret omnium cognitionem per modum alicujus ſimilitudinis eſſe, credidit quod forma cogniti ex neceſſitate ſit in cognoſcente, eo modo quo eſt in cognito. Conſideravit autem quod forma rei intellectæ eſt in intellectu univerſaliter, & immaterialiter, & immobiliter: Quod ex ipſa operatione intellectus apparet, qui intelligit univerſaliter, & per modum neceſſitatis cujuſdam, modus enim actionis eſt ſecundum modum formæ agentis. Et ideo exiſtimavit quod oporteret res intellectus hoc modo in ſeipſis ſubſiſtere, ſcilicet immaterialiter & immobiliter. Hoc autem neceſſarium non eſt: quia etiam in ipſis ſenſibilibus videmus quod forma alio modo eſt in uno ſenſibilium quam in altero: putà cùm in uno eſt albedo intenſior, in alio remiſſior, & cùm in uno albedo cum dulcedine, in alio ſine dulcedine. Et per hunc etiam modum forma ſenſibilis alio modo eſt in re quæ eſt extra animam: & alio modo in ſenſu, qui ſuſcipit formas ſenſibilium abſque materia, ſicut colorem auri ſine auro. Et ſimiliter intellectus ſpecies corporum, quæ ſunt materiales

* lib. 4. Metaph. text. 22. tom. 3.

Digitized by Google

materiales & mobiles, recipit immaterialiter, & immobiliter ſecundum modum ſuum. Nam *receptum eſt in recipiente per modum recipientis.* Dicendum eſt ergo, quòd anima per intellectum cognoſcit corpora cognitione immateriali, uniuerſali & neceſſaria.

Ad primum ergo dicendum, quòd verbum Aug. eſt intelligendum quantum ad ea quibus intellectus cognoſcit, non autem quantum ad ea quæ intellectus cognoſcit. Cognoſcit enim corpora intelligendo, ſed non per corpora: neque per ſimilitudines materiales & corporeas, ſed per ſpecies immateriales & intelligibiles, quæ per ſui eſſentiam in anima eſſe poſſunt.

* lib. 22. de ciuit. Dei, cap. 29. declinando ad fi. tom. 5.

Ad secundum dicendum, quod ſicut Aug. dicit 22. de Ciuit. Dei (cap. 29.)*. Non eſt dicendum, quòd ſicut ſenſus cognoſcit ſola corporalia, ita intellectus cognoſcit ſola ſpiritualia: quia ſequeretur quòd Deus & Angeli corporalia non cognoſcerent. Huius autem diuerſitatis ratio eſt, quia inferior virtus non ſe extendit ad ea quæ ſunt ſuperioris virtutis, ſed virtus ſuperior ea, quæ ſunt inferioris virtutis, excellentiori modo operatur.

Ad tertium dicendum, quòd omnis motus ſupponit aliquid immobile. Cum enim tranſmutatio fit ſecundum qualitatem, remanet ſubſtantia immobilis: & cùm tranſmutatur forma ſubſtantialis, remanet materia immobilis. Rerum etiam mutabilium ſunt immobiles habitudines. Sicut Socrates, etſi non ſemper ſedeat, tamen immobiliter eſt verum, quòd quando ſedet, in uno loco manet. Et propter hoc nihil prohibet de rebus mobilibus immobilem ſcientiam habere.

Articulus II.

Vtrum anima per eſſentiam ſuam corporalia intelligat.

Ver. q. 10. ar. 4. cor. * lib 10. de Trin. c. 5. circa fin. to. 3.

Ad secundum ſic proceditur. Videtur quòd anima per eſſentiam ſuam corporalia intelligat. Dicit enim Auguſt.* 10. de Trinit. (cap. 5.) quòd *anima imagines corporum conuoluit & rapit factas in ſemetipſa de ſemetipſa; dat enim eis formandis quiddam ſubſtantiæ ſuæ.* Sed per ſimilitudines corporum corpora intelligit. Ergo per eſſentiam ſuam, quam dat formandis talibus ſimilitudinibus, & de qua eas format, cognoſcit corporalia.

* lib. 3. de anim. text. 37. tom. 3.

¶ 2. Præterea, Philoſophus dicit in tertio* de anima, (t. 37.) quòd *anima quodammodo eſt omnia.* Cùm ergo ſimile ſimili cognoſcatur, videtur quod anima per ſeipſam corporalia cognoſcat.

* 12. cæl. hierar.

¶ 3. Præterea, Anima eſt ſuperior corporalibus creaturis. Inferiora autem ſunt in ſuperioribus eminentiori modo quàm in ſeipſis: ut Dionyſ.* dicit. Ergo omnes creaturæ corporeæ nobiliori modo exiſtunt in ipſa eſſentia animæ quàm in ſeipſis. Per ſuam ergo ſubſtantiam poteſt creaturas corporeas cognoſcere.

* lib. 9. de Trin. c. 3. in fin. tom. 3.

Sed contra eſt, quod Auguſt.* dicit 9. de Trin. (c. 3.) quòd *mens corporearum rerum notitias per ſenſus corporis colligit.* Ipſa autem anima non eſt cognoſcibilis per corporis ſenſus. Non ergo cognoſcit corporea per ſuam ſubſtantiam.

Conclusio.

Solus Deus cùm ſit virtualiter omnia, cognoſcit per eſſentiam ſuam omnia: anima autem nulla per eſſentiam cognoſcit.

Respondeo dicendum, quòd antiqui Philoſophi poſuerunt, quòd anima per ſuam eſſentiam cognoſcit corpora. Hoc enim animis omnium communiter inditum fuit, quòd *ſimile ſimili cognoſcitur.* Exiſtimabant autem quòd forma cogniti ſit in cognoſcente, eo modo quo eſt in re cognita. E contrario tamen Platonici poſuerunt. Plato enim quia perſpexit intellectualem animam immaterialem eſſe, & immaterialiter cognoſcere, poſuit formas rerum cognitarum immaterialiter ſubſiſtere. Priores verò Naturales, quia conſiderabant res cognitas eſſe corporeas & materiales, poſuerunt oportere res cognitas etiam in anima cognoſcente materialiter eſſe: Et ideo, ut animæ attribuerent omnium cognitionem, poſuerunt eam habere naturam communem cum omnibus, Et quia natura principiatorum ex principiis conſtituitur, attribuerunt animæ naturam principii; ita quod qui dixit principium omnium eſſe ignem, poſuit animam eſſe de natura ignis: & ſimiliter de aëre & aqua. Empedocles autem, qui poſuit quatuor elementa materialia & duo mouentia, ex his etiam dixit animam eſſe conſtitutam; Et ita cùm res materialiter in anima ponerent; poſuerunt omnem cognitionem animæ materialem eſſe, non diſcernentes inter intellectum & ſenſum. Sed hæc opinio improbatur: *Primò* quidem, quia in materiali principio, de quo loquebantur, non exiſtunt principiata niſi in potentia: Non autem cognoſcitur aliquid ſecundum quod eſt in potentia, ſed ſecundum quod eſt actu, ut patet in 9. Metaphyſic.* unde nec ipſa potentia cognoſcitur niſi per actum. Sic igitur non ſufficeret attribuere animæ principiorum naturam, ad hoc quòd omnia cognoſceret, niſi ineſſent ei naturæ & formæ ſingulorum effectuum; puta oſſis & carnis & aliorum huiuſmodi, ut Ariſt. contra Empedoclem argumentatur in primo de anima (text. 5.)* *Secundò*, quia ſi oporteret rem cognitam materialiter in cognoſcente exiſtere; nulla ratio eſſet, quare res, quæ materialiter extra animam ſubſiſtunt, cognitione carerent; putà, ſi anima igne cognoſcit ignem; & ignis etiam qui eſt extra animam, ignem cognoſceret. Relinquitur ergo quod oporteret materialia cognita in cognoſcente exiſtere non materialiter, ſed magis immaterialiter. Et huius ratio eſt, quia actus cognitionis ſe extendit ad ea quæ ſunt extra cognoſcentem; cognoſcimus enim etiam ea quæ extra nos ſunt: per materiam autem determinatur forma rei ad aliquid unum. Unde manifeſtum eſt, quòd ratio cognitionis ex oppoſito ſe habet

* lib. 9. Metaph. text. 10. tom. 3.

* lib. 1. de anim. text. 77. tom. 2.

ad rationem materialitatis. Et ideo, quæ non recipiunt formas niſi materialiter nullo modo ſunt cognoſcitiva: ſicut plantæ ut dicitur in 2. lib. de Anima. (text. 124.)* Quantò autem aliquid immaterialiùs habet formam rei cognitæ, tantò perfectiùs cognoſcit. Unde & intellectus, qui abſtrahit ſpeciem non ſolùm à materia, ſed etiam à materialibus conditionibus individuantibus, perfectiùs cognoſcit quam ſenſus, qui accipit formam rei cognitæ ſine materia quidem, ſed cum materialibus conditionibus. Et inter ipſos ſenſus *viſus* eſt magis cognoſcitivus, quia eſt minus materialis, ut ſupra dictum eſt (qu. 78. art. 3.)* Et inter ipſos intellectus, tanto quilibet eſt perfectior, quanto immaterialior.

* lib. 2. de anim. text. 124. tom. 2.

* qu. 78. art. 3.

Ex his ergo patet, quòd ſi aliquis intellectus eſt, qui per eſſentiam ſuam cognoſcit omnia, oportet quòd eſſentia ejus habeat in ſe immaterialiter omnia, ſicut antiqui poſuerunt eſſentiam animæ actu componi ex principiis omnium materialium, ut cognoſceret omnia. Hoc autem eſt proprium Dei, ut ſua eſſentia ſit immaterialiter comprehenſiva omnium, prout effectus virtute præexiſtunt in cauſa. Solus igitur Deus per eſſentiam ſuam omnia intelligit: non autem anima humana, neque etiam Angelus.

Ad primum ergo dicendum, quòd Auguſt. ibi loquitur de viſione imaginaria, quæ fit per imagines corporum: Quibus imaginibus formandis dat anima aliquid ſuæ ſubſtantiæ, ſicut ſubjectum datur ut informetur per aliquam formam. Et ſic de ſeipſa facit huiuſmodi imagines: non quòd anima, vel aliquid animæ convertatur ut fit hæc vel illa imago, ſed ſicut dicitur de corpore fieri aliquid coloratum, prout informatur colore. Et hic ſenſus apparet ex his quæ ſequuntur*. Dicit enim quòd *ſervat aliquid*, ſcilicet non formatum tali imagine, *quod liberè de ſpecie talium imaginum iudicet*: Et hoc dicit eſſe *mentem* vel *intellectum*. Partem autem quæ informatur huiuſmodi imaginibus, ſcilicet imaginativam, dicit eſſe communem nobis & beſtiis.

* eod. loco in arg. citato.

Ad secundum dicendum, quòd Ariſt. non poſuit animam eſſe actu compoſitum ex omnibus, ſicut antiqui Naturales, ſed dixit *quodammodo animam eſſe omnia*, in quantum eſt in potentia ad omnia: Per ſenſum quidem, ad ſenſibilia, per intellectum verò ad intelligibilia.

Ad tertium dicendum, quòd quælibet creatura habet *eſſe* finitum & determinatum: Unde eſſentia ſuperioris creaturæ etſi habeat quandam ſimilitudinem inferioris creaturæ, prout communicant in aliquo genere, non tamen completè habet ſimilitudinem illius, quia determinatur ad aliquam ſpeciem, præter quam eſt ſpecies inferioris creaturæ. Sed eſſentia Dei eſt perfecta ſimilitudo omnium, quantum ad omnia quæ in rebus inveniuntur, ſicut univerſale principium omnium.

Articulus III.

Vtrum anima intelligat omnia per ſpecies ſibi naturaliter inditas.

Ver. q. 10. art. 6. Et quodl. 8. art. 3. Et opuſc. 3. c. 81.

Ad tertium ſic proceditur. Videtur quòd anima intelligat omnia per ſpecies ſibi naturaliter inditas. Dicit enim Greg.* in homil. aſcenſionis, (vel hom. 29. in Evang. ut ſupra) quòd *homo habet commune cum Angelis intelligere.* Sed Angeli intelligunt omnia per formas naturaliter inditas; unde lib. de † cauſ. dicitur quod *omnis intelligentia eſt plena formis.* Ergo & anima habet ſpecies rerum naturalium inditas, quibus corporalia intelligit.

* Homil. 20 in Evang. non remotè à princ.

† Propoſi 10 in princ. habetur inter opera Ariſtot. tom. 3.

¶ 2. Præterea, Anima intellectiva eſt nobilior quàm materia prima corporalis: Sed materia prima eſt creata à Deo ſub formis ad quas eſt in potentia; Ergo multò magis anima intellectiva eſt creata à Deo ſub ſpeciebus intelligibilibus, Et ſic anima intelligit corporalia per ſpecies ſibi naturaliter inditas.

¶ 3. Præterea, Nullus poteſt verum reſpondere, niſi de eo quod ſcit. Sed aliquis, etiam idiota, non habens ſcientiam acquiſitam, reſpondet verum de ſingulis, ſi tamen ordinatè interrogetur: ut narratur in Menone Platonis* de quodam. Ergo antequam aliquis acquirat ſcientiam, habet rerum cognitionem, quod non eſſet, niſi anima haberet ſpecies naturaliter inditas. Intelligit igitur anima res corporeas per ſpecies naturaliter inditas.

* declinando ad medium illius.

† lib. 3. de anima text. 14. tom. 2.

Sed contra eſt, quod Philoſophus dicit in 3. de Anima (text. 14.) †, de intellectu loquens, quod eſt *ſicut tabula, in qua nihil eſt ſcriptum.*

Conclusio.

Anima cùm ſit quandoque cognoſcens in potentia tantùm ad id, quod poſtea actu cognoſcit, impoſſibile eſt eam cognoſcere corporalia per ſpecies naturaliter inditas.

Respondeo dicendum, quòd cùm forma ſit principium actionis; oportet, ut eo modo ſe habeat aliquid ad formam quæ eſt actionis principium, quo ſe habet ad actionem illam: ſicut ſi moveri ſurſum eſt ex levitate: oportet, quòd in potentia tantùm ſurſum fertur, eſſe leve ſolùm in potentia; quod autem actu ſurſum fertur, eſſe leve in actu. Videmus autem quòd homo eſt quandoque cognoſcens in potentia tantùm, tàm ſecundum ſenſum, quam ſecundum intellectum, Et de tali potentia in actum reducitur: ut ſentiat quidem, per actionem ſenſibilium in ſenſum: ut intelligat autem per diſciplinam, aut inventionem. Unde oportet dicere, quòd anima cognoſcitiva ſit in potentia tàm ad ſimilitudines quæ ſunt principia ſentiendi, quàm ad ſimilitudines quæ ſunt principia intelligendi. Et propter hoc Ariſt.* poſuit, quòd intellectus quo anima intelligit, non habet aliquas ſpecies naturaliter inditas, ſed eſt in princi-

* Ibid.

Digitized by Google

pio in potentia ad huiuſmodi ſpecies omnes. Sed quia id quod habet actu formam, interdum non poteſt agere ſecundum formam propter aliquod impedimentum, ſicut leve, ſi impediatur ſurſum ferri: propter hoc Plato poſuit quod intellectus hominis naturaliter eſt plenus omnibus ſpeciebus intelligibilibus, ſed per unionẽ corporis impeditur ne poſſit in actum exire. Sed hoc non videtur convenienter dictum. *Primò* quidem, quia ſi habet anima naturalem notitiam omnium, non videtur eſſe poſſibile quòd huius naturalis notitiæ tantam oblivionem capiat, quòd neſciat ſe huiuſmodi ſcientiam habere. Nullus enim homo obliviſcitur ea quæ naturaliter cognoſcit: ſicut quòd *omne totum ſit maius ſua parte*, & alia huiuſmodi. Præcipuè autem hoc videtur eſſe inconveniens, ſi ponatur eſſe animæ naturale corpori uniri, ut ſupra habitum eſt (qu.76.art.1.)* Inconveniens enim eſt, quòd naturalis operatio rei totaliter impediatur per id quod eſt ſibi ſecundum naturam. *Secundò* manifeſtè apparet huius poſitionis falſitas, ex hoc quod deficiente aliquo ſenſu, deficit ſcientia eorum quæ apprehenduntur ſecundum illum ſenſum: ſicut cæcus natus nullam poteſt habere notitiam de coloribus. Quod non eſſet, ſi intellectui animæ eſſent naturaliter inditæ omnium intelligibilium rationes. Et ideo dicendum eſt, quòd anima non cognoſcit corporalia per ſpecies naturaliter inditas.

* qu.76. art.1.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd homo quidem convenit cum Angelis in intelligendo, deficit tamen ab eminentia intellectus eorum; ſicut & corpora inferiora, quæ tantum exiſtunt, ſecundum Gregorium* deficiunt ab exiſtentia ſuperiorum corporum. Nam materia inferiorum corporum non eſt completa totaliter per formam, ſed eſt in potentia ad formas quas non habet: materia autem cæleſtium corporum eſt totaliter completa per formam; ita quod non eſt in potentia ad aliam formam, ut ſuprà habitum eſt (q.66.a.2.)* Et ſimiliter intellectus Angeli eſt perfectus per ſpecies intelligibiles, ſecundum ſuam naturam: intellectus autem humanus eſt in potentia ad huiuſmodi ſpecies.

* l.c.cit. in arg.

* qu.66. art.2.

AD SECUNDUM dicendum, quòd materia prima habet *eſſe* ſubſtãtiale per formam: & ideo oportuit quod crearetur ſub aliqua forma, alioquin non eſſet in actu: ſub una tamen forma exiſtens, eſt in potentia ad alias. Intellectus autem non habet *eſſe ſubſtantiale* per ſpeciem intelligibilem. Et ideo non eſt ſimile.

AD TERTIUM dicendum, quòd ordinata interrogatio procedit ex principiis communibus per ſe notis, ad propria: per talem autem proceſſum ſcientia cauſatur in anima addiſcentis: unde cùm verum reſpondet de his de quibus ſecundo interrogatur, non hoc eſt quia prius ea noverit, ſed quia tunc ea de novo addiſcit. Nihil enim refert utrum ille qui docet, proponendo an interrogando, procedat de principiis communibus ad concluſiones. Utrobique enim animus audientis certificatur de poſterioribus per priora.

ARTICULUS IV.

Utrum ſpecies intelligibiles effluant in animam ab aliquibus formis ſeparatis.

Locis ſuprà ar. 3. notatis.

AD QUARTUM ſic proceditur. Videtur quòd ſpecies intelligibiles effluant in animam ab aliquibus formis ſeparatis. Omne enim quod per participationẽ eſt tale, cauſatur ab eo quod eſt per eſſentiam tale: ſicut quod eſt ignitum reducitur, ſicut in cauſam, in ignem. Sed anima intellectiva, ſecundum quod eſt actu intelligens, participat ipſa intelligibilia: Intellectus enim in actu quodammodo eſt intellectum in actu. Ergo ea quæ ſecundum ſe, & per eſſentiam ſuam ſunt intellecta in actu, ſunt cauſæ animæ intellectivæ quòd actu intelligat, intellecta autem in actu per eſſentiam ſuam, ſunt formæ ſine materia exiſtentes. Species igitur intelligibiles, quibus anima intelligit, cauſantur à formis aliquibus ſeparatis.

¶ 2. Præterea, Intelligibilia ſe habent ad intellectum, ſicut ſenſibilia ad ſenſum. Sed ſenſibilia quæ ſunt in actu extra animam, ſunt cauſæ ipſorum ſenſibilium quæ ſunt in ſenſu, quibus ſentimus. Ergo ſpecies intelligibiles, quibus intellectus noſter intelligit, cauſantur ab aliquibus actu intelligibilibus extra animam exiſtentibus. Huiuſmodi autem non ſunt niſi formæ à materia ſeparatæ: formæ igitur intelligibiles intellectus noſtri effluunt ab aliquibus ſubſtantiis ſeparatis.

¶ 3. Præterea, Omne quod eſt in potentia reducitur in actum per id quod eſt actu: ſi ergo intellectus noſter prius in potentia exiſtens poſtmodum actu intelligat, oportet quod hoc cauſetur ab aliquo intellectu qui ſemper eſt in actu. Hic autem eſt intellectus ſeparatus. Ergo ab aliquibus ſubſtantiis ſeparatis cauſantur ſpecies intelligibiles, quibus actu intelligimus.

SED CONTRA eſt, quia ſecundum hoc, ſenſibus non indigeremus ad intelligendum. Quod patet eſſe falſum, ex hoc præcipuè, quod qui caret uno ſenſu, nullo modo poteſt habere ſcientiam de ſenſibilibus illius ſenſus, (ut iam ſuprà.)

CONCLUSIO.

Species intelligibiles, quibus anima intelligit, non effluunt à formis ſeparatis.

RESPONDEO dicendum, quòd quidam poſuerunt ſpecies intelligibiles noſtri intellectus procedere ab aliquibus formis, vel ſubſtantiis ſeparatis. Et hoc dupliciter. Plato enim, ſicut dictum eſt (text.1.)* poſuit formas rerum ſenſibilium per ſe ſine materia ſubſiſtentes; ſicut formam hominis, quam nominabat *per ſe hominem*: & formam vel ideam equi, quam nominabat *per ſe equũ*, & ſic de aliis. Has ergo formas ſeparatas ponebat participari, & ab anima noſtra, & à materia corporali. Ab anima quidem noſtra, ad cognoſcendum: à materia verò corporali, ad eſſendum: ut ſicut materia corporalis per hoc quod participat ideam lapidis, fit hic lapis; ita intellectus noſter per hoc quod participat ideam lapidis, fit intelligens lapidem. Participatio autem ideæ fit per aliquam ſimilitudinem ipſius ideæ in participante ipſam; per modum quo exemplar participatur ab exemplato. Sicut igitur ponebat formas ſenſibiles, quæ ſunt in materia corporali, effluere ab ideis, ſicut quaſdam earum ſimilitudines: ita ponebat ſpecies intelligibiles noſtri intellectus eſſe ſimilitudines quaſdam idearum ab eis effluentes. & propter hoc, ut ſupra dictum eſt (art.1.)* ſcientias & diffinitiones ad ideas referebat. Sed quia contra rationem rerum ſenſibilium eſt, quòd earum formæ ſubſiſtant abſque materiis, ut Ariſt.† multipliciter probat: ideo Avicen. hac poſitione remota, poſuit omnium rerum ſenſibilium intelligibiles ſpecies non quidem per ſe ſubſiſtere abſque materia, ſed præexiſtere immaterialiter in intellectibus ſeparatis. A quorum primo derivantur huiuſmodi ſpecies in ſequentem: & ſic de aliis, uſque ad ultimum intellectum ſeparatum, quem nominat *intellectum agentem*, à quo, ut ipſe dicit, effluunt ſpecies intelligibiles in animas noſtras, & formæ ſenſibiles in materiam corporalem. Et ſic, in hoc Avicen. cum Platone concordat, quod ſpecies intelligibiles noſtri intellectus effluunt à quibuſdam formis ſeparatis, quas tamen Plato dicit per ſe ſubſiſtere*. Avicen. verò ponit eas in intelligentia agente. Differunt etiam quantum ad hoc, quod Avicen. ponit ſpecies intelligibiles non remanere in intellectu noſtro poſtquam deſinit actu intelligere: ſed indiget ut iteratò ſe convertat ad recipiendum de novo. Unde non ponit ſcientiam animæ naturaliter inditam, ſicut Plato, qui ponit participationes idearum immobiliter in anima permanere.

* Art.1. hujus q.

* Art.1. hujus q.

† lib.7. Metaph. text.44. uſque ad 58.to.3.

* ut refert Ariſt.1. Metaph. text.6. & 231 tom.3.

Sed ſecundum hanc poſitionẽ, ſufficiens ratio aſſignari non poſſet, quare anima noſtra corpori uniretur. Non enim poteſt dici quòd anima intellectiva corpori uniatur propter corpus, quia nec forma eſt propter materiam, nec motor propter mobile, ſed potiùs è converſo. Maximè autem videtur corpus eſſe neceſſariũ animæ intellectivæ ad eius propriam operationem, quæ eſt intelligere: quia ſecundum *eſſe* ſuum à corpore non dependet. Si autem anima ſpecies intelligibiles ſecundum ſuam naturam apta nata eſſet recipere per influentiam aliquorum ſeparatorum principiorum tantum, & non acciperet eas ex ſenſibus: non indigeret corpore ad intelligendum; unde fruſtra corpori uniretur.

Si autem dicatur quòd indiget anima noſtra ſenſibus ad intelligendum, quibus quodammodo excitetur ad conſideranda ea quorum ſpecies intelligibiles à principiis ſeparatis recipit; hoc non videtur ſufficere: Quia huiuſmodi excitatio non videtur neceſſaria animæ, niſi inquantum eſt *conſopita* (ſecundùm Platonicos) quodammodo & *oblivioſa* propter unionem ad corpus, Et ſic, ſenſus non proficerent animæ intellectivæ, niſi ad tollendum impedimentum quod animæ provenit ex corporis unione: Remanet igitur quærendum, quæ ſit cauſa unionis animæ ad corpus. Si autem dicatur ſecundùm Avicennam quòd ſenſus ſunt animæ neceſſarij, quia per eos excitatur ut convertat ſe ad intelligentiam agentem, à qua recipit ſpecies; hoc quidem non ſufficit: Quia ſi in natura animæ eſt ut intelligat per ſpecies ab intelligentia agente effluxas, ſequeretur quòd quandóque anima poſſit ſe convertere ad intelligentiam agentem ex inclinatione ſuæ naturæ, vel etiam excitata per alium ſenſum; ut convertat ſe ad intelligentiam agentem ad recipiendum ſpecies ſenſibilium, quorum ſenſum aliquis non habet: Et ſic cæcus natus poſſet habere ſcientiam de coloribus: Quod eſt manifeſtè falſum: Unde dicendum eſt quòd ſpecies intelligibiles, quibus anima noſtra intelligit, non effluunt à formis ſeparatis.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd ſpecies intelligibiles, quas participat noſter intellectus, reducuntur, ſicut in primam cauſam, in aliquod principium per ſuam eſſentiam intelligibile, ſcilicet in Deum: Sed ab illo principio procedunt mediantibus formis rerum ſenſibilium & materialium, à quibus ſcientiam colligimus, ut Dion.* dicit.

* c.7. de div. nom. inter pr. & med.

AD SECUNDUM dicendum, quòd res materiales ſecundùm *eſſe* quod habent extra animã, poſſunt eſſe ſenſibiles actu: non autẽ actu intelligibiles: Unde non eſt ſimile de ſenſu & intellectu.

AD TERTIUM dicendum, quòd intellectus noſter poſſibilis reducitur de potentia ad actum per aliquod ens actu, id eſt, per intellectum agentem; qui eſt virtus quædam animæ noſtræ, ut dictum eſt: Non autem per aliquem intellectum ſeparatum, ſicut per cauſam proximam; ſed fortè ſicut per cauſam remotam.

* qu.79. art.4.

ARTICULUS V.

Utrùm anima intellectiva cognoſcat res immateriales in rationibus æternis.

Infrà q. 88. ar. 3. ad 1. & ver. q.8. art.7. ad 6. & qu. 10 ar.1. cor & ad 6. & art. 8. cor.

AD QUINTUM ſic proceditur. Videtur quòd anima intellectiva non cognoſcat res immateriales in rationibus æternis. Id enim in quo aliquid cognoſcitur, ipſum magis & prius cognoſcitur: Sed anima intellectiva hominis in ſtatu præſentis vitæ non cognoſcit rationes æternas; quia non cognoſcit ipſum Deum, in quo rationes æternæ exiſtunt, ſed ei ſicut ignoto coniungitur, ut Dion. dicit in 1. cap. myſticæ theologiæ: Ergo anima non cognoſcit omnia in rationibus æternis.

¶ 2. Præterea, Rom. 1. dicitur, quòd *inviſibilia Dei, per ea quæ facta ſunt, intellecta conſpiciuntur*: Sed inter *inviſibilia Dei* numerantur rationes æternæ: Ergo rationes æternæ per creaturas materiales cognoſcuntur; & non econverſo.

¶ 3. Præterea, Rationes æternæ nihil aliud ſunt quàm ideæ: Dicit enim Aug.* in l.83. (qu.46.) quòd *ideæ ſunt rationes ſtabiles rerum in mente divina exiſtentes*: Si ergo dicatur quòd anima intel

* lib.83. q. q.46. à medio illius tom.4.

Digitized by Google

intellectiva cognoſcit omnia in rationibus æternis, redibit opinio Platonis qui poſuit omnem ſcientiam ab ideis derivari.

[* lib. 12. confeſſ. c. 25. à med. illi. tom. 1.]

SED CONTRA eſt quod dicit Aug.* 12. Conf. (cap. 25.) *Si ambo videmus verum eſſe quod dicis, & ambo videmus verum eſſe quod dico, ubi quæſo id videmus? nec ego utique in te, nec tu in me, ſed ambo in ipſa, quæ ſupra mentes noſtras eſt, incommutabili veritate:* Veritas autem incommutabilis in æternis rationibus continetur: Ergo anima intellectiva omnia vera cognoſcit in rationibus æternis.

CONCLUSIO.

In rationibus æternis anima non cognoſcit omnia obiectivè in præſenti ſtatu, ſed cauſaliter.

[* lib. 2. de doctr. Chriſt. c. 39. in fin. tom. 3.]

RESPONDEO dicendum, quòd ſicut Aug. dicit in 2. de doct.* chriſt. (cap. 49.) *Qui Philoſophi vocantur, ſi qua fortè vera & fidei noſtræ accommoda dixerunt, ab eis tanquam ab iniuſtis poſſeſſoribus in uſum noſtrum vendicanda ſunt: Habent enim doctrinæ Gentilium quædam ſimulata, & ſuperſtitioſa figmenta, quæ unuſquiſque noſtrum de ſocietate Gentilium exiens, debet evitare.* Et ideo Aug. qui doctrinis Platonicorum imbutus fuerat, ſi qua invenit fidei accommoda in eorum dictis, aſſumpſit: quæ verò invenit fidei noſtræ adverſa, in melius commutavit. Poſuit autem Plato*, ſicut ſupra dictum † eſt, formas rerum per ſe ſubſiſtere à materia ſeparatas, quas *ideas* vocabat; per quarum participationem dicebat intellectum noſtrum omnia cognoſcere: ut ſicut materia corporalis per participationem ideæ lapidis, fit lapis, ita intellectus noſter per participationem eiuſdem ideæ, cognoſceret lapidem. Sed quia videtur eſſe alienum à fide, quod formæ rerum extra res per ſe ſubſiſtant abſque materia, ſicut Platonici poſuerunt, dicentes *per ſe vitam, aut per ſe ſapientiam* eſſe quaſdam ſubſtantias creatrices, ut* Dio. dicit 11. c. de div. nom. ideo Aug. in lib. 83. qq. (qu. 46.) † poſuit loco harum idearum, quas Plato ponebat, rationes omnium creaturarum in mente divina exiſtere, ſecundum quas omnia formantur, & ſecundum quas etiam anima humana omnia cognoſcit. Cum ergo quæritur, Vtrum anima humana in rationibus æternis omnia cognoſcat; dicendum eſt quod aliquid in aliquo dicitur cognoſci dupliciter. Uno modo, ſicut in obiecto cognito, ſicut aliquis videt in ſpeculo ea, quorum imagines in ſpeculo reſultant, & hoc modo anima in ſtatu præſentis vitæ non poteſt videre omnia, in rationibus æternis: ſed ſic in rationibus æternis cognoſcunt omnia beati, qui Deum vident & omnia in ipſo. Alio modo dicitur aliquid cognoſci in aliquo, ſicut in cognitionis principio: ſicut ſi dicamus quòd in ſole videntur ea quæ videntur per ſolem, & ſic neceſſe eſt dicere quòd anima humana omnia cognoſcat in rationibus æternis, per quarum participationem omnia cognoſcimus. Ipſum enim lumen intellectuale, quod eſt in nobis, nihil eſt aliud quàm quædam participata ſimilitudo luminis increati, in quo continentur rationes æternæ. Unde in Pſal. dicitur: *Multi dicunt quis oſtendit nobis bona;* Cui quæſtioni Pſal. reſpondet dicens *ſignatum eſt ſuper nos lumen vultus tui, Domine.* Quaſi dicat: *Per ipſam ſigillationem divini luminis in nobis, omnia demonſtrantur.* Quia tamen præter lumen intellectuale in nobis exiguntur ſpecies intelligibiles à rebus acceptæ, ad ſcientiam de rebus materialibus habendam; ideo non per ſolam participationem rationum æternarum de rebus materialibus notitiam habemus; ſicut Platonici poſuerunt quòd ſola idearum participatio ſufficit ad ſcientiam habendam. Unde Aug. dicit in * 4. de Trin. (cap. 16.) *Nunquid quia Philoſophi documentis certiſſimis perſuadent æternis rationibus omnia temporalia fieri, propterea potuerunt in ipſis rationibus perſpicere, vel ex ipſis colligere, quot ſunt animalium genera, quæ ſemina ſingulorum. Nonne iſta omnia per locorum ac temporum hiſtoriam quæſierunt.* Quod autem Aug. non ſic intellexerit *omnia cognoſci in rationibus æternis, vel in incommutabili veritate,* quaſi ipſæ rationes æternæ videantur; patet per hoc quod ipſe dicit * in lib. 83. q. quod *rationalis anima, non omnis & quæcunque, ſed quæ ſancta & pura fuerit; aſſeritur illi viſioni,* ſcilicet rationum æternarum, *eſſe idonea:* ſicut ſunt animæ beatorum. Et per hæc patet reſponſio ad obiecta.

[* Vt patet in lib. 1. Met. text. 6. in Ariſt. † ar. præced.]
[* cap. 11. aliquantulum à medio. † lib. 83. qq. q. 46. tom. 4.]
[* lib. 4. de Trin. c. 16 t. 3.]
[* qu. 46. non procul à fin. t. 4.]

ARTICULUS VI.

Vtrum intellectiva cognitio accipiatur à rebus ſenſibilibus.

[Verit. q. 10. art. 6. & opuſc. 14. 31. & 32. * qu. 19. in princ.]

AD SEXTUM ſic proceditur. Videtur quòd intellectiva cognitio non accipiatur à rebus ſenſibilibus. Dicit enim Aug. * in lib. 83. q. (qu. 9.) quòd *non eſt expectanda ſynceritas veritatis à corporis ſenſibus:* Et hoc probat dupliciter. Uno modo per hoc, quòd *omne quod corporeus ſenſus attingit, ſine ulla intermiſſione temporis commutatur: quod autem non manet, percipi non poteſt.* Alio modo per hoc quod *omnia quæ per corpus ſentimus, etiam cum non adſunt ſenſibus, imagines tamen eorum patimur; ut in ſomno, vel furore: non autem ſenſibus diſcernere valemus utrum ipſa ſenſibilia, an imagines eorum falſas ſentiamus. Nihil autem percipi poteſt quod à falſo non diſcernitur.* Et ſic concludit, quòd *non eſt expectanda veritas à ſenſibus.* Sed cognitio intellectualis eſt apprehenſiva veritatis. Non ergo cognitio intellectualis eſt expectanda à ſenſibus.

[* lib. 12. cap. 16. in med. t. 3.]

¶ 2. Præterea, Aug. dicit * 12. ſuper Geneſ. ad lit. (cap. 16.) *Non eſt putandum facere aliquid corpus in ſpiritum, tanquam ſpiritus corpori facienti materiæ vice ſubdatur. Omni enim modo præſtantior eſt qui facit, ea re de qua aliquid facit.* Unde concludit quod *imaginem corporis, non corpus in ſpiritu, ſed ipſe ſpiritus in ſeipſo facit.* Non ergo intellectualis cognitio à ſenſibus derivatur.

¶ 3. Præterea, Effectus non ſe extendit ultra virtutem ſuæ cauſæ. Sed intellectualis cognitio ſe extendit ultra ſenſibilia; Intelligimus enim quædam, quæ ſenſu percipi non poſſunt: Intellectualis ergo cognitio non derivatur à rebus ſenſibilibus.

[* lib. 1. Metaph. c. 1. t. 1. † lib. 2. Poſter. text. 27. tom. 1.]

SED CONTRA eſt, quod Philoſophus probat * 1. Metaphyſ. & in fine † Poſter. quod *principium noſtræ cognitionis eſt à ſenſu.*

CONCLUSIO.

Intellectiva cognitio fit à ſenſibili, non ſicut à perfecta & totali cauſa: ſed potius ſicut à materia cauſæ.

[† Aug. tom. 2. epiſt. 56. à med. * lib. de divin. per ſomn. c. 2. ant. med. tom. 1. † lib. 3. de anim. text. 150. & 152. tom. 2. * Art. 4. & 5. præced.]

RESPONDEO dicendum, quòd circa iſtam quæſtionem triplex fuit Philoſophorum opinio. Democritus enim poſuit, quod *nulla eſt alia cauſa cuiuſlibet noſtræ cognitionis, niſi cum ab his corporibus contingamur; veniunt atque intrant imagines in animas noſtras; ut* Auguſt. † dicit in epiſtola ſua ad Dioſcorum. (Ep. 56.) Et Ariſt. etiam dicit in lib. de ſomn.* & vig. (lib. 1. cap. 2.) quòd Democritus poſuit cognitionem fieri per idola & defluxiones. Et huius poſitionis ratio fuit: quia tam ipſe Democritus, quam alii antiqui Naturales non ponebant intellectum differre à ſenſu, ut Ariſt. dicit † in lib. de Anima (lib. 2. text. 50. & 51.) & ideo, quia ſenſus immutatur à ſenſibili; arbitrabantur omnem noſtram cognitionem fieri per ſolam immutationem à ſenſibilibus: Quam quidem immutationem Democritus aſſerebat fieri per imaginum defluxiones. Plato verò econtrario poſuit intellectum differre à ſenſu, & intellectum quidem eſſe virtutem immaterialem organo corporeo non utentem in ſuo actu. Et quia incorporeũ nõ poteſt immutari à corporeo, poſuit quod cognitio intellectualis non fit per immutationem intellectus à ſenſibilibus, ſed per participationem formarum intelligibilium ſeparatarum, ut dictum eſt (art. 4. & 5.)*. Senſum etiam poſuit virtutem quandam per ſe operantem. Unde nec ipſe ſenſus, cum ſit quædam vis ſpiritualis, immutatur à ſenſibilibus; ſed organa ſenſuum à ſenſibilibus immutantur: Ex qua immutatione anima quodammodo excitatur, ut in ſe ſpecies ſenſibilium formet. Et hanc opinionem tangere videtur Auguſt. * ſuper Gen. ad lit. (cap. 24.) ubi dicit, quod *corpus non ſentit, ſed anima per corpus, quo velut nuntio utitur ad formandum in ſeipſa quod extrinſecus nuntiatur.* Sic igitur ſecundum Platonis opinionem neque intellectualis cognitio à ſenſibili procedit, neque etiam ſenſibilis totaliter à ſenſibilibus rebus: ſed ſenſibilia excitant animam intellectivam ad intelligendum. Ariſtot. * autem (ubi ſupra text. 151.) media via proceſſit. Poſuit enim cum Platone intellectum differre à ſenſu: ſed ſenſum poſuit propriam operationem non habere ſine communicatione corporis; ita quòd ſentire non ſit actus animæ tantum, ſed coniuncti. Et ſimiliter poſuit de omnibus operationibus ſenſitivæ partis. Quia igitur non eſt inconveniens, quòd ſenſibilia quæ ſunt extra animam, cauſent aliquid in coniunctum, in hoc Ariſt. cum Democrito concordavit, quod operationes ſenſitivæ partis cauſentur per impreſſionem ſenſibilium in ſenſum: non per modum defluxionis, ut Democritus poſuit, ſed per quandam operationem. Nam & Democritus omnem actionem fieri poſuit per influxionem atomorum, ut patet in primo de * generatione. Intellectum verò poſuit Ariſt. † habere operationem abſque communicatione corporis. Nihil autem corporeum imprimere poteſt in rem incorpoream. Et ideo ad cauſandam intellectualem operationem ſecundum Ariſt. non ſufficit ſola impreſſio ſenſibilium corporum; ſed requiritur aliquid nobilius: quia *agens eſt honorabilius patiente,* ut * ipſe dicit. Non tamen ita quòd intellectualis operatio cauſetur in nobis ex ſola impreſſione aliquarum rerum ſuperiorum, ut Plato poſuit: ſed illud ſuperius & nobilius agens, vocat *intellectum agentem*, de quo iam ſupra diximus (qu. 79. art. 3. & 4.) † quod facit phantaſmata à ſenſibus accepta intelligibilia in actu, per modum abſtractionis cuiuſdam. Secundum hoc ergo, ex parte phantaſmatum, intellectualis operatio à ſenſu cauſatur. Sed quia phantaſmata non ſufficiunt immutare intellectum poſſibilem, ſed oportet quod fiant intelligibilia actu per intellectum agentem: non poteſt dici, quòd ſenſibilis cognitio ſit totalis & perfecta cauſa intellectualis cognitionis, ſed magis quodammodo eſt materia cauſæ.

[* lib. 12. c. 24. in med. t. 3.]
[* lib. 2. de anim. text. 152. tom. 2.]
[* lib. 1. de generat. text. 56. & ſeqq. † lib. 3. de anim. text. 12. tom. 2. * lib. 3. de anim. text. 19. t. 2. † qu. 79. art. 3. & 4.]

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd per verba illa Aug. datur intelligi, quòd veritas non ſit totaliter à ſenſibus expectanda. Requiritur enim lumen intellectus agentis, per quod immutabiliter veritatem in rebus mutabilibus cognoſcamus, & diſcernamus ipſas à ſimilitudinibus rerum.

[* lib. 3. de anim. text. 19. tom. 2. † lib. 2. de anim. text. 152. & 155. uſque ad fin. lib. & l. de ſomn. & vigil. c. 1. & 2. * lib. 3. de anim. text. 165. tom. 2.]

AD SECUNDUM dicendum, quòd Aug. non loquitur de intellectuali cognitione, ſed de imaginaria. Et quia ſecundum Platon. opinionem, vis imaginaria habet operationem quæ eſt animæ ſolius; eadem ratione uſus eſt Aug. ad oſtendendũ quòd corpora non imprimunt ſuas ſimilitudines in vim imaginariam; ſed hoc facit ipſa anima, qua utitur Ariſtot. * ad probandum intellectum agentem eſſe aliquid ſeparatum: quia ſcilicet *agens eſt honorabilius patiente.* Et procul dubio oporteret ſecundum hanc poſitionem in vi imaginativa ponere, non ſolum potentiam paſſivam, ſed etiam activam. Sed ſi ponamus ſecundum opin. Ariſt. † quòd actio virtutis imaginativæ ſit coniuncti, nulla ſequitur difficultas: quia corpus ſenſibile eſt nobilius organo animalis ſecundum hoc quod comparatur ad ipſum, ut ens in actu ad ens in potentia; ſicut coloratum in actu, ad pupillam, quæ colorata eſt in potentia. Poſſet tamen dici, quòd quamvis prima immutatio virtutis imaginariæ ſit per motum ſenſibilium, quia *phantaſia eſt motus factus ſecundum ſenſum,* ut dicitur in lib.* de Anima: tamen eſt quædam operatio animæ in homine, quæ dividendo & compo

componendo format diverſas rerum imagines, etiam quæ non ſunt à ſenſibus acceptæ. Et quantum ad hoc poſſunt accipi verba Auguſt.

Ad tertium dicendum, quòd ſenſitiva cognitio non eſt tota cauſa intellectualis cognitionis: Et ideo nou eſt mirum ſi intellectualis cognitio ultra ſenſitivam ſe extendit.

Articulus VII.

Vtrum intellectus poſſit actu intelligere per ſpecies intelligibiles, quas penes ſe habet, non convertendo ſe ad phantaſmata.

Inf. q. 87. a. 1. & 2. Et 3 q. 11. art. 2 & qu. 116, artic. 2. cor & 3. con. c. 50. & 73 co. 7. & l. 4. c. 31. co. 1. fo. Et 1. Cor. 13. l. 3. c. 3.

AD SEPTIMUM ſic proceditur. Videtur quòd intellectus poſſit actu intelligere per ſpecies intelligibiles, quas penes ſe habet non convertendo ſe ad phantaſmata. Intellectus enim fit in actu per ſpeciem iutelligibilem qua informatur. Sed intellectum eſſe in actu eſt ipſum intelligere. Ergo ſpecies intelligibiles ſufficiunt ad hoc quòd intellectus actu intelligat, abſque hoc quod ad phantaſmata ſe convertat.

¶ 2. Præterea, Magis dependet imaginatio à ſenſu quàm intellectus ab imaginatioue. Sed imaginatio poteſt imaginari actu, abſentibus ſenſibilibus. Ergo multo magis intellectus poteſt intelligere actu, non convertendo ſe ad phantaſmata.

¶ 3. Præterea, Incorporalium non ſunt aliqua phantaſmata: quia imaginatio tempus & continuum non tranſcendit. Si ergo intellectus noſter non poſſet aliquid intelligere in actu, oiſi converteretur ad phantaſmata; ſequeretur quod non poſſet intelligere incorporeum aliquid: Quod patet eſſe falſum. Intelligimus enim veritatem ipſam, & Deum, & Angelos.

* lib. 3. de anim. text. 30. tom. 2.

SED CONTRA eſt, quod Philoſophus dicit io * 3. de Anima, quod *nihil ſine phantaſmate intelligit anima.*

Conclusio.

Intellectus coniunctus corpori paſſibili non poteſt intelligere niſi convertendo ſe ad phantaſmata.

RESPONDEO dicendum, quòd impoſſibile eſt intellectum noſtrum ſecundum præſentis vitæ ſtatum, quo paſſibili corpori coniungitur, aliquid intelligere in actu, niſi convertendo ſe ad phantaſmata. Et hoc duobus indiciis apparet. *Primò* quidem, quia cùm intellectus ſit vis quædam non utens corporali organo, nullo modo impediretur in ſuo actu per læſionem alicuius corporalis organi, ſi non requireretur ad ejus actum actus alicuius potentiæ utentis organo corporali. Vtuntur autem organo corporali ſenſus, & imaginatio, & aliæ vires pertinentes ad partem ſenſitivam: unde manifeſtum eſt, quòd ad hoc quòd intellectus actu intelligat, non ſolum accipiendo ſcientiam de novo, ſed etiam utendo ſcientia iam acquiſita requiritur actus imaginationis & cæterarum virtutum: Videmus enim quod impedito actu virtutis imaginativæ per læſionem organi, ut in phreneticis; & ſimiliter impedito actu memorativæ virtutis, ut in lethargicis, impeditur homo ab intelligendo in actu, etiam ea quorum ſcientiam præaccepit. *Secundò*, quia hoc quilibet in ſeipſo experiri poteſt, quòd quando aliquis conatur aliquid intelligere, format ſibi aliqua phantaſmata, per modum exemplorum, in quibus quaſi inſpiciat quod intelligere ſtudet. Et inde eſt etiam quod quando aliquem volumus facere aliquid intelligere, proponimus ei exempla, ex quibus ſibi phantaſmata formare poſſit ad intelligendum. Huius autem ratio eſt: quia potentia cognoſcitiva proportionatur cognoſcibili. Unde intellectus Angeli, qui eſt totaliter à corpore ſeparatus, obiectum proprium eſt ſubſtantia intelligibilis à corpore ſeparata; & per huiuſmodi intelligibile, materialia cognoſcit. Intellectus autem humani, qui eſt coniunctus corpori, proprium obiectum eſt quidditas, ſive natura in materia corporali exiſtens: & per huiuſmodi naturas viſibilium rerum etiam in inviſibilium rerum aliqualem cognitionem aſcendit. De ratione autem huius naturæ eſt quòd in aliquo individuo exiſtat, quod non eſt abſque materia corporali: ſicut de ratione naturæ lapidis eſt quod ſit in hoc lapide, & de ratione naturæ equi eſt quod ſit in hoc equo, & ſic de aliis. Unde natura lapidis, vel cuiuſcunque materialis rei cognoſci non poteſt complete & verè, niſi ſecundum quod cognoſcitur ut in particulari exiſtens: Particulare autem apprehendimus per ſenſum & imaginationem. Et ideo neceſſe eſt ad hoc quod intellectus actu intelligat ſuum obiectum proprium, quod convertat ſe ad phantaſmata, ut ſpeculetur naturam univerſalem in particulari exiſtentem. Si autem proprium obiectum intellectus noſtri eſſet forma ſeparata, vel ſi formæ rerum ſenſibilium ſubſiſterent non in particularibus, ſecundum Platonicos; non oporteret quod intellectus noſter ſemper intelligendo converteret ſe ad phantaſmata.

* qu. 79. art. 6. & 7.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd ſpecies conſervatæ in intellectu poſſibili io eo exiſtunt habitualiter, quando actu non intelligit, ſicut ſupra dictum eſt (qu. 79. att. 6. & 7.) * Unde ad hoc quod intelligamus in actu, non ſufficit ipſa conſervatio ſpecierum: ſed oportet quod eis utamur ſecundum quod convenit rebus quorum ſunt ſpecies, quæ ſunt natura in particularibus exiſtentes.

AD SECUNDUM dicendum, quòd etiam ipſum phantaſma eſt ſimilitudo rei particularis, unde non indiget imaginatio aliqua alia ſimilitudine particulari, ſicut indiget intellectus.

* Elicitur ex c. 3. de div. nom.

AD TERTIUM dicendum, quòd incorporea, quorum non ſunt phantaſmata, cognoſcuntur à nobis per comparationem ad corpora ſenſibilia, quorum ſunt phantaſmata; ſicut veritatem intelligimus ex conſideratione rei, circa quam veritatem ſpeculamur, Deum autem, ut Dion.* dicit, cognoſcimus ut cauſam, & per exceſſum, & per remotionem. Alias etiam incorporeas ſubſtantias in ſtatu præſentis vitæ cognoſcere non poſſumus, niſi per remotionem, vel aliquam comparationem ad corporalia. Et ideo cùm de huiuſmodi aliquid intelligimus, neceſſe habemus converti ad phantaſmata corporum, licet ipſorum oon ſint phantaſmata.

Articulus VIII.

Vtrum iudicium intellectus impediatur per ligamentum ſenſus.

2. 2. qu. 154 ar. 5. cor. & 9. 2. 2. art. 1. & ver. q. 12. art. 3. & 3. de anim. l. 7. col. fin.

AD OCTAVUM ſic proceditur. Videtur quòd iudicium intellectus non impediatur per ligamentum ſenſus. Superius enim non dependet ab inferiori; ſed iudicium intellectus eſt ſupra ſenſum. Ergo iudicium iotellectus oon impeditur per ligamentum ſenſus.

¶ 2. Præterea, Syllogiſare eſt actus intellectus: in ſomno autem ligatur ſenſus, ut dicitur in lib. de * ſomn. & vig. contingit tamen quandoque quòd aliquis dormiens ſyllogiſat. Ergo non impeditur iudicium intellectus per ligamentum ſenſus.

* c. 1. & 4. tom 2. † lib. 12. c. 15. t. 3.

SED CONTRA eſt, quod *in dormiendo, ea, quæ contra licitos mores contingunt, non imputantur ad peccatum*, ut Auguſt. in † 12. ſuper Geneſ. ad literam dicit. Hoc autem non eſſet, ſi homo in dormiendo liberum uſum rationis & intellectus haberet. Ergo impeditur rationis uſus per ligamentum ſenſus.

Conclusio.

Cùm omnia, quæ in præſenti ſtatu intelligimus, cognoſcantur à nobis per comparationem ad res ſenſibiles, neceſſe eſt perfectum intellectus iudicium in nobis impediri per ligamentum ſenſus.

* art. præced.

RESPONDEO dicendum, quòd ſicut dictum eſt (art. 7.) proprium obiectum intellectui noſtro proportionatum eſt natura rei ſenſibilis. Iudicium autem perfectum de re aliqua dari non poteſt, niſi ea omnia quæ ad rem pertinent cognoſcantur; & præcipuè ſi ignoraretur id quod eſt terminus & finis iudicii. Dicit autem Philoſophus in * 3. de cælo, (text. 61.) quòd *ſicut finis factivæ ſcientiæ eſt opus, ita naturalis ſcientiæ finis eſt quod videtur ſemper propriè ſecundum ſenſum.* Faber enim non quærit cognitionem cultelli, niſi propter opus, ut operetur hunc particularem cultellum. Et ſimiliter Naturalis non quærit cognoſcere naturam lapidis & equi, niſi ut ſciat rationes eorum quæ videntur ſecundum ſenſum. Manifeſtum eſt autem, quòd non poſſet eſſe perfectum iudicium fabri de cultello, ſi opus ignoraret: Et ſimiliter non poſſet eſſe perfectum iudicium ſcientiæ naturalis de rebus naturalibus, ſi ſenſibilia ignorarentur. Omnia autem quæ in præſenti ſtatu intelligimus, cognoſcuntur à nobis per comparationem ad res ſenſibiles naturales. Unde impoſſibile eſt quod ſit in nobis iudicium intellectus perfectum cum ligamento ſenſus, per quem res ſenſibiles cognoſcimus.

* l. 3. de cal. text. 61. t. 2.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd quamvis intellectus ſit ſuperior ſenſu, accipit tamen aliquo modo à ſenſu, & ejus obiecta prima & principalia in ſenſibus fundantur. Et ideo neceſſe eſt quod impediatur iudicium intellectus ex ligato ſenſu.

* lib. de ſomn. & vig. c. 4. tom. 2.

AD SECUNDUM dicendum, quòd ſenſus ligatur in dormientibus propter evaporationes quaſdam & fumoſitates reſolutas; ut dicitur in * lib. de ſomno & vigil. (ubi ſup.) Et ideo ſecundum diſpoſitionem huiuſmodi evaporationum, contingit eſſe ligamentum ſenſus maius vel minus; Quando enim multus fuerit motus vaporum, ligatur non ſolum ſenſus, ſed etiam imaginatio, ita ut nulla appareant phantaſmata; ſicut præcipuè accidit cum aliquis incipit dormire poſt multum cibum & potum. Si verò motus vaporum aliquantulum fuerit remiſſior, apparent phantaſmata, ſed diſtorta & inordinata; ſicut accidit io febricitantibus: Si verò adhuc magis motus ſedetur, apparent phantaſmata ordinata; ſicut maximè ſolet contingere in fine dormitionis, & in hominibus ſobriis, & habentibus fortem imaginationem. Si autem motus vaporum fuerit modicus, non ſolum imaginatio remanet libera, ſed etiam ipſe ſenſus communis ex parte ſolvitur, ita quod homo indicat interdum in dormiendo ea quæ videt, ſomnia eſſe, quaſi diiudicans inter res, & rerum ſimilitudines. Sed tamen ex aliqua parte remanet ſenſus communis ligatus. Et ideo licet aliquas ſimilitudines diſcernat à rebus; tamen ſemper in aliquibus decipitur. Sic igitur per modum quo ſenſus ſolvitur & imaginatio in dormiendo, liberatur iudicium intellectus oon tamen ex toto. Unde illi qui dormiendo ſyllogizant, cum excitantur, ſemper cognoſcunt ſe in aliquo defeciſſe.

QUÆSTIO LXXXV.

De modo & ordine intelligendi, in octo articulos diviſa.

DEINDE conſiderandum eſt de modo & ordine intelligendi. Et circa hoc quæruntur octo:

¶ Primò, utrum intellectus noſter intelligat abſtrahendo ſpecies à phantaſmatibus.

¶ Secundò, utrum ſpecies intelligibiles abſtractæ à phantaſmatibus ſe habeant ad intellectum noſtrum, ut *quod intelligitur*, vel ſicut *id quo intelligitur.*

¶ Tertiò, utrum intellectus noſter naturaliter intelligat priùs magis univerſale.

¶ Quarto, utrū intellectus noſter poſſit multa ſimul intelligere.

¶ Quintò, utrum intellectus noſter intelligat componendo & dividendo.

¶ Sextò, utrum intellectus poſſit errare.

¶ Septimò, utrum unus poſſit eandem rem melius intelligere quàm alius.

¶ Octavò, utrum intellectus noſter per prius cognoſcat indiviſibile quàm diviſibile.

Digitized by Google

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum intellectus noſter intelligat res corporeas & materiales per abſtractionem à phantaſmatibus.

Inf. 27. art. 2. ad 2. & qu. 102. art. 1. & 2. & quæſt. 61. art. 2.

AD PRIMUM ſic proceditur. Videtur quòd intellectus noſter non intelligat res corporeas & materiales per abſtractionem à phantaſmatibus. Quicunque enim intellectus intelligit rem aliter quàm ſit, eſt falſus: Formæ autem rerum materialium non ſunt abſtractæ à particularibus, quorum ſimilitudines ſunt phantaſmata. Si ergo intelligamus res materiales per abſtractionem ſpecierum à phantaſmatibus, erit falſitas in intellectu noſtro.

¶ 2. Præterea, Res materiales ſunt res naturales, in quarum definitione cadit materia: Sed nihil poteſt intelligi ſine eo quod cadit in diffinitione ejus. Ergo res materiales non poſſunt intelligi ſine materia. Sed materia eſt individuationis principium: Ergo res materiales non poſſunt intelligi per abſtractionem univerſalis à particulari, quod eſt abſtrahere ſpecies intelligibiles à phantaſmatibus.

* lib. 3. de anim. text. 18. tom. 2.

¶ 3. Præterea, In * 3. de Anima dicitur, quod *phantaſmata ſe habent ad animam intellectivam ſicut colores ad viſum*. Sed viſio non fit per abſtractionem aliquarum ſpecierum à coloribus, ſed per hoc quod colores imprimunt in viſum. Ergo nec intelligere contingit per hoc quod aliquid abſtrahatur à phantaſmatibus, ſed per hoc quod phantaſmata imprimunt in intellectum.

* lib. 3. de anim. text. 17. & 18. tom. 2.

¶ 4. Præterea, Ut dicitur in * 3. de Anima: In intellectiva anima ſunt duo, ſcilicet intellectus poſſibilis & agens. Sed abſtrahere à phantaſmatibus ſpecies intelligibiles non pertinet ad intellectum poſſibilem, ſed recipere ſpecies iam abſtractas: ſed nec etiam videtur pertinere ad intellectum agentem, qui ſe habet ad phantaſmata ſicut lumen ad colores, quod non abſtrahit aliquid à coloribus, ſed magis eis influit. Ergo nullo modo intelligimus abſtrahendo à phantaſmatibus.

* lib. 3. de anim. text. 32. & 39. tom. 2. † lib. 3. de anim. text. 11. tom. 2.

¶ 4. Præterea, Philoſophus in * 3. de Anima dicit quòd *intellectus intelligit ſpecies in phantaſmatib.* Non ergo eas abſtrahendo.

SED CONTRA eſt, quòd dicitur in † 3. de Anima, quòd *ſicut res ſunt ſeparabiles à materia, ſic circa intellectum ſunt*. Ergo oportet quòd materialia intelligantur inquantū à materia abſtrahuntur, & à ſimilitudinibus materialibus, quæ ſunt phantaſmata.

CONCLUSIO.

Cùm intellectus humanus non ſit actus alicuius organi corporalis, ſed ſit animæ, quæ eſt forma corporis potentia, neceſſum eſt ut intelligat materialia & ſenſibilia abſtrahendo à phantaſmatibus.

* qu. 84. art. 7. & q. 80. ar. 2.

RESPONDEO dicendum, quòd ſicut ſuprà dictum eſt, (qu. 80. art. 1. & qu. 84. art. 7.) * obiectum cognoſcibile proportionatur virtuti cognoſcitivæ. Eſt autem triplex gradus cognoſcitivæ virtutis. Quædam enim cognoſcitiva virtus eſt actus organi corporalis, ſcilicet ſenſus: Et ideo obiectum cuiuſlibet ſenſitivæ potentiæ eſt forma, prout in materia corporali exiſtit. Et quia huiuſmodi materia eſt individuationis principium: ideo omnis potentia ſenſitivæ partis eſt cognoſcitiva particularium tantum. Quædam autem virtus cognoſcitiva eſt, quæ neque eſt actus organi corporalis, neque eſt aliquo modo corporali materiæ coniuncta, ſicut intellectus Angelicus: Et huius virtutis cognoſcitivæ obiectum eſt forma ſine materia ſubſiſtens: Etſi enim materialia cognoſcant, non tamen in materialibus ea intuentur, ſed vel in ſeipſis, vel in Deo. Intellectus autem humanus medio modo ſe habet: non enim eſt actus alicuius organi, ſed tamen eſt quædam virtus animæ quæ eſt forma corporis: ut ex ſupra dictis patet (q. 76. a. 1.) * Et ideo proprium ejus eſt cognoſcere formam in materia quidem corporali individualiter exiſtentem, non tamen prout eſt in tali materia. Cognoſcere verò id quod eſt in materia individuali, non prout eſt in tali materia, eſt abſtrahere formam à materia individuali, quam repræſentant phātaſmata. Et ideo neceſſe eſt dicere, quod intellectus noſter intelligit materialia, abſtrahendo à phantaſmatibus: & per materialia ſic conſiderata, in immaterialium aliqualem cognitionem devenimus: ſicut econtra Angeli per immaterialia, materialia cognoſcunt *. Plato verò attendens ſolum immaterialitatem intellectus humani, non autem ad hoc quod eſt corpori quodammodo unitus: poſuit obiectum intellectus ideas ſeparatas, & quod intelligimus non quidem abſtrahendo, ſed magis abſtracta participando: ut ſupra dictum † eſt (qu. 84. art. 1.)

* qu. 76. art. 1.

* lib. 3. Metaph. in Ariſt. text. 6. † qu. 84. art. 1.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd abſtrahere contingit dupliciter. Uno modo per modum compoſitionis & diviſionis; ſicut cùm intelligimus aliquid non eſſe in alio, vel eſſe ſeparatum ab eo. Alio modo per modum ſimplicitatis, ſicut cum intelligimus unum, nihil conſiderando de alio. Abſtrahere igitur per intellectum ea quæ ſecundum rem non ſunt abſtracta, ſecundum primum modum abſtrahendi, non eſt abſque falſitate: ſed ſecundo modo abſtrahere per intellectum quæ non ſunt abſtracta ſecundum rem, non habet falſitatem: ut in ſenſibus manifeſtè apparet. Si enim intelligamus, vel dicamus colorē non in eſſe corpori colorato, vel eſſe ſeparatum ab eo: erit falſitas in opinione, vel in oratione. Si verò conſideremus colorem & proprietatem ejus, nihil conſiderantes de pomo colorato: vel ſi quod intelligimus, voce exprimamus: erit abſque falſitate opinionis & orationis. Pomum enim non eſt de ratione coloris: Et ideo nihil prohibet colorem intelligi, nihil intelligendo de pomo. Similiter, dico, quòd ea quæ pertinent ad rationem ſpeciei cuiuſlibet rei materialis, putà lapidis, aut hominis, aut equi, poſſunt conſiderari ſine principiis individualibus, quæ non ſunt de ratione ſpeciei. Et hoc eſt abſtrahere univerſale à particulari, vel ſpeciem intelligibilem à phantaſmatibus, conſiderare ſcilicet naturam ſpeciei abſque conſideratione individualium principiorū, quæ per phātaſmata repræſentantur. Cùm ergo dicitur quod *intellectus eſt falſus qui intelligit rem aliter quàm ſit*: verum eſt ſi *ly aliter*, referatur ad rem intellectam. Tunc enim intellectus eſt falſus, quando intelligit rem eſſe aliter quàm ſit. Unde falſus eſſet intellectus, ſi ſic abſtraheret ſpeciem lapidis à materia, ut intelligeret eam non eſſe in materia, ut Plato poſuit. Non eſt autem verum quod proponitur, ſi *ly aliter*, accipiatur ex parte intelligentis. Eſt enim abſque falſitate, ut alius ſit modus intelligentis in intelligendo, quàm modus rei in eſſendo: quia intellectum eſt in intelligente immaterialiter, per modum intellectus; non autem materialiter, per modum rei materialis.

* lib. 9. Metaph. text. 34. & 35. tom. 3.

AD SECUNDUM dicendum, quòd quidam putaverunt, quod ſpecies rei naturalis ſit forma ſolum, & quod materia non ſit pars ſpeciei. Sed ſecundum hoc in diffinitionibus rerum naturalium non poneretur materia. Et ideo aliter dicendum eſt, quod materia eſt duplex, ſcilicet communis, & ſignata vel individualis. Communis quidem, ut caro & os, individualis autem ut hæ carnes & hæc oſſa. Intellectus igitur abſtrahit ſpeciem rei naturalis à materia ſenſibili individuali; non autem à materia ſenſibili communi: Sicut ſpeciem hominis abſtrahit ab his carnibus & his oſſibus, quæ non ſunt de ratione ſpeciei, ſed partes individui, ut dicitur in * 7. Metaphyſ. & ideo ſine eis conſiderari poteſt. Sed ſpecies hominis non poteſt abſtrahi per intellectum à carnibus & oſſibus. Species autem mathematicæ poſſunt abſtrahi per intellectum à materia ſenſibili, non ſolum individuali, ſed etiam communi: non tamen à materia intelligibili communi, ſed ſolum individuali: Materia enim ſenſibilis dicitur materia corporalis, ſecundum quod ſubiacet qualitatibus ſenſibilibus, ſcilicet calido & frigido, duro & molli, & huiuſmodi. Materia verò intelligibilis dicitur ſubſtātia ſecundum quod ſubiacet quantitati. Manifeſtum eſt autem quod quantitas, priùs ineſt ſubſtantiæ, quàm qualitates ſenſibiles. Unde quātitates, (ut numeri, & dimenſiones, & figuræ, quæ ſunt terminationes quantitatum,) poſſunt cōſiderari abſque qualitatibus ſenſibilibus: quod eſt eas abſtrahi à materia ſenſibili: non tamen poſſunt conſiderari ſine intellectu ſubſtantiæ quantitati ſubiectæ, quod eſſet eas abſtrahi à materia intelligibili communi. Poſſunt tamen conſiderari ſine hac vel illa ſubſtantia, quod eſt eas abſtrahi à materia intelligibili individuali. Quædam verò ſunt quæ poſſunt abſtrahi etiam à materia intelligibili communi, ſicut *ens, unum, potentia & actus*, & alia huiuſmodi; quæ etiam eſſe poſſunt abſque omni materia, ut patet in ſubſtantiis immaterialibus. Et quia Plato non conſideravit quod dictum eſt de duplici modo abſtractionis, omnia quæ diximus abſtrahi per intellectum, poſuit abſtracta eſſe ſecundum rem.

* in text. ar. & ar. 6. quæſt. præced.

AD TERTIUM dicendum, quòd colores habent eundem modum exiſtendi, prout ſunt in materia corporali individuali, ſicut in potētia viſiva: & ideo poſſunt imprimere ſuam ſimilitudinē in viſum. Sed phantaſmata cùm ſint ſimilitudines individuorum, & exiſtant in organis corporeis, non habent eundem modum exiſtendi quem habet intellectus humanus, ut ex dictis patet *: & ideo non poſſunt ſua virtute imprimere in intellectum poſſibilē; ſed virtute intellectus agentis reſultat quædam ſimilitudo in intellectu poſſibili ex converſione intellectus agentis ſupra phantaſmata: quæ quidem eſt repræſentativa eorum quorum ſunt phantaſmata, ſolum quantum ad naturam ſpeciei. Et per hunc modum dicitur abſtrahi ſpecies intelligibilis à phantaſmatibus; non quod aliqua eadem numero forma quæ prius fuit in phantaſmatibus, poſtmodum fiat in intellectu poſſibili, ad modum quo corpus accipitur ab uno loco & transfertur ad alterum.

AD QUARTUM dicendum, quòd phantaſmata & illuminantur ab intellectu agente, & iterum ab eis per virtutem intellectus agentis ſpecies intelligibiles abſtrahuntur. Illuminantur quidem, quia ſicut pars ſenſitiva ex coniunctione ad intellectum efficitur virtuoſior: ita phanthaſmata ex virtute intellectus agentis redduntur habilia ut ab eis intentiones intelligibiles abſtrahantur. Abſtrahit autem intellectus agens ſpecies intelligibiles à phantaſmatibus, inquantum per virtutem intellectus agentis accipere poſſumus in noſtra conſideratione naturas ſpecierum ſine individualibus conditionibus; ſecundum quarum ſimilitudines intellectus poſſibilis informatur.

AD QUINTUM dicendum, quòd intellectus noſter & abſtrahit ſpecies intelligibiles à phantaſmatibus, inquantum conſiderat naturas rerum in univerſali, & tamen intelligit eas in phantaſmatibus; quia non poteſt intelligere ea quorum ſpecies abſtrahit, niſi convertendo ſe ad phantaſmata, ut ſupra dictum * eſt (qu. 84. art. 6.)

* q. præc. art. 6.

ARTICULUS II.

Utrum ſpecies intelligibiles à phantaſmatibus abſtracta ſe habeant ad intellectum noſtrum, ſicut id quod intelligitur, vel ſicut id quo intelligitur.

4. cont. c. 11. col. 2. & verit. q. 2. ar. 6. co. & de pot. q. 7. art. 5. co. & q. 8. art. 5. co. 3. & opuſc. 16. col. 3.

AD SECUNDUM ſic proceditur. Videtur quòd ſpecies intelligibiles à phantaſmatibus abſtractæ ſe habeant ad intellectum noſtrum ſicut *id quod intelligitur*. Intellectum enim in actu eſt in intelligente, quia intellectum in actu eſt ipſe intellectus in actu. Sed nihil de re intellecta eſt in intellectu actu intelligente, niſi ſpecies intelligibilis abſtracta. Ergo huiuſmodi ſpecies eſt ipſum intellectum in actu.

¶ 2. Præterea, Intellectum in actu oportet in aliquo eſſe, alioquin

Digitized by Google

quin nihil eſſet. Sed non eſt in re quæ eſt extra animam ; quia cum res quæ eſt extra animam ſit mater'a'is, nihil quod eſt in ea, poteſt eſſe intellectum in actu. Relinquitur ergo quod intellectum in actu, ſit in intellectu. Et ita nihil eſt aliud quam ſpecies intelligibilis prædicta.

* lib. 1. [illegible] c. 1. co. 1.

¶ 3. Præterea, Philoſophus dicit in * 1. [illegible] quod *voces ſunt nota earum, quæ ſunt in anima paſſionum.* Sed voces ſignificant res intellectas: id enim voce ſignificamus quod intelligimus. Ergo ipſæ paſſiones animæ, ſcilicet ſpecies intelligibiles, ſunt ea quæ intelliguntur in actu.

Sed contra ſpecies intelligibilis ſe habet ad intellectum, ſicut ſpecies ſenſibilis ad ſenſum. Sed ſpecies ſenſibilis non eſt illud quod ſentitur, ſed magis id quo ſenſus ſentit: Ergo ſpecies intelligibilis non eſt *quod intelligitur*, ſed *id, quo intellectus intelligit.*

Concluſio.

Species intelligibilis ſe habet ad intellectum, ut id, quo intelligit intellectus: *non autem ut* id quod intelligitur, *niſi ſecundariò: Res enim, cujus ſpecies intelligibilis eſt ſimilitudo, eſt id quod primò intelligitur.*

Respondeo dicendum, quòd quidam poſuerunt quod vires cognoſcitivæ, quæ ſunt in nobis, nihil cognoſcunt niſi proprias paſſiones: putà quod ſenſus non ſentit niſi paſſionem ſui organi. Et ſecundum hoc intellectus nihil intelligit niſi ſuam paſſionem, ſcilicet ſpeciem intelligibilem in ſe receptam; & ſecundum hoc, ſpecies huiuſmodi eſt *ipſum quod intelligitur.* Sed hæc opinio manifeſtè apparet falſa ex duobus. *Primò* quidem, quia eadem ſunt quæ intelligimus, & de quibus ſunt ſcientiæ. Si igitur ea quæ intelligimus, eſſent ſolum ſpecies quæ ſunt in anima, ſequeretur quod ſcientiæ omnes non eſſent de rebus quæ ſunt extra animam, ſed ſolùm de ſpeciebus intelligibilibus, quæ ſunt in anima: ſicut ſecundum Platonicos omnes ſcientiæ ſunt de ideis quas ponebant eſſe intellectas in actu. *Secundò*, quia ſequeretur error antiquorum dicentium, omne quod videtur, eſſe verum: & ſic quòd contradictoriæ eſſent ſimul veræ. Si enim potentia non cognoſcit niſi propriam paſſionem; de ea ſolum judicat: ſic autem videtur aliquid ſecundum quod potentia cognoſcitiva afficitur: ſemper ergo judicium potentiæ cognoſcitivæ erit de eo quod judicat, ſcilicet de propria paſſione, ſecundum quod eſt, & ita omne judicium erit verum. Puta, ſi guſtus non ſentit niſi propriam paſſionem, cùm aliquis habens ſanum guſtum judicat, mel eſſe dulce, verè judicabit. Et ſimiliter, ſi ille qui habet guſtum infectum, judicet mel eſſe amarum verè judicabit. Vterque enim judicabit ſecundum quod guſtus ejus afficitur. Et ſic ſequitur, quod omnis opinio æqualiter erit vera; & univerſaliter, omnis acceptio. Et ideo dicendum eſt quod ſpecies intelligibilis ſe habet ad intellectum, ut *quo intelligit intellectus.* Quod ſic patet. Cùm enim ſit duplex actio, ſicut dicitur * 9. Met. una quæ manet in agente, ut videre & intelligere, & altera quæ tranſit in rem exteriorem, ut calefacere & ſecare: utraque fit ſecundum aliquam formam. Et ſicut forma ſecundum quam provenit actio tendens in rem exteriorem, eſt ſimilitudo objecti actionis; ut calor calefaciens eſt ſimilitudo calefacti: ſimiliter forma ſecundum quam provenit actio manens in agente, eſt ſimilitudo objecti: Unde ſimilitudo rei viſibilis eſt ſecundum quam viſus videt: & ſimilitudo rei intellectæ, quæ eſt ſpecies intelligibilis, eſt forma ſecundum quam intellectus intelligit. Sed quia intellectus ſupra ſeipſum reflectitur, ſecundum eandem reflexionem intelligit & ſuum *intelligere*, & ſpeciem qua intelligit: & ſic ſpecies intellecta, ſecundariò eſt *id quod intelligitur*, ſed *id quod intelligitur* primò, eſt res cujus ſpecies intelligibilis eſt ſimilitudo. Et hoc etiam patet ex antiquorum opinione; qui ponebant *ſimile ſimili cognoſci.* Ponebant enim quod anima per terram, quæ in ipſa erat cognoſceret terram, quæ extra ipſam erat: & ſic de aliis. Si ergo accipiamus ſpeciem terræ, loco terræ, ſecundum doctrinam * Ariſtot. qui dicit, quod *lapis non eſt in anima, ſed ſpecies lapidis:* ſequeretur quod anima per ſpecies intelligibiles cognoſcat res quæ ſunt extra animam.

* lib 9. Metaph. text. 26. com. 3.

* lib. 3. de anim. text. 38. com. 2.

Ad primum ergo dicendum, quòd intellectum eſt in intelligente per ſuam ſimilitudinem. Et per hunc modum dicitur quod intellectum in actu eſt intellectus in actu, inquantum ſimilitudo rei intellectæ eſt forma intellectus; ſicut ſimilitudo rei ſenſibilis eſt forma ſenſus in actu. Unde non ſequitur, quod ſpecies intelligibilis abſtracta ſit id quod actu intelligitur, ſed quod ſit ſimilitudo ejus.

Ad secundum dicendum, quòd cùm dicitur *Intellectum in actu:* duo importantur ſcilicet res quæ intelligitur, & hoc quod eſt ipſum intelligi. Et ſimiliter cum dicitur *Univerſale abſtractum*, duo intelliguntur, ſcilicet ipſa natura rei, & abſtractio ſeu univerſalitas. Ipſa igitur natura cui accidit vel intelligi, vel abſtrahi, vel intentio univerſalitatis non eſt niſi in ſingularibus: ſed hoc ipſum quod eſt intelligi, vel abſtrahi, vel intentio univerſalitatis, eſt in intellectu. Et hoc poſſumus videre per ſimile in ſenſu. Viſus enim videt colorem pomi ſine ejus odore. Si ergo quæratur ubi ſit color qui videtur ſine odore, manifeſtum eſt quod color qui videtur non eſt niſi in pomo: ſed quod ſit ſine odore perceptus, hoc accidit ei ex parte viſus; inquantum in viſu eſt ſimilitudo coloris; & non odoris. Similiter humanitas quæ intelligitur, non eſt niſi in hoc vel in illo homine: ſed quod humanitas apprehendatur ſine individualibus conditionibus (quod eſt ipſam abſtrahi,) ad quod ſequitur intentio univerſalitatis, accidit humanitati ſecundum quod percipitur ab intellectu in quo eſt ſimilitudo naturæ ſpeciei, & non individualium principiorum.

Ad tertium dicendum, quòd in parte ſenſitiva invenitur duplex operatio. Una ſecundum ſolam immutationem. Et ſic perficitur operatio ſenſus per hoc quod immutatur à ſenſibili. Alia operatio eſt formatio, ſecundum quòd vis imaginativa format ſibi aliquod idolum rei abſentis, vel etiam nunquam viſæ. Et utraque hæc operatio contingit in intellectu. Nam primò quidem conſideratur paſſio intellectus poſſibilis, ſecundum quod informatur ſpecie intelligibili: Qua informatus, format ſecundò vel diffinitionem, vel diviſionem, vel compoſitionem, quæ per vocem ſignificatur. Unde ratio, quam ſignificat nomen, eſt diffinitio: & enuntiatio ſignificat compoſitionem & diviſionem intellectus. Non ergo voces ſignificant ipſas ſpecies intelligibiles, ſed ea quæ intellectus ſibi format ad judicandum de rebus exterioribus.

Articulus III.

Utrum magis univerſalia ſint priora in noſtra cognitione intellectuali.

Ad tertium ſic proceditur. Videtur quòd magis univerſalia non ſint priora in noſtra cognitione intellectuali. Quia ea quæ ſunt priora & notiora ſecundum naturam, ſunt poſteriora & minus nota ſecundum nos. Sed univerſalia ſunt priora ſecundum naturam: quia *prius eſt à quo non convertitur eſſendi conſequentia.* Ergo univerſalia ſunt poſteriora, in cognitione noſtri intellectus.

¶ 2. Præterea, Compoſita ſunt priora, quoad nos, quam ſimplicia: ſed univerſalia ſunt ſimpliciora. Ergo ſunt poſterius nota quoad nos.

¶ 3. Præterea, Philoſophus dicit in * 1. Phyſic. quòd *diffinitum prius cadit in cognitione noſtra quàm partes diffinitionis:* Sed univerſaliora ſunt partes diffinitionis minus univerſalium: ſicut animal eſt pars diffinitionis hominis. Ergo univerſalia ſunt poſterius nota quoad nos.

* lib. 1. phyſ. tex. 5. com. 2.

¶ 4. Præterea, Per effectus devenimus in cauſas & principia. Sed univerſalia ſunt quædam principia. Ergo univerſalia ſunt poſterius nota quoad nos.

Sed contra eſt, quod dicitur in 1. * Phyſic. quod *ex univerſalibus in ſingularia oportet devenire.*

* lib. 1. phyſ. tex. 4. com. 2.

Concluſio.

Magis univerſalia & communia ſunt priora in noſtra intellectuali & ſenſitiva cognitione.

Respondeo dicendum, quòd in cognitione noſtri intellectus duo oportet conſiderare. Primò quidem, quod cognitio intellectiva aliquo modo à ſenſitiva primordium ſumit. Et quia ſenſus eſt ſingularium, intellectus autem univerſalium, neceſſe eſt quod cognitio ſingularium, quoad nos, prior ſit quàm univerſalium cognitio. Secundò oportet conſiderare quod intellectus noſter de potentia in actum procedit: Omne autem quod procedit de potentia in actum, prius pervenit ad actum incompletum, qui eſt medius inter potentiam & actum, quàm ad actum perfectum. Actus autem perfectus, ad quem pervenit intellectus, eſt ſcientia completa, per quam diſtinctè & determinatè res cognoſcuntur. Actus autem incompletus eſt ſcientia imperfecta, per quam ſciuntur res indiſtinctè ſub quadam confuſione: Quod enim ſic cognoſcitur, ſecũdum quid cognoſcitur in actu, & quodammodo in potentia. Unde Philoſophus dicit † 1. Phyſ. quod *ſunt primò nobis manifeſta & certa confuſa magis: Poſterius autem cognoſcimus, diſtinguendo, principia & elementa.* Manifeſtum eſt autem quod cognoſcere aliquid in quo plura continentur, ſine hoc quod habeatur propria notitia uniuſcujuſque eorum quæ continentur in illo, eſt cognoſcere aliquid ſub confuſione quadam. Sic autem poteſt cognoſci tam totum univerſale, in quo partes continentur in potentia, quam etiam totum integrale: Utrumque enim totum poteſt cognoſci in quadam confuſione, ſine hoc quod partes diſtinctè cognoſcantur. Cognoſcere autem diſtinctè id quod continetur in toto univerſali eſt habere cognitionem de re minus communi, Sicut cognoſcere animal indiſtinctè, eſt cognoſcere animal inquantum eſt animal: cognoſcere autem animal diſtinctè, eſt cognoſcere animal inquantum eſt animal rationale, vel irrationale; quòd eſt cognoſcere hominem, vel leonem. Priùs igitur occurrit intellectui noſtro cognoſcere animal, quàm cognoſcere hominem. Et eadem ratio eſt ſi comparemus quodcunque magis univerſale ad minùs univerſale. Et quia ſenſus exit de potentia in actum ſicut & intellectus, idem etiam ordo cognitionis apparet in ſenſu. Nam priùs ſecundum ſenſum dijudicamus magis commune, quàm minùs commune; & ſecundum locum, & ſecundùm tempus. Secundum locum quidem; ſicut cùm aliquid videtur à remotis, priùs deprehenditur eſſe corpus, quàm deprehendatur eſſe animal; & priùs deprehenditur eſſe animal, quam deprehendatur eſſe homo; & priùs homo, quàm Socrates vel Plato. Secundum tempus autem, quia puer à principio priùs diſtinguit hominem à non homine, quam diſtinguat hunc hominem ab alio homine. Et ideo pueri à principio appellant omnes viros *patres*, poſterius autem determinant unũquemque, ut dicitur * in 1. Phyſic. Et hujus ratio manifeſta eſt: quia qui ſcit aliquid diſtinctè, adhuc eſt in potentia ut ſciat diſtinctionis principium; ſicut qui ſcit genus, eſt in potentia ut ſciat differentiam. Et ſic patet quod cognitio indiſtincta media eſt inter potentiam & actum. Eſt ergo dicendum, quòd cognitio ſingularium eſt prior quoad nos, quàm cognitio univerſalium; ſicut cognitio ſenſitiva quam cognitio intellectiva. Sed

† lib. 1. phyſ. tex. 3. com. 2.

* lib. 1. phyſ. tex. 5. com. 2.

tam

Digitized by Google

tam ſecundum ſenſum, quàm ſecundum intellectum cognitio magis communis eſt prior quàm cognitio minùs communis.

Ad primum ergo dicendum, quòd *univerſale* dupliciter poteſt conſiderari. Uno modo ſecundum quod natura univerſalis conſideratur ſimul cum intentione univerſalitatis. Et cùm intentio univerſalitatis, (ut ſcilicet unum & idem habeat habitudinem ad multa) proveniat ex abſtractione intellectus, oportet quod ſecundùm hunc modum *univerſale* ſit poſterius. unde in * 1. de anima (text. 8.) dicitur, quòd *animal univerſale, aut nihil eſt aut poſterius eſt*. Sed ſecundum Platonem, qui poſuit univerſalia ſubſiſtentia, ſecundum hanc conſiderationem *univerſale* eſſet prius; quia particularia ſecundum eum non ſunt, niſi per participationem univerſalium ſubſiſtentium, quæ dicuntur ideæ. Alio modo poteſt conſiderari, quantum ad ipſam naturam, ſcilicet animalitatis, vel humanitatis prout invenitur in particularibus. Et ſic, dicendum eſt quod duplex eſt ordo naturæ. Unus ſecundum viam generationis & temporis; ſecundum quam viam ea quæ ſunt imperfecta, & in potentia, ſunt priora: & hoc modo magis commune eſt prius ſecundum naturam. Quod apparet manifeſtè in generatione hominis & animalis: Nam prius generatur animal quam homo, ut dicitur in lib. * de generatione animalium. Alius eſt ordo perfectionis, ſive intentionis naturæ: ſicut actus ſimpliciter eſt prior ſecundum naturam quàm potentia: & perfectum prius quam imperfectum. Et per hunc modum minus commune eſt prius ſecundum naturam, quam magis commune, homo quam animal. Naturæ enim intentio non ſiſtit in generatione animalis, ſed intendit generare hominem.

* lib. 1. de anim. text. 8. tom. 2.

* lib. 2. de gener. anim. c. 3. tom. 6.

Ad secundum dicendum, quòd univerſale magis commune comparatur ad minus commune, ut totum, & ut pars. Ut totum quidem ſecundum quod in magis univerſali non ſolum continetur in potentia minus univerſale, ſed etiam alia: ut ſub animali non ſolum homo, ſed etiam equus. Ut pars autem, ſecundum quod minus commune continet in ſui ratione non ſolum magis commune, ſed etiam alia: ut homo non ſolù animal, ſed etiam rationale. Sic igitur, animal conſideratum in ſe, prius eſt in noſtra cognitione quam homo; ſed homo eſt prius in noſtra cognitione quàm quòd animal ſit pars rationis ejus.

Ad tertium dicendum, quòd pars aliqua dupliciter poteſt cognoſci, uno modo abſolutè, ſecundum quod in ſe eſt; & ſic, nihil prohibet prius cognoſcere partes, quàm totum; ut lapides, quàm domum. Alio modo, ſecundum quod ſunt partes huius totius: & ſic neceſſe eſt quod prius cognoſcamus totum quam partes, prius enim cognoſcimus domum quadam confuſa cognitione, quàm diſtinguamus ſingulas partes ejus. Sic igitur dicendum eſt quod diffinientia abſolutè conſiderata, ſunt prius nota quam diffinitum; alioquin non notificaretur diffinitum per ea: ſed ſecundum quod ſunt diffinitionis, ſic ſunt poſterius nota. Prius enim cognoſcimus hominem quadã confuſa cognitione, quàm ſciamus diſtinguere omnia quæ ſunt de hominis ratione.

Ad quartum dicendum, quòd *univerſale* ſecundum quod accipitur cùm intentione univerſalitatis, eſt quidem quodammodo principium cognoſcendi, prout intentio univerſalitatis conſequitur modum intelligendi qui eſt per abſtractionem: Non autem eſt neceſſe quod omne quod eſt principium cognoſcendi, ſit principium eſſendi, ut Plato exiſtimavit: cùm quandoque cognoſcamus cauſam per effectum, & ſubſtantiam per accidentia. Unde univerſale ſic acceptum, ſecundum ſententiam Ariſt. non eſt principium eſſendi, neque ſubſtantia, ut patet in * 7. Metaphyſ. Si autem conſideremus ipſam naturam generis, & ſpeciei prout eſt in ſingularibus, ſic quodammodo habet rationem principii formalis reſpectu ſingularium: nam *ſingulare* eſt propter materiam, ratio autem ſpeciei ſumitur ex forma. Sed natura generis comparatur ad naturam ſpeciei magis per modum materialis principii: quia natura generis ſumitur ab eo quod eſt materiale in re, ratio verò ſpeciei ab eo quod eſt formale, ſicut ratio animalis, à ſenſitivo, ratio verò hominis ab intellectivo. Et inde eſt, quod ultima naturæ intentio eſt ad ſpeciem, non autem ad individuum, neque ad genus: quia forma eſt finis generationis, materia verò eſt propter formam. Non autem oportet quod cuiuſlibet cauſæ, vel principii cognitio ſit poſterior quoad nos; cùm quandoque cognoſcamus per cauſas ſenſibiles effectus ignotos, quandoque autem è converſò.

* lib. 7. Metaph. text. 45. tom. 3.

ARTICULUS IV.

Utrum poſſimus multa ſimul intelligere.

AD QUARTUM ſic proceditur. Videtur quòd poſſumus multa ſimul intelligere. Intellectus enim eſt ſupra tempus: Sed *prius & poſterius* ad tempus pertinent: Ergo intellectus non intelligit diverſa ſecundum *prius & poſterius*, ſed ſimul.

¶ 2. Præterea, Nihil prohibet diverſas formas non oppoſitas ſimul eidem actu ineſſe, ſicut odorem, & colorem pomo. Sed ſpecies intelligibiles non ſunt oppoſitæ. Ergo nihil prohibet intellectum unum ſimul fieri in actu ſecundum diverſas ſpecies intelligibiles. Et ſic poteſt multa ſimul intelligere.

¶ 3. Præterea, Intellectus ſimul intelligit aliquod totum: ut hominem, vel domum. Sed in quolibet toto continentur multæ partes. Ergo intellectus ſimul multa intelligit.

¶ 4. Præterea, Non poteſt cognoſci differentia unius ad alterum, niſi ſimul utrumque apprehendatur, ut dicitur in lib. * de Anima. Et eadem ratio eſt de quacunque alia comparatione. Sed intellectus noſter cognoſcit differentiam unius ad alterum. Ergo cognoſcit multa ſimul.

Sed contra eſt, quòd dicitur in † lib. Topic. quòd *intelligere eſt unum ſolum, ſcire verò multa.*

* lib. 3. de anim. text 146. tom. 2.

CONCLUSIO.

Non poteſt intellectus humanus multa per modum multorum intelligere, ſed per modum unius, ſcilicet per unam ſpeciem.

Respondeo dicendum, quòd Intellectus poteſt quidem ſimul multa intelligere per modum unius, non autem multa per modum multorum. Dico autem *per modum unius, vel multorum*, per unam, vel plures ſpecies intelligibiles. Nam modus cuiuſque actionis conſequitur formam, quæ eſt actionis principium. Quæcunque ergo intellectus poteſt intelligere ſub una ſpecie, ſimul intelligere poteſt. Et inde eſt quòd Deus omnia ſimul videt per unum, quod eſt eſſentia ſua. Quæcunque verò intellectus per diverſas ſpecies intelligit, non ſimul intelligit. Et huius ratio eſt, quia impoſſibile eſt idem ſubiectum perfici ſimul pluribus formis unius generis & diverſarum ſpecierum: ſicut impoſſibile eſt quod idem corpus ſecundum idem ſimul coloretur diverſis coloribus, vel figuretur diverſis figuris: Omnes autem ſpecies intelligibiles ſunt unius generis, quia ſunt perfectiones unius intellectivæ potentiæ: licet res quarum ſunt ſpecies, ſint diverſorum generum. Impoſſibile eſt ergo quod idem intellectus ſimul perficiatur diverſis ſpeciebus intelligibilibus, ad intelligendum diverſa in actu.

Ad primum ergo dicendum, quòd intellectus eſt ſupra tempus quod numerus motus corporalium rerum: ſed ipſa pluralitas ſpecierum intelligibilium cauſat viciſſitudinem quandam intelligibilium operationum, ſecundum quam una operatio eſt prior altera. Et hanc viciſſitudinem, Auguſt. nominat tempus, cùm dicit * ſuper Geneſ. ad litteram, quòd *Deus movet creaturam ſpiritualem per tempus.*

Ad secundum dicendum, quòd non ſolum oppoſitæ formæ non poſſunt eſſe ſimul in eodem ſubiecto: ſed nec quæcunque formæ ejuſdem generis, licèt non ſint oppoſitæ; ſicut patet per exemplum inductum de coloribus & figuris.

Ad tertium dicendum, quòd partes poſſunt intelligi dupliciter, uno modo ſub quadam confuſione, prout ſunt in toto, & ſic cognoſcuntur per unam formam totius: Et ſic ſimul cognoſcuntur. Alio modo cognitione diſtincta, ſecundum quod quælibet cognoſcitur per ſuam ſpeciem: Et ſic non ſimul intelliguntur.

Ad quartum dicendum, quòd quando intellectus intelligit differentiam vel comparationem unius ad alterum, cognoſcit utrumque differentium vel comparatorum ſub ratione ipſius comparationis vel differentiæ, ſicut dictum † eſt quod cognoſcit partes ſub ratione totius.

† Ex cor. art. & ſol. art. 3. elicitur.

ARTICULUS V.

Utrum intellectus noſter intelligat componendo & dividendo.

AD QUINTUM ſic proceditur. Videtur quòd intellectus noſter non intelligat componendo & dividendo. Compoſitio enim, & diviſio non eſt niſi multorum. Sed intellectus non poteſt ſimul multa intelligere. Ergo non poteſt intelligere componendo & dividendo.

Supra q. 58. ar. 4. & 5. & 1. d. 19. q. 5. a. 1. & q. 2. cor.

¶ 2. Præterea, Omni compoſitioni & diviſioni adiungitur tempus præſens: præteritum, vel futurum. Sed intellectus abſtrahit à tempore, ſicut etiam ab aliis particularibus conditionibus. Ergo intellectus non intelligit componendo & dividendo.

¶ 3. Præterea, Intellectus intelligit per aſſimilationem ad res. Sed compoſitio & diviſio nihil eſt in rebus. Nihil enim invenitur in rebus, niſi res, quæ ſignificatur per prædicatum & ſubiectum, quæ eſt una & eadem, ſi compoſitio eſt vera. Homo enim eſt verè id quod eſt animal. Ergo intellectus non componit & dividit.

Sed contra, Voces ſignificant conceptiones intellectus, ut dicit Philoſoph. in * [illegible] Sed in vocibus eſt compoſitio & diviſio, ut patet in propoſitionibus affirmativis & negativis. Ergo intellectus componit & dividit.

CONCLUSIO.

Cùm intellectus humanus non ſtatim in prima apprehenſione capiat perfectam rei cognitionem ſicut divinus, & angelicus, neceſſum eſt eum intelligere componendo, dividendo & ratiocinando.

Respondeo dicendum, quòd intellectus humanus neceſſe habet intelligere componendo, & dividendo. Cùm enim intellectus humanus exeat de potẽtia in actum, & ſimilitudinem quandam habet cum rebus generabilibus, quæ non ſtatim perfectionem ſuam habent, ſed eam ſucceſſivè acquirunt. Et ſimiliter intellectus humanus non ſtatim in prima apprehenſione capit perfectam rei cognitionem, ſed primò apprehendit aliquid de ipſa, putà, quidditatem ipſius rei: quæ eſt primum & proprium obiectum intellectus, & deinde intelligit proprietates, & accidentia, & habitudines circumſtantes rei eſſentiam. Et ſecundum hoc, neceſſe habet unum apprehenſum alij componere, & dividere: & ex una compoſitione, & diviſione ad aliam procedere, quod eſt ratiocinari. Intellectus autem angelicus & divinus ſe habet ſicut res incorruptibiles, quæ ſtatim à principio habent ſuam totam perfectionem. Unde intellectus angelicus & divinus ſtatim perfectè totam rei cognitionem habet [illegible] in cognoſcendo quidditatem rei, cognoſcit de re ſimul quidquid nos cognoſcere poſſumus componendo, & dividendo, & ratiocinando. Et ideo intellectus humanus cognoſcit componendo &, dividendo, ſicut & ratiocinando: Intellectus autem divinus & angelicus cognoſcunt quidem compoſitionem, diviſionem, & ratiocinationem, non componendo, & dividendo, & ratiocinando, ſed per intellectum ſimplicis quidditatis.

Ad primum ergo dicendum, quòd compoſitio, & diviſio intellectus

Digitized by Google

tellectus per quandam differentiam, vel comparationem fit. Unde intellectus cognoſcit multa componendo & dividendo, ſicut cognoſcendo differentiam, vel comparationem rerum.

AD SECUNDUM dicendum, quòd intellectus abſtrahit à phantaſmatibus; & tamen non intelligit actu niſi convertendo ſe ad phantaſmata, ſicut ſuprà dictum * eſt. Et ex ea parte, qua ſe ad phantaſmata convertit, compoſitioni & diviſioni intellectus adiungitur tempus. (ut patet lib. de memoria & reminiſcentia cap. 1.)

** Art. 1. huius q. & q. 84. art. 7.*

AD TERTIUM dicendum, quòd ſimilitudo rei recipitur in intellectu ſecundum modum intellectus, & non ſecundum modum rei. Unde compoſitioni & diviſioni intellectus reſpondet quidem aliquid ex parte rei: tamen non eodem modo ſe habet in re, ſicut in intellectu. Intellectus enim humani proprium obiectum eſt quidditas rei materialis, quæ ſub ſenſu & imaginatione cadit. Invenitur autem duplex compoſitio in re materiali. Prima quidem formæ ad materiam: & huic reſpondet compoſitio intellectus, qua totum univerſale de ſua parte prædicatur: Nam genus ſumitur à materia communi; differentia verò completiva ſpeciei à forma, particulare verò à materia individuali. Secunda verò compoſitio eſt accidentis ad ſubiectum. Et huic reali compoſitioni reſpondet compoſitio intellectus ſecundum quam prædicatur accidens de ſubiecto, ut cùm dicitur. *Homo eſt albus.* Tamen differt compoſitio intellectus à compoſitione rei; Nam ea quæ componuntur in re, ſunt diverſa; compoſitio autem intellectus eſt ſignum identitatis eorum quæ componuntur. Non enim intellectus ſic componit, ut dicat quòd *Homo eſt albedo;* ſed dicit quòd *homo eſt albus,* id eſt, *habens albedinem.* Idem autem eſt ſubiectum, quod eſt homo & quod eſt habens albedinem. Et ſimile eſt de compoſitione formæ & materiæ. Nam *animal* ſignificat id quod habet naturam ſenſitivam: *rationale* verò, quòd habet naturam intellectivam: *homo* verò quòd habet utrumque. *Socrates* verò quòd habet omnia hæc cum materia individuali. Et ſecundùm hanc identitatis rationem, intellectus noſter unum componit alteri, prædicando.

ARTICULUS VI.

Utrum intellectus poſſit eſſe falſus.

Suprà q. 17. ar. 3. & 1. diſt. 39. qu. 3. art. 1. & ver. q. 1. ar. 12. Et 6. Met. l. 4. co. 2. & 3. Et l. 9. co. 2. & 3. de ani. l. 11. ſ. m.

AD SEXTUM ſic proceditur. Videtur quòd intellectus poſſit eſſe falſus. Dicit enim Philoſophus in * 6. Metaph. (qu. 79. art. 1.) quòd *verum & falſum ſunt in mente.* Mens autem & intellectus idem ſunt, ut ſuprà dictum † eſt. Ergo falſitas eſt in intellectu.

** lib. 6. text. 8. com. 3. † qu. 79. art. 1.*

¶ 2. Præterea, Opinio & ratiocinatio ad intellectum pertinent. Sed in utraque iſtarum invenitur falſitas. Ergo poteſt eſſe falſitas in intellectu.

¶ 3. Præterea, Peccatum in parte intellectiva eſt. Sed peccatum cum falſitate eſt. *Errant enim qui operantur malum,* ut dicitur Proverb. 14. Ergo falſitas poteſt eſſe in intellectu.

SED CONTRA eſt, quod dicit Auguſt. in lib. * 83. quæſt. (qu. 32.) quod *omnis qui fallitur, id in quo fallitur non intelligit.* Et Philoſophus dicit in lib. † de Anima, quod *intellectus ſemper eſt verus.*

** lib. 83. qu. 32. in pr. 4. † lib. 3. de anima. text. 51. com. 4.*

CONCLUSIO.

Cùm quidditas rei ſit proprium obiectum intellectus, nunquam contingit circa ipſam falli, niſi per accidens, prout ipſi compoſitio, vel diviſio, ſeu diſcurſus admiſcetur, quibus fallitur quandoque.

** lib. 1. de anim. text. 26. com. 2.*

RESPONDEO dicendum, quòd Philoſ. in * 3. de Anima, comparat quantum ad hoc intellectum ſenſui. Senſus enim circa proprium obiectum non decipitur, ſicut viſus circa colorem, niſi fortè per accidens, ex impedimento circa organum contingente: ſicut cùm guſtus febricitantium dulcia iudicat amara, propter hoc quod lingua malis humoribus eſt repleta. Circa ſenſibilia verò communia decipitur ſenſus, ſicut iudicando de magnitudine, vel figura, ut cùm iudicat ſolem eſſe pedalem, qui tamen eſt maior terra. Et multò magis decipitur circa ſenſibilia per accidens, ut cum iudicat fel eſſe mel propter coloris ſimilitudinem. Et huius ratio eſt in evidenti: quia ad proprium obiectum unaquæque potentia per ſe ordinatur, ſecundum quod ipſa: quæ autem ſunt huiuſmodi, ſemper eodem modo ſe habent: unde manente potentia non deficit ejus iudicium circa proprium obiectum. Obiectum autem proprium intellectus eſt quidditas rei: unde circa quidditatem rei per ſe loquendo, intellectus non fallitur; ſed circa ea quæ circumſtant rei eſſentiam, vel quidditatē, intellectus poteſt falli; dum unum ordinat ad aliud, vel componendo, vel dividendo, vel etiam ratiocinando. Et propter hoc etiam circa illas propoſitiones errare non poteſt, quæ ſtatim cognoſcuntur cognita terminorum quidditate, ſicut accidit circa prima principia, ex quibus accidit infallibilitas veritatis ſecundum certitudinem ſcientiæ circa concluſiones. Per accidens tamen contingit intellectum decipi circa *quod quid eſt* in rebus compoſitis, non ex parte organi, quia intellectus non eſt virtus utens organo, ſed ex parte compoſitionis intervenientis circa diffinitionem: dum vel diffinitio unius rei eſt falſa de alia, ſicut diffinitio circuli de triangulo; vel dum aliqua diffinitio eſt in ſe falſa, implicans compoſitionem impoſſibilium: ut ſi accipiatur hoc ut diffinitio alicuius rei, *animal rationale alatum.* Unde in rebus ſimplicibus in quarum diffinitionibus compoſitio intervenire non poteſt, non poſſumus decipi; ſed deficimus in totaliter non attingendo, ſicut dicitur in * 9. Metaph.

† lib. 9. text. 22. com. 3.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd falſitas dicitur eſſe in mente, ſecundum compoſitionem ac diviſionem. Et ſimiliter dicendum eſt ad Secundum de opinione & ratiocinatione. Et ad Tertium, de errore peccantium, qui conſiſtit in applicatione ad appetibile. Sed in abſoluta conſideratione quidditatis rei, & eorum, quæ per eam cognoſcuntur, intellectus nunquam decipitur. Et ſic loquuntur auctoritates in contrarium inductæ.

ARTICULUS VII.

Utrum unam & eandem rem unus alio melius intelligere poſſit.

*Sup. q. 12. art. 6. co. Et 4. d. 49. qu. 2. art. 4. ad prim. Et ver. q. 2. art. 2. ad 11. * qu. 32. in princ.*

AD SEPTIMUM ſic proceditur. Videtur quòd unam & eandem rem unus alio melius intelligere non poſſit. Dicitur enim in lib. * 83 quæſt. (qu. 32.) *Quiſquis ullam rem aliter quàm eſt, intelligit, non eam intelligit. Quare non eſt dubitandum, eſſe perfectam intelligentiam, qua præſtantior eſſe non poſſit; & ideo non eſt per infinitum ire, quod qualibet res intelligitur; nec eam poſſe alium alio plus intelligere.*

¶ 2. Præterea, Intellectus intelligendo verus eſt. Veritas autem cum ſit æqualitas quædam intellectus & rei, non recipit *magis & minus;* non enim propriè dicitur aliquid magis & minus æquale. Ergo neque magis & minus aliquid intelligi dicitur.

¶ 3. Præterea, Intellectus eſt id quod eſt formaliſſimum in homine. Sed differentia formæ cauſat differentiam ſpeciei: Si igitur unus homo magis alio intelligit; videtur quod non ſint unius ſpeciei.

SED CONTRA eſt, quod per experimentum inveniuntur aliqui aliis profundius intelligentes. Sicut profundius intelligit qui cōcluſionem aliquam poteſt reducere in prima principia & cauſas primas, quàm qui poteſt reducere ſolum in cauſas proximas.

CONCLUSIO.

Eandem rem aliam alio melius intelligere contingit, non obiectivè quidem, ſed ex parte potentiæ intelligentis, quæ diſpoſitionem animæ ſequitur.

RESPONDEO dicendum, quòd *aliquem intelligere unam & eandem rem magis quàm alium,* poteſt intelligi dupliciter. Uno modo ſic, quòd *ly* (*magis*) determinet actum intelligendi ex parte rei intellectæ. Et ſic non poteſt unus eandem rem magis intelligere: quàm alius: quia ſi intelligeret eam aliter quàm ſit, vel melius, vel peius falleretur, & non intelligeret, ut arguit Auguſt. * Alio modo poteſt intelligi, ut determinet actum intelligendi ex parte intelligentis. Et ſic unus alio poteſt eandem rem melius intelligere, quia eſt melioris virtutis in intelligendo; ſicut melius videt viſione corporali rem aliquam, qui eſt perfectioris virtutis, & in quo virtus viſiva eſt perfectior. Hoc autem circa intellectum contingit dupliciter. Uno quidem modo, ex parte ipſius intellectus qui eſt perfectior. Manifeſtum eſt enim, quod quanto corpus eſt melius diſpoſitum, tanto meliorē ſortitur animam: Quod manifeſtè apparet in his quæ ſunt ſecundum ſpeciē diverſa. Cuius ratio eſt, quia actus & forma recipitur in materia ſecundum materiæ capacitatem. Unde etiam cùm in hominibus quidam habeant corpus meliùs diſpoſitum, ſortiuntur animam maioris virtutis in intelligendo. Unde dicitur in * 2. de anima, quod *molles carne, benè aptos mente videmus.* Alio modo contingit hoc ex parte inferiorum virtutum, quibus intellectus indiget ad ſui operationem. Illi enim, in quibus virtus imaginativa, & cogitativa, & memorativa eſt meliùs diſpoſita, ſunt meliùs diſpoſiti ad intelligendum.

** loco citato in arg. 1. * lib. 2. de anim. text. 94. com. 2.*

AD PRIMUM ergo patet ſolutio ex * dictis. Et ſimiliter ad Secundum. Veritas enim intellectus in hoc conſiſtit quod intelligatur res eſſe ſicuti eſt.

** In cor. art.*

AD SECUNDUM dicendum, quòd differentia formæ quæ non provenit, niſi ex diverſa diſpoſitione materiæ, non facit diverſitatem ſecundum ſpeciem, ſed ſolum ſecundum numerum. Sunt enim diverſorum individuorum diverſæ formæ ſecundum materiam diverſificatæ.

ARTICULUS VIII.

Utrum intellectus per prius intelligat indiviſibile quàm diviſibile.

Inf. q. 87. art. 3. co. & 1. diſt. 24. qu. 1. art. 3. ad ſecundū. Et 3. de anim. lect. 12.

AD OCTAVUM ſic proceditur. Videtur quod intellectus per prius intelligat indiviſibile, quàm diviſibile. Dicit enim Philoſoph. in * 1. Phyſ. (text. 5.) quòd *intelligimus, & ſcimus ex principiorum, & elementorum cognitione.* Sed indiviſibilia ſunt principia, & elementa diviſibilium, Ergo per prius ſunt nobis nota indiviſibilia quàm diviſibilia.

*text. 2. com. 2. † lib. 6. Top. c. 4. ante & poſt med. tom. 2. * in princ. ſui lib. element. † lib. 10. Metaph. text. 21. tom. 2.*

¶ 2. Præterea, Id quod ponitur in diffinitione alicuius, per prius cognoſcitur à nobis: quia *diffinitio eſt ex prioribus & notioribus,* ut dicitur in † 6. Topic. Sed indiviſibile ponitur in diffinitione diviſibilis, ſicut punctum in diffinitione lineæ: Linea enim, ut Euclides dicit * eſt *longitudo ſine latitudine, cuius extremitates ſunt duo puncta.* Et unitas ponitur in diffinitione numeri: quia *numerus eſt multitudo menſurata per unum,* ut dicitur in † 10. Metaph. (text. 21.) Ergo intellectus noſter per prius intelligit indiviſibile quàm diviſibile.

¶ 3. Præterea, Simile ſimili cognoſcitur, ſed indiviſibile eſt magis ſimile intellectui quàm diviſibile; quia *intellectus eſt ſimplex,* ut dicitur in * 3. de anima, (text. 12.) Ergo intellectus noſter prius cognoſcit indiviſibile.

** lib. 3. de anim. text. 12. com. 2.*

SED CONTRA eſt, quod dicitur in † 3. de anima (text. 25.) quod *indiviſibile monſtratur ſicut privatio.* Sed privatio per poſterius cognoſcitur. Ergo & indiviſibile.

† lib. 3. de anim. text. 25. com. 2.

CONCLUSIO.

Indiviſibile actu tam ſecundum continuitatem quàm ſecundum rationem, eſt prius notum quàm oppoſita diviſio, ſed indiviſibile omnino, actu ſcilicet & potentia, eſt poſterius notum.

RESPONDEO dicendum, quòd obiectum intellectus noſtri ſecundum præſentem ſtatum eſt quidditas rei materialis, quam à phantaſmatibus abſtrahit, ut ex præmiſſis patet (q. 84. a. 7.) * Et quia id quod eſt primò & per ſe cognitum à virtute cognoſciti-

** qu. 84. art. 7.*

va,

Digitized by Google

ta, eſt proprium ejus obiectum, conſiderari poteſt quo ordine indiviſibile intelligatur à nobis, ex ejus habitudine ad huiuſmodi quidditatem. Dicitur autem *indiviſibile* tripliciter, ut dicitur in 3. de anima. Uno modo ſicut continuum eſt indiviſibile; quia eſt indiviſum in actu, licèt ſit diviſibile in potentia. Et huiuſmodi indiviſibile prius eſt intellectum à nobis quàm ejus diviſio, quæ eſt in partes, quia cognitio confuſa eſt prior quàm diſtincta, ut dictum eſt (art. 3. ad 3.) † Alio modo dicitur *indiviſibile* ſecundum ſpeciem, ſicut ratio hominis eſt quoddam indiviſibile. Et hoc etiam modo indiviſibile eſt priùs intellectum, quàm diviſio ejus in partes rationis, ut ſupra dictum eſt (art. 3. ad 3.) * & iterum, priùs quàm intellectus componat & dividat, affirmando, vel negando. Et huius ratio eſt, quia huiuſmodi duplex indiviſibile intellectus ſecundum ſe intelligit, ſicut propriũ obiectum. Tertio modo dicitur *indiviſibile* quod eſt omnino indiviſibile, ut punctum & unitas, quæ nec actu, nec potentia dividuntur. Et huiuſmodi indiviſibile per poſterius cognoſcitur per privationem diviſibilis. Unde punctum privativè diffinitur. *Punctum eſt cuius pars non eſt.* Et ſimiliter ratio *unius* eſt quod ſit indiviſibile, ut dicitur in 10. Metaph. Et huius ratio eſt, quia tale indiviſibile habet quandam oppoſitionem ad rem corporalem, cuius quidditatem primò & per ſe intellectus accipit. Si autem intellectus noſter intelligeret per participationem indiviſibiliũ ſeparatorum, ut Platonici poſuerunt, ſequeretur quod indiviſibile huiuſmodi eſſet primò intellectum, quia ſecundum Platonicos priora prius participantur à rebus.

[* lib. 3. de anim. text. 23. 24. & 25 tom. 2. † Art. 3. hujus q. ad 3 arg. præcep. * Art. 3. hujus q. ad 3. arg.]

Ad primum ergo dicendum, quòd in accipiendo ſcientiam, non ſemper principia & elementa ſunt priora: quia quandoque ex effectibus ſenſibilibus devenimus in cognitionem principiorum & cauſarum intelligibilium. Sed in complemento ſcientiæ ſemper ſcientia effectuum dependet ex cognitione principiorum & elementorum: quia ut ibidem dicit Philoſophus *, *tunc opinamur nos ſcire, cum principiata poſſumus in cauſas reſolvere.*

[* Loco citato in arg.]

Ad secundum dicendum, quòd punctum non ponitur in diffinitione lineæ communiter ſumptæ: Manifeſtum eſt enim, quòd in linea infinita, & etiam in circulari, non eſt punctum niſi potentiâ. Sed Euclides diffinit lineam finitam rectam: Et ideo poſuit punctum in diffinitione lineæ, ſicut terminum in diffinitione terminati. Unitas verò eſt menſura numeri: Et ideo ponitur in diffinitione numeri menſurati. Non autem ponitur indiviſibile in diffinitione diviſibilis, ſed magis è converſo.

Ad tertium dicendum, quòd ſimilitudo per quam intelligimus, eſt ſpecies cogniti in cognoſcente. Et ideo, non ſecundum ſimilitudinem naturæ ad potentiam cognoſcitivam, eſt aliquid prius cognitum; ſed per convenientiam ad obiectum: alioquin magis viſus cognoſceret auditum quam colorem.

QUÆSTIO LXXXVI.

Quid intellectus noſter in rebus materialibus cognoſcat, in quatuor articulos diviſa.

Deinde conſiderandum eſt quid intellectus noſter in rebus materialibus cognoſcat.

Et circa hoc quæruntur quatuor:

¶ Primò, utrum cognoſcat ſingularia.
¶ Secundò, utrum cognoſcat infinita.
¶ Tertiò, utrum cognoſcat contingentia.
¶ Quartò, utrum cognoſcat futura.

Articulus Primus.

Utrum intellectus noſter cognoſcat ſingularia.

[4. d. 50. q. 1. a. 3. Et veri. q. 3. ar. 6. & q. 10. ar. 5. & de anima art. 20. & quodl. 12. a. 12. & opuſc. 24. c. 2. & 3. de anima lect. 8. col. 2. & 3. * lib. 1. Phyſic. text. 49. tom. 2.]

Ad primum ſic proceditur. Videtur quòd intellectus noſter cognoſcat ſingularia. Quicunque enim cognoſcit compoſitionem, cognoſcit extrema compoſitionis: ſed intellectus noſter cognoſcit hanc compoſitionem, *Socrates eſt homo*: Ejus enim eſt propoſitionem formare. Ergo intellectus noſter cognoſcit hoc ſingulare; quod eſt Socrates.

¶ 2. Præterea, Intellectus practicus dirigit ad agendum: Sed actus ſunt circa ſingularia. Ergo cognoſcit ſingularia.

¶ 3. Præterea, Intellectus noſter intelligit ſeipſum. Ipſe autem eſt quoddam ſingulare; alioquin non haberet aliquem actum: Actus enim ſingularium ſunt. Ergo intellectus noſter cognoſcit ſingulare.

¶ 4. Præterea, Quicquid poteſt virtus inferior, poteſt ſuperior. Sed ſenſus cognoſcit ſingulare. Ergo multò magis intellectus.

Sed contra eſt, quod dicit Philoſoph. in * 1. Phyſic. quod *univerſale ſecundum rationem eſt notum, ſingulare autem ſecundum ſenſum.*

Concluſio.

Cum non contingat intelligere niſi ſecundum abſtractionem à materia, impoſſibile eſt ſingularia ab intellectu apprehendi directè: ſed tantum indirectè ſecundum quandam reflexionem.

Respondeo dicendum, quòd ſingulare in rebus materialibus intellectus noſter directè, & primò cognoſcere non poteſt. Cuius ratio eſt, quia principium ſingularitatis in rebus materialibus eſt materia individualis, intellectus autem noſter, ſicut ſuprà dictum *, eſt (qu. 85. art. 1.) intelligit abſtrahendo ſpeciem intelligibilem ab huiuſmodi materia; quod autem à materia individuali abſtrahitur, eſt univerſale. Unde intellectus noſter directè non eſt cognoſcitivus niſi univerſalium: Indirectè autem, & quaſi per quandam reflexionem, poteſt cognoſcere ſingulare. Quia ſicut ſupra dictum eſt (qu. 84. art. 7.) † etiam poſtquam ſpecies intelligibiles abſtraxerit, non poteſt ſecundum eas actu intelligere, niſi convertendo ſe ad phantaſmata, in quibus ſpecies intelligibiles intelligit, ut dicitur in * 3. de anima. Sic igitur ipſum univerſale per ſpeciem intelligibilem directè intelligit: indirectè autem ſingularia, quorum ſunt phantaſmata. Et hoc modo format hanc propoſitionem. *Socrates eſt homo.* Unde patet ſolutio. Ad primum.

[* qu. 85. art. 1. † qu. 84. art. 7. * lib. 3. de anim. text. 31. tom. 2.]

Ad secundum dicendum, quod electio particularis operabilis eſt quaſi concluſio ſyllogiſmi intellectus practici, ut dicitur in * 7. Ethic. Ex univerſali autem propoſitione directè non poteſt concludi ſingularis, niſi mediante aliqua ſingulari propoſitione aſſumpta. Unde univerſalis ratio intellectus practici non movet niſi mediante particulari apprehenſione ſenſitivæ partis, ut dicitur in * 3. de anima. (text. 58.)

[* lib. 7. Eth. c. 3. tom. 5. * lib. 3. de anim. text. 58. tom. 2.]

Ad tertium dicendum, quòd ſingulare non repugnat intelligenti, in quantum eſt ſingulare, ſed in quantum eſt materiale: quia nihil intelligitur niſi immaterialiter. Et ideo ſi ſit aliquid ſingulare & immateriale, ſicut eſt intellectus, hoc non repugnat intelligenti.

Ad quartum dicendum, quòd virtus ſuperior poteſt illud quod virtus inferior, ſed eminentiori modo. Unde id quod cognoſcit ſenſus materialiter & concretè (quòd eſt cognoſcere ſingulare directè) hoc cognoſcit, intellectus immaterialiter & abſtractè, quod eſt cognoſcere univerſale.

Articulus II.

Utrum intellectus noſter poſſit cognoſcere infinita.

[Infra q. 87. art. 3. ad ſecundum. Et opuſc. 9. q. 81. * qu. 12. art. 1.]

Ad secundum ſic proceditur. Videtur quòd intellectus noſter poſſit cognoſcere infinita. Deus enim excedit omnia infinita: ſed intellectus noſter poteſt cognoſcere Deum, ut ſuprà dictum * eſt (qu. 12. art. 1.) Ergo multo magis poteſt cognoſcere omnia alia infinita.

¶ 2. Præterea, Intellectus noſter natus eſt cognoſcere genera, & ſpecies. Sed quorundam generum ſunt infinitæ ſpecies, ſicut numeri, proportiones, & figuræ. Ergo intellectus noſter poteſt cognoſcere infinita.

¶ 3. Præterea, ſi unum corpus non impediret aliud ab exiſtendo in uno & eodem loco, nihil prohiberet infinita corpora in uno loco eſſe. Sed una ſpecies intelligibilis non prohibet aliam ab exiſtendo ſimul in eodem intellectu: Contingit enim multa ſcire in habitu. Ergo nihil prohibet intellectum noſtrum infinitorum ſcientiam habere in habitu.

¶ 4. Præterea, Intellectus cùm non ſit virtus materiæ corporalis, ut ſupra dictum eſt (qu. 79. art. 4. ad 1.) * videtur eſſe potentia infinita. Sed virtus infinita poteſt eſſe ſuper infinita. Ergo intellectus noſter poteſt cognoſcere infinita.

[* qu. 79. art. 4. ad 1. * lib. 1. Phyſic. text. 35. & lib. 3. text. 65. tom. 2.]

Sed contra eſt, quod dicitur in * 1. Phyſic. quòd *infinitum, in quantum eſt infinitum, eſt ignotum.*

Concluſio.

Intellectus humanus, nec actu, nec habitu, poteſt intelligere infinita ſed in potentia tantum.

Respondeo dicendum, quòd cùm potentia proportionetur ſuo obiecto, oportet hoc modo ſe habere intellectum ad infinitum, ſicut ſe habet ejus obiectum, quod eſt quidditas rei materialis. In rebus autem materialibus non invenitur infinitum in actu, ſed ſolum in potentia, ſecundum quod unum ſuccedit alteri, ut dicitur in 3. * Phyſ. Et ideo in intellectu noſtro invenitur infinitum in potentia, in accipiendo, ſcilicet unum poſt aliud: quia nunquam intellectus noſter tot intelligit, quin poſſit plura intelligere. Actu autem, vel habitu non poteſt cognoſcere infinita intellectus noſter. Actu quidem non: quia intellectus noſter non poteſt ſimul actu cognoſcere, niſi quod per unam ſpeciem cognoſcit: infinitum autem non habet unam ſpeciem, alioquin haberet rationem totius & perfecti: & ideo non poteſt intelligi, niſi accipiendo partem poſt partem, ut ex ejus diffinitione patet in * 3. Phyſic. Eſt enim infinitum *cuius quantitatem accipientibus, ſemper eſt aliquid extrà accipere.* Et ſic, infinitum cognoſci non poſſet actu niſi omnes partes ejus numerarentur: quod eſt impoſſibile. Et eadem ratione non poſſumus intelligere infinita in habitu. In nobis enim habitualis cognitio cauſatur ex actuali conſideratione: intelligendo enim efficimur ſcientes ut dicitur in * 2. Ethicor. Unde non poſſemus habere habitum infinitorum ſecundum diſtinctam cognitionem niſi conſideraviſſemus omnia infinita, numerando ea ſecundum cognitionis ſucceſſionem. Quod eſt impoſſibile. Et ita nec actu nec habitu intellectus noſter poteſt cognoſcere infinita, ſed potentia tantum; ut dictum eſt *.

[* lib. 3. Phyſic. text. 56. & 57. tom. 2. * lib. 3. Phyſic. text. 63. tom. 2. * lib. 2. Eth. c. 1. tom. 5. * In iſto art. † qu. 7. art. 1.]

Ad primum ergo dicendum, quòd ſicut ſupra dictum † eſt. (qu. 7. art. 1.) Deus dicitur infinitus, ſicut forma quæ non eſt terminata per aliquam materiam. In rebus autem materialibus, aliquid dicitur infinitum per privationem formalis terminationis. Et quia forma ſecundum ſe nota eſt, materia autem ſine forma ignota; inde eſt quod infinitum materiale eſt ſecundum ſe ignotum; infinitum autem formale (quòd eſt Deus) eſt ſecundum ſe notum, ignotum autem quoad nos, propter defectum intellectus noſtri qui ſecundum ſtatum præſentis vitæ habet naturalem aptitudinem ad materialia cognoſcenda. Et ideo in præſenti Deum cognoſcere non poſſumus, niſi per materiales effectus; in futuro autem tolletur defectus intellectus noſtri per gloriam; & tunc ipſum Deum in ſua eſſentia videre poterimus, tamen abſque comprehenſione.

Ad secundum dicendum, quòd intellectus noſter natus eſt cognoſcere ſpecies per abſtractionem à phantaſmatibus. Et ideo illas ſpecies numerorum & figurarum, quas quis non eſt imaginatus, non poteſt cognoſcere, nec actu, nec habitu, niſi forte

Digitized by Google

fortè in genere, & in principiis univerſalibus: quod eſt cognoſcere in potentia, & confusè.

Ad tertium dicendum, quòd ſi duo corpora eſſent in uno loco, vel plura, non oporteret quòd ſucceſſivè ſubintrarent locum, ut ſic per ipſam ſubintrationis ſucceſſionem numerarentur locata. Sed ſpecies intelligibiles ingrediuntur intellectum noſtrum ſucceſſivè: quia non multa ſimul actu intelliguntur. Et ideo oportet numeratas, & non infinitas ſpecies eſſe in intellectu noſtro.

Ad quartum dicendum, quòd ſicut intellectus noſter eſt infinitus virtute, ita infinitum cognoſcit. Eſt enim virtus eius infinita, ſecundum quod non terminatur per materiam corporalem; & eſt cognoſcitivus univerſalis, quod eſt abſtractum à materia individuali; & per conſequens non finitur ad aliquod individuum, ſed quantum eſt de ſe, ad infinita individua ſe extendit.

Articulus III.

Utrum intellectus ſit cognoſcitivus contingentium.

Ethic. 6. l. 3. & verit. q. 15. ar. 2. ad 3. * cap. 6. tom. 5. † lib. 4. Phyſic. tex. 120. tom. 2.

Ad tertium ſic proceditur. Videtur quòd intellectus non ſit cognoſcitivus contingentium. Quia, ut dicitur * in 6. Ethicor. *intellectus, & ſapientia, & ſcientia non ſunt contingentium, ſed neceſſariorum.*

¶ 2. Præterea, Sicut dicitur in † 4. Phyſic. *ea quæ quandoque ſunt, & quandoque non ſunt, tempore menſurantur*: Intellectus autem à tempore abſtrahit, ſicut & ab aliis conditionibus materiæ. Cùm igitur proprium contingentium ſit quandoque eſſe, & quandoque non eſſe, videtur quod contingentia non cognoſcantur ab intellectu.

Sed contra, Omnis ſcientia eſt in intellectu. Sed quædam ſcientiæ ſunt de contingentibus: ſicut ſcientiæ morales, quæ ſunt de actibus humanis ſubiectis libero arbitrio; & etiam ſcientiæ naturales, quantum ad partem quæ tractat de generabilibus & corruptibilibus: Ergo intellectus eſt cognoſcitivus contingentium.

Conclusio.

Contingentia ut contingentia ſunt, à ſenſu directè, ab intellectu indirectè cognoſcuntur: ut verò contingentia neceſſitatis & univerſalitatis conditionem induunt, directè ab intellectu apprehenduntur.

Respondeo dicendum, quòd contingentia dupliciter poſſunt conſiderari. Uno modo ſecundum quod contingentia ſunt. Alio modo ſecundum quod in eis aliquid neceſſitatis invenitur. Nihil enim eſt adeo contingens, quin in ſe aliquid neceſſarium habeat: ſicut hoc ipſum quod eſt *Socratem currere*, in ſe quidem contingens eſt: ſed habitudo curſus ad motum, eſt neceſſaria: neceſſarium enim eſt Socratem moveri, ſi currit. Eſt autem unumquodque contingens, ex parte materiæ: quia contingens eſt quod poteſt eſſe & non eſſe: Potentia autem pertinet ad materiam, neceſſitas autem conſequitur rationem formæ: quia ea quæ conſequuntur ad formam, ex neceſſitate inſunt. Materia autem eſt individuationis principium: Ratio autem *univerſalis* accipitur ſecundum abſtractionem formæ à materia particulari. Dictum autem eſt ſuprà (art. 1.) * quòd per ſe, & directè intellectus eſt univerſalium, ſenſus autem ſingularium; quorum etiam indirectè quodammodo eſt intellectus, ut ſuprà dictum eſt †. Sic igitur contingentia prout ſunt contingentia, cognoſcuntur directè quidem à ſenſu, indirectè autem ab intellectu: rationes autem univerſales & neceſſariæ contingentium cognoſcuntur per intellectum. Unde, ſi attendantur rationes univerſales ſenſibilium, omnes ſcientiæ ſunt de neceſſariis: Si autem attendantur ipſæ res; ſic quædam ſcientia eſt de neceſſariis, quædam verò de contingentibus. Et per hoc patet ſolutio ad obiecta.

* Art. 1. hujus q. † ibid.

Articulus IV.

Utrum intellectus noſter cognoſcat futura.

Sup. q. 14. art. 13. & q. 57. ar. 3. & 2. 2. q. 95. ar. 1. & 1. d. 38. ar. 5. & 2. d. 7. q. 2. ar. 2. Et 1. cont. c. 67. Et ver. q. 8. ar. 12. & ma. q. 16. art. 7. Et opuſc. 3. c. 135. & 136.

Ad quartum ſic proceditur. Videtur quòd intellectus noſter cognoſcat futura. Intellectus enim noſter cognoſcit per ſpecies intelligibiles quæ abſtrahunt ab *hic* & *nunc*, & ita ſe habent indifferenter ad omne tempus. Sed poteſt cognoſcere præſentia: Ergo poteſt cognoſcere futura.

¶ 2. Præterea, Homo quando alienatur à ſenſibus, aliqua futura cognoſcere poteſt: ut patet in dormientibus & phreneticis. Sed quando alienatur à ſenſibus, magis viget intellectu. Ergo intellectus, quantum eſt de ſe, eſt cognoſcitivus futurorum.

¶ 3. Præterea, Cognitio intellectiva hominis efficacior eſt quàm cognitio quæcunque brutorum animalium. Sed quædam animalia ſunt quæ cognoſcunt quædam futura: ſicut corniculæ frequenter crocitantes, ſignificant pluviam mox futuram. Ergo multò magis intellectus humanus poteſt futura cognoſcere.

Sed contra eſt, quod dicitur Eccl. 8. *Multa hominis afflictio, quia ignorat præterita, & futura nullo poteſt ſcire nuncio.*

Conclusio.

Ipſa futura, prout ſub tempore cadunt, non intelligit intellectus noſter, niſi ſecundum reflexionem, cùm ſint ſingularia: prout verò rationes futurorum ſunt univerſales, ea directè intellectus ut univerſalia cognoſcit.

Respondeo dicendum, quòd de cognitione futurorum eodem modo diſtinguendum eſt ſicut de cognitione contingentium. Nam ipſa futura, ut ſub tempore cadunt, ſunt ſingularia, quæ intellectus humanus non cognoſcit, niſi per reflexionem, ut ſupra dictum eſt (art. 1.) * Rationes autem futurorum poſſunt eſſe univerſales, & intellectu perceptibiles: & de iis poteſt eſſe ſcientia: Ut tamen communiter de cognitione futurorum loquamur; ſciendum eſt quòd futura dupliciter cognoſci poſſunt. Uno modo, in ſeipſis: alio modo, in ſuis cauſis. In ſeipſis quidem futura cognoſci non poſſunt niſi à Deo, cui ſunt præſentia, etiã dum in curſu rerum ſunt futura, inquantum ejus æternus intuitus ſimul fertur ſupra totum temporis curſum, ut ſuprà dictum * eſt (qu. 14. art. 13.) cùm de Dei ſcientia ageretur. Sed prout ſunt in ſuis cauſis, cognoſci poſſunt etiam à nobis. Et ſi quidem in ſuis cauſis ſint, ut ex quibus ex neceſſitate proveniant, cognoſcuntur per certitudinem ſcientiæ: ſicut aſtrologus præcognoſcit eclipſim futuram. Si autem ſic ſint in ſuis cauſis, ut ab eis proveniant ut in pluribus; ſic cognoſci poſſunt per quandam coniecturam, vel magis, vel minus certam, ſecundum quod cauſæ ſunt, vel magis, vel minus inclinatæ ad effectus.

* Art. 1. huius. — * qu. 14. ar. 13. & q. 57. ar. 3.

Ad primum ergo dicendum, quòd ratio illa procedit de cognitione quæ fit per rationes univerſales cauſarum, ex quibus futura cognoſci poſſunt ſecundum modum ordinis effectus ad cauſam.

Ad secundum dicendum, quòd ſicut Auguſt. dicit 12. Confeſſ. *anima habet quandam vim ſortis, ut ex ſui natura poſſit futura cognoſcere*: & ideo quando retrahitur à corporeis ſenſibus, & quodammodo revertitur ad ſeipſam, fit particeps notitiæ futurorum. Et hæc quidem opinio rationabilis eſſet, ſi poneremus quòd anima acciperet cognitionem rerum ſecundum participationem idearum, ſicut Platonici poſuerunt: quia ſic anima ex ſui natura cognoſceret univerſales cauſas omnium effectuum, ſed impediretur per corpus: unde quando à corporis ſenſibus abſtrahitur, futura cognoſceret. Sed quia iſte modus cognoſcendi non eſt connaturalis intellectui noſtro, ſed magis ut cognitionem à ſenſibus accipiat; ideo non eſt ſecundum naturam animæ quòd futura cognoſcat cum à ſenſibus alienatur; ſed magis per impreſſionem aliquarum cauſarum ſuperiorum, ſpiritualium, & corporalium. Spiritualium quidem, ſicut cum virtute divina miniſterio Angelorum intellectus humanus illuminatur, & phantaſmata ordinantur ad futura aliqua cognoſcenda: vel etiam cum per operationem dæmonum fit aliqua commotio in phantaſia, ad præſignandum aliqua futura quæ dæmones cognoſcunt, ut ſupra dictum eſt (qu. 57. a. 3.) * Huiuſmodi autem impreſſiones ſpiritualium cauſarum magis nata eſt anima humana ſuſcipere cùm à ſenſibus alienatur, quia per hoc propinquior fit ſubſtantiis ſpiritualibus, & magis libera ab exterioribus inquietudinibus. Contingit autem & hoc per impreſſionem ſuperiorum cauſarum corporalium. Manifeſtum eſt enim, quòd corpora ſuperiora imprimunt in corpora inferiora: unde cum vires ſenſitivæ ſint actus corporalium organorum, conſequens; eſt quod ex impreſſione cœleſtium corporum, immutetur quodammodo phantaſia. Unde cùm cæleſtia corpora ſint cauſa multorum futurorum, fiunt in imaginatione aliqua ſigna quorundam futurorum. Hæc autem ſigna magis percipiuntur in nocte, & à dormientibus, quàm de die, & à vigilantibus: quia, ut dicitur in libro * de ſomn. & vigil. *quæ deferuntur de die, diſſolvuntur magis. Plus eſt enim ſine turbatione aër noctis, eo quod ſilentiores ſunt noctes: & in corpor. faciunt ſenſum, propter ſomnum, quia parvi motus interiores magis ſentiuntur à dormientibus quàm à vigilantibus. Hi verò motus faciunt phantaſmata ex quibus prævidentur futura.*

* qu. 57. ar. 3. — * lib. de divi. per ſom. c. 2. circa medii 10. 2.

Ad tertium dicendum, quòd animalia bruta non habent aliquid ſupra phantaſiam quod ordinet phantaſmata, ſicut homines habent rationem: & ideo phantaſia brutorum animalium totaliter ſequitur impreſſionem cœleſtem. Et ideo ex motibus huiuſmodi animalium magis poſſunt cognoſci quædam futura (ut pluvia, & huiuſmodi) quam ex motibus hominum, qui moventur per conſilium rationis. Unde Philoſophus dicit in * libro de ſomn. & vigil. quod *quidam imprudentiſſimi ſunt maximè prævidentes: Nam intelligentia horum non eſt curis affecta; ſed tanquam deſerta, & vacua ab omnibus, & mota ſecundum movens ducitur.*

* lib. de div. per ſom. c. 2. à med. 1. 2.

QUÆSTIO LXXXVII.

Quomodo anima intellectiva ſeipſam, & ea quæ ſunt in ipſa, cognoſcat, in quatuor articulos diviſa.

Deinde conſiderandum eſt quomodo anima intellectiva cognoſcat ſeipſam, & ea quæ in ſe ſunt.

Et circa hoc quæruntur quatuor:

¶ Primò, utrum cognoſcat ſeipſam per ſuam eſſentiam.
¶ Secundò, quomodo cognoſcat habitus in ſe exiſtentes.
¶ Tertiò, quomodo intellectus cognoſcat proprium actum.
¶ Quartò, quomodo cognoſcat actum voluntatis.

Articulus Primus.

Utrum anima intellectiva ſeipſam cognoſcat per ſuam eſſentiam.

2. cont. c. 69. princ. & 1. coll. 2. fi. & l. 3. c. 35. & ver. q. 8. art. 6. col. fin. Et 2. de anim. lect. 6. fi. lib. 3. lec. 8. co. 1. * l. 9. c. 3. in fin. † text. 15. tom. 2. * qu. 75. art. 2. † lib. 3. de anim. text. 15. tom. 2.

Ad primum ſic proceditur. Videtur quòd anima intellectiva ſeipſam cognoſcat per ſuam eſſentiam. Dicit enim Auguſt.* 9. de Trinitate (cap. 3.) quòd *mens ſeipſam novit per ſeipſam, quoniam eſt incorporea.*

¶ 2. Præterea, Angelus & anima humana conveniunt in genere intellectualis ſubſtantiæ. Sed Angelus intelligit ſeipſum per eſſentiam ſuam. Ergo & anima humana.

¶ 3. Præterea, In his quæ ſunt ſine materia, idem eſt *intellectus* & *quod intelligitur*, ut dicitur † 3. de Anima. Sed mens humana eſt ſine materia: non enim eſt actus corporis alicuius, ut ſuprà dictum eſt *. Ergo in mente humana eſt idem *intellectus*, & *quod intelligitur*. Ergo intelligit ſe per eſſentiam ſuam.

Sed contra eſt, quòd dicitur in † tertio de Anima, quod *intellectus intelligit ſeipſum, ſicut, & alia.* Sed alia non intelligit per

Digitized by Google

per eſſentiam eorum, ſed per eorum ſimilitudines. Ergo neque ſe intelligit per eſſentiam ſuam.

CONCLUSIO.

Intellectus humanus, cùm ſe habeat in genere rerum intelligibilium, ut ens in potentia tantùm: non cognoſcit ſeipſum per ſuam eſſentiam: ſed per actum quo intellectus agens abſtrahit à ſenſibilibus ſpecies intelligibiles.

RESPONDEO dicendum, quòd unumquodque cognoſcibile eſt ſecundum quod eſt in actu, non ſecundum quod eſt in potentia, ut dicitur in * 9. Metaphyſ. (text. 20.) ſic enim aliquid eſt ens & verum, quod ſub cognitione cadit, prout actu eſt. Et hoc quidem manifeſtè apparet in rebus ſenſibilibus: non enim viſus percipit coloratum in potentia, ſed ſolum coloratum in actu: Et ſimiliter intellectus. Manifeſtum eſt enim quòd inquantum eſt cognoſcitivus rerum materialium, non cognoſcit niſi quod eſt actu: & inde eſt, quòd non cognoſcit materiam primam, niſi ſecundum proportionem ad formam ut dicitur in * primo Phyſicorum. Unde & in ſubſtantiis immaterialibus, ſecūdū quod unaquæque earum ſe habet ad hoc quod ſit in actu per eſſentiam ſuam, ita ſe habet ad hoc quod ſit per ſuam eſſentiam intelligibilis. Eſſentia igitur Dei, quæ eſt actus purus & perfectus, eſt ſimpliciter & perfectè ſecundum ſeipſam intelligibilis: Unde Deus per ſuam eſſentiam non ſolum ſeipſum, ſed etiam omnia intelligit. Angeli autem eſſentia eſt quidem in genere intelligibilium ut actus, non tamen ut actus purus, neque completus: unde ejus *intelligere* non completur per eſſentiam ſuam; etſi enim per eſſentiam ſuam ſe intelligat Angelus, tamen non omnia poteſt per eſſentiam ſuam cognoſcere, ſed cognoſcit alia à ſe per eorum ſimilitudines. Intellectus autem humanus ſe habet in genere rerum intelligibilium, ut ens in potentia tantum, ſicut & materia prima ſe habet in genere rerum ſenſibilium: unde *poſſibilis* nominatur. Sic igitur, in ſua eſſentia conſideratus ſe habet, ut potentia intelligens: unde ex ſeipſo habet virtutem ut intelligat, non autem ut intelligatur, niſi ſecundum id quod fit actu. Sic enim etiam Platonici poſuerunt ordinem entium intelligibilium ſupra ordinem intellectuum; quia intellectus non intelligit, niſi per participationem intelligibilis: participans autem eſt infra participatum, ſecundum eos. Si igitur intellectus humanus fieret actu per participationem formarum intelligibilium ſeparatarum, ut Platonici poſuerunt: per huiuſmodi participationem rerum incorporearum, intellectus humanus ſeipſum intelligeret: Sed quia connaturale eſt intellectui noſtro ſecundum ſtatum præſentis vitæ, quod ad materialia & ſenſibilia reſpiciat, ſicut ſuprà dictum eſt *: conſequens eſt, ut ſic ſeipſum intelligat intellectus noſter, ſecundum quod fit actu per ſpecies à ſenſibilibus abſtractas per lumen intellectus agentis, quod eſt actus ipſorum intelligibilium: & eis mediantibus intelligit intellectus poſſibilis. Non ergo per eſſentiam ſuam, ſed per actum ſuum ſe cognoſcit intellectus noſter. Et hoc dupliciter. Uno quidem modo particulariter, ſecundum quod Socrates, vel Plato percipit ſe habere animam intellectivam, ex hoc quod percipit ſe intelligere. Alio modo, in univerſali, ſecundum quod naturam humanæ mentis ex actu intellectus conſideramus. Sed verum eſt quod judicium & efficacia huius cognitionis, per quam naturam animæ cognoſcimus, competit nobis ſecundùm derivationem luminis intellectus noſtri à veritate divina, in qua rationes omnium rerum continentur, ſicut ſupra dictum eſt *. Unde Auguſt. dicit in † l. 9. de Trin. (cap. 6.) *Intuemur inviolabilem veritatem, ex qua perfectè quantum poſſumus diffinimus non qualis ſit uniuſcuiuſque hominis mens, ſed qualis eſſe ſempiternis rationibus debeat.* Eſt autem differentia inter has duas cognitiones. Nam ad primam cognitionem de mente habendam ſufficit ipſa mentis præſentia, quæ eſt principium actus, ex quo mens percipit ſeipſam: Et ideo dicitur ſe cognoſcere per ſuam præſentiam. Sed ad ſecundam cognitionem de mente habendam, non ſufficit ejus præſentia, ſed requiritur diligens & ſubtilis inquiſitio. Unde & multi naturam animæ ignorant: & multi etiam circa naturam animæ erraverunt. Propter quod Auguſt. dicit * 10. de Trinit. (cap. 9.) de tali inquiſitione mentis: *Non velut abſentem ſe quærat mens cernere, ſed præſentem quærat diſcernere*, id eſt, cognoſcere differentiam ſuam ab aliis rebus: quod eſt cognoſcere quidditatem, & naturam ſuam.

* lib. 9. Metaph. text. 20. tom. 3.
* lib. 1. Phyſic. text. 69. tom. 2.
* q. præc. art. 4. d. 1. & qu. 84. art. 7.
* qu. 84. art. 5.
† lib. 9. de Trin. c. 6 paulo à princ. tom. 3.
* lib. 10. de Trin. c. 9. tom. 3.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd mens ſeipſam per ſe novit, quia tandem in ſui ipſius cognitionem pervenit, licèt per ſuum actum. Ipſa enim eſt quæ cognoſcitur, quia ipſa ſeipſam amat, ut ibidem ſubditur. Poteſt enim aliquid dici *per ſe notum* dupliciter: Vel quia per nihil aliud in ejus notitiam devenitur; ſicut dicuntur prima principia *per ſe nota*: Vel quia non ſunt cognoſcibilia per accidens, ſicut color eſt per ſe viſibilis, ſubſtantia autem per accidens.

AD SECUNDUM dicendum, quòd eſſentia Angeli eſt ſicut actus in genere intelligibilium; Et ideo ſe habet & ut *intellectus*, & ut *intellectum*. Unde Angelus ſuam eſſentiam per ſeipſum apprehendit, non autem intellectus humanus: qui vel eſt omnino in potentia reſpectu intelligibilium, ſicut intellectus poſſibilis: vel eſt actus intelligibilium quæ abſtrahuntur à phantaſmatibus, ſicut intellectus agens.

AD TERTIUM dicendum, quòd verbum illud Philoſophi univerſaliter verum eſt in omni intellectu. Sicut enim ſenſus in actu, eſt *ſenſibile*, in actu propter ſimilitudinem ſenſibilis, quæ eſt forma ſenſus in actu, ita intellectus in actu, eſt intellectum in actu, propter ſimilitudinem rei intellectæ, quæ eſt forma intellectus in actu. Et ideo intellectus humanus, qui fit in actu per ſpeciem rei intellectæ, per eandem ſpeciem intelligitur, ſicut per formam ſuam. Idem autem eſt dicere, quod *in his quæ ſunt ſine materia; idem eſt intellectus, & quod intelligitur* ac ſi diceretur, quòd *in his quæ ſunt intellecta in actu, idem eſt intellectus & quod intelligitur*. Per hoc enim aliquid eſt intellectum in actu, quod eſt ſine materia. Sed in hoc eſt differentia: quia quorundam eſſentiæ ſunt ſine materia, ſicut ſubſtantiæ ſeparatæ: quas *Angelos* dicimus, quarum unaquæque & eſt intellecta, & eſt intelligens. Sed quædam res ſunt quarum eſſentiæ non ſunt ſine materia, ſed ſolum ſimilitudines ab eis abſtractæ. Unde & Comment. dicit in * 3. de anima, (text. 15.) quod propoſitio inducta non habet veritatem, niſi in ſubſtantiis ſeparatis. Verificatur enim quodammodo in eis, quod non verificatur in aliis, ut dictum * eſt.

* text. 15.
* In ſolo ad artic. præced.

ARTICULUS II.

Utrum intellectus noſter cognoſcat habitus animæ per eſſentiam eorum.

AD SECUNDUM ſic proceditur. Videtur quòd intellectus noſter cognoſcat habitus animæ per eſſentiam eorum. Dicit enim Auguſt. * 13. de Trinit. (cap. 1.) *Non ſic videtur fides in corde, in quo eſt, ſicut anima alterius hominis ex motibus corporis videtur, ſed eam tenet certiſſima ſcientia, clamatque conſcientia.* Et eadem ratio eſt de aliis habitibus animæ. Ergo habitus animæ non cognoſcuntur per actus, ſed per ſeipſos.

¶ 2. Præterea, Res materiales quæ ſunt extra animam, cognoſcuntur per hoc quod ſimilitudines earum ſunt præſentialiter in anima: & ideo dicuntur per ſuas ſimilitudines cognoſci: Sed habitus animæ præſentialiter per ſuam eſſentiam ſunt in anima. Ergo per ſuam eſſentiam cognoſcuntur.

¶ 3. Præterea, *Propter quod unumquodque tale & illud magis.* Sed res aliæ cognoſcuntur ab anima propter habitus, & ſpecies intelligibiles: Ergo iſta magis, per ſeipſa, ab anima cognoſcuntur.

SED CONTRA, Habitus ſunt principia actuum, ſicut & potentiæ: Sed ſicut dicitur in * 2. de Anima, *priores potentiis ſecundum rationem actus & operationes ſunt.* Ergo eadem ratione ſunt priores habitibus. Et ita habitus per actus cognoſcuntur, ſicut & potentiæ.

1. 2. q. 49. art. 2. & 3. 2. q. 4. ar. 1. cor. Et 3. d. 24. qu. 1. art. 2 & verit. q. 10. art. 9. & quodl. 8. ar. 4 cor.
* cap. 1. in med. tom. 3.
* lib. 2. de anim. text 17. tom. 2.

CONCLUSIO.

Cùm habitus non ſit actus, ſed medium inter potentiam & actum, nihil autem cognoſcatur, niſi ſecundum quod eſt actu: oportet habitum non per ſeipſum ſed per actum ſuum cognoſci.

RESPONDEO dicendum quòd habitus quodammodo eſt medium inter potentiam puram & purum actum. Iam autem dictum eſt (qu. 1.) * quod nihil cognoſcitur, niſi ſecundum quod eſt actu. Sic ergo inquantum habitus deficit ab actu perfecto, deficit ab hoc ut non ſit per ſeipſum cognoſcibilis, ſed neceſſe eſt quod per actum ſuum cognoſcatur: ſive dum aliquis percipit ſe habere habitum per hoc quod percipit ſe producere actum proprium illius habitus: ſive dum aliquis inquirit naturam & rationem habitus ex conſideratione actus. Et prima quidem cognitio habitus fit per ipſam præſentiam habitus: quia ex hoc ipſo quod eſt præſens, actum cauſat, in quo ſtatim percipitur. Secunda autem cognitio habitus fit per ſtudioſam inquiſitionem, ſicut ſupra dictum eſt de mente (art. 1.) *

* ar. præced.
* Ibid.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd etſi fides non cognoſcatur per exteriores corporis motus, percipitur tamen etiam ab eo in quo eſt, per interiorem actum cordis. Nullus enim fidem ſe habere ſcit, niſi per hoc quod ſe credere percipit.

AD SECUNDUM dicendum, quòd habitus ſunt præſentes in intellectu noſtro, non ſicut objecta intellectus, quia objectum intellectus noſtri ſecundum ſtatum præſentis vitæ eſt natura rei materialis, ut ſuprà dictum eſt *: ſed ſunt præſentes in intellectu, ut quibus intellectus intelligit.

* qu. 84. art. 7.

AD TERTIUM dicendum, quòd cùm dicitur, *propter quod unumquodque, illud magis*, veritatem habet, ſi intelligatur in his quæ ſunt unius ordinis, puta in uno genere cauſæ. Putà, ſi dicatur quod ſanitas eſt deſiderabilis propter vitam, ſequitur quod vita ſit magis deſiderabilis. Si autem accipiantur ea quæ ſunt diverſorum ordinum, non habet veritatem: Ut ſi dicatur quòd ſanitas eſt deſiderabilis propter medicinam, non ideo ſequitur quòd medicina ſit magis deſiderabilis: quia ſanitas eſt in ordine finium, medicina autem in ordine cauſarum efficientium. Sic igitur, ſi accipiamus duo, quorum utrumque ſit per ſe in ordine objectorum cognitionis, illud propter quod aliud cognoſcitur, erit magis notum, ſicut principia concluſionibus. Sed habitus non eſt de ordine objectorum, inquantum eſt habitus, nec propter habitum aliqua cognoſcuntur ſicut propter objectum cognitum, ſed ſicut propter diſpoſitionem, vel formam, quia cognoſcens cognoſcit. Et ideo ratio non ſequitur.

ARTICULUS III.

Utrum intellectus cognoſcat proprium actum.

AD TERTIUM ſic proceditur. Videtur quòd intellectus noſter non cognoſcat proprium actum. Illud enim propriè cognoſcitur, quod eſt objectum cognoſcitivæ virtutis. Sed actus differt ab objecto. Ergo intellectus non cognoſcit ſuum actum.

3. cont. g. 75. no. 5.

¶ 2. Præterea, Quicquid cognoſcitur, aliquo actu cognoſcitur. Si igitur intellectus cognoſcit actum ſuū, aliquo actu cognoſcit

Digitized by Google

illum, & iterum illum actum alio actu. Erit ergo procedere in infinitum. Quod videtur impoſſibile.

¶ 3. Præterea, Sicut ſe habet ſenſus ad actum ſuum, ita & intellectus. Sed ſenſus proprius non ſentit actum ſuum, ſed hoc pertinet ad ſenſum communem, ut dicitur in * lib. de anima. Ergo neque intellectus intelligit actum ſuum.

** lib. 3. de anim. text. 136. & ſeqq. tom. 2.*

Sed contra eſt, quod Auguſt. dicit † 10. de Trinit. (cap. 1.) *intelligo me intelligere.*

† lib. 10. de Trin. c. 10. & 11. 10. 3.

Conclusio.

Cùm ipſo intelligere intellectus ſit in actu, primum quod intelligitur ab intellectu, eſt ipſum ſuum intelligere: ſed non eodem modo in omnibus intellectus percipitur.

** Art. 1. & 2. hujus q.*

Respondeo dicendum, quòd ſicut jam dictum eſt (art. 1. & 2.) * *unumquodque cognoſcitur ſecundum quod eſt actu.* Vltima autem perfectio intellectus eſt ejus operatio: non enim eſt ſicut actio tendens in alterum, quæ ſit perfectio operati, ſicut ædificatio ædificati; ſed manet in operante, ut perfectio & actus ejus, ut dicitur in * 9. Metaph. Hoc igitur eſt quod primum de intellectu intelligitur, ſcilicet ipſum ejus *intelligere*. Sed circa hoc diverſi intellectus diverſimodè ſe habent. Eſt enim aliquis intellectus, ſcilicet divinus, qui eſt ipſum ſuum *intelligere*: Et ſic in Deo idem eſt quòd intelligat ſe intelligere, & quod intelligat ſuam eſſentiam: quia ſua eſſentia eſt ſuum *intelligere*. Eſt etiam alius intellectus, ſcilicet Angelicus, qui non eſt ſuum *intelligere*, ſicut ſuprà dictum eſt *; ſed tamen primum objectum ſui *intelligere* eſt ejus eſſentia: Unde etſi aliud ſit in Angelo ſecundum rationem, quod intelligat ſe intelligere, & quod intelligat ſuam eſſentiam; tamen ſimul & uno actu utrumque intelligit: quia hoc quod eſt *intelligere ſuam eſſentiam*, eſt propria perfectio ſuæ eſſentiæ, ſimul autem & uno actu intelligitur res cum ſua perfectione. Eſt autem alius intellectus, ſcilicet humanus, qui nec eſt ſuum *intelligere*, nec ſui *intelligere* eſt objectum primum ipſa ejus eſſentia, ſed aliquid extrinſecum, ſcilicet natura materialis rei: Et ideo id quod primò cognoſcitur ab intellectu humano, eſt hujuſmodi objectum; & ſecundariò cognoſcitur ipſe actus quo cognoſcitur objectum; & per actum cognoſcitur ipſe intellectus, cujus eſt perfectio ipſum *intelligere*. Et ideo Philoſophus * dicit, quòd objecta præcognoſcuntur actibus, & actus potentiis.

† lib. 9. Metaph. text. 16. tom. 3. ** qu. 84. art. 1.* ** lib. 2. de anim. text 33. tom. 2.*

Ad primum ergo dicendum, quòd objectum intellectus eſt commune quoddam, ſcilicet ens & verum: ſub quo comprehenditur etiam ipſe actus intelligendi. Unde intellectus poteſt ſuum actum cognoſcere, ſed non primò: quia nec primum objectum intellectus noſtri ſecundum præſentem ſtatum eſt quodlibet ens & verum: ſed *ens & verum* conſideratum in rebus materialibus, ut dictum * eſt: ex quibus in cognitionem omnium aliorũ devenit.

** qu. 84. art. 7.*

Ad secundum dicendum, quòd ipſum intelligere humanum non eſt actus & perfectio naturæ intellectæ, ut ſic poſſit uno actu intelligi natura rei materialis & ipſum *intelligere*, ſicut uno actu intelligitur res cum ſua perfectione. Unde alius eſt actus quo intellectus intelligit lapidem, & alius eſt actus quo intelligit ſe intelligere lapidem; & ſic deinde. Nec eſt inconveniens intellectum eſſe infinitum in potentia, ut ſuprà dictum * eſt.

** q. præc. art. 2.*

Ad tertium dicendum, quòd ſenſus proprius ſentit ſecundum immutationem materialis organi à ſenſibili exteriori. Non eſt autem poſſibile quod aliquid materiale immutet ſeipſum, ſed unum immutatur ab alio: Et ideo actus ſenſus proprij percipitur per ſenſum communem. Sed intellectus noſter non intelligit per materialem immutationem organi. Et ideo non eſt ſimile.

Articulus IV.

Vtrum intellectus intelligat actum voluntatis.

Ad quartum ſic proceditur. Videtur quòd intellectus non intelligat actum voluntatis. Nihil enim cognoſcitur ab intellectu, niſi ſit aliquo modo præſens in intellectu: Sed actus voluntatis non eſt præſens in intellectu, cùm ſint diverſæ potentiæ. Ergo actus voluntatis non cognoſcitur ab intellectu.

¶ 2. Præterea, Actus habet ſpeciem ab objecto. Sed objectum voluntatis differt ab objecto intellectus: ergo & actus voluntatis ſpeciem habet diverſam ab objecto intellectus. Non ergo cognoſcitur ab intellectu.

¶ 3. Præterea, Auguſt. in lib. * 10. Confeſſ. attribuit affectionibus animæ, quòd *cognoſcuntur neque per imagines, ſicut corpora: neque per præſentiam, ſicut artes: ſed per quaſdam notiones.* Non videtur autem quod poſſint eſſe aliæ notiones rerum in anima, niſi vel eſſentiæ rerum cognitarum, vel earum ſimilitudines. Ergo impoſſibile eſt quod intellectus cognoſcat affectiones animæ, quæ ſunt actus voluntatis.

** lib. 10. conf. cap. 14 circa fin. præc.*

Sed contra eſt, quòd Auguſt. dicit * 10. de Trinit. (qu. 11. & ſup.) *Intelligo me velle.*

** lib. 10. de Trin. c. 10. & 11 circa 3.*

Conclusio.

Actus voluntatis cùm ſit in ratione intelligibiliter, neceſſariò cognoſcitur ab intellectu.

Respondeo dicendum, quòd ſicut ſupra dictum eſt (qu. 59. art. 1.) * actus voluntatis nihil aliud eſt quàm inclinatio quædam conſequens formam intellectam; ſicut appetitus naturalis eſt inclinatio conſequens formam naturalem. Inclinatio autem cujuſlibet rei eſt in ipſa re per modum ejus: unde inclinatio naturalis eſt naturaliter in re naturali: & inclinatio quæ eſt appetitus ſenſibilis: eſt ſenſibiliter in ſentiente: & ſimiliter inclinatio intelligibilis, quæ eſt actus voluntatis, eſt intelligibiliter in intelligente, ſicut in principio & in proprio ſubjecto. Unde & Philoſophus hoc modo loquẽdi utitur in * 3. de anima, (text. 42.) quòd *voluntas in ratione eſt.* Quod autem intelligibiliter eſt in aliquo intelligente, conſequens eſt, ut ab eo intelligatur. Unde actus voluntatis intelligitur ab intellectu, & in quantum aliquis percipit ſe velle, & in quantum aliquis cognoſcit naturam hujus actus, & per conſequens naturam ejus principii, quod eſt habitus, vel potentia.

** qu. 59. art. 1.* ** lib. 3. de anim. text. 42. tom. 2.*

Ad primum ergo dicendum, quòd ratio illa procederet, ſi voluntas & intellectus, ſicut ſunt diverſæ potentiæ, ita etiam ſubjecto differrent: ſic enim quod eſt in voluntate, eſſet abſens ab intellectu. Nunc autem cum utrumque radicetur in una ſubſtantia animæ, & unum ſit quodammodo principium alterius, conſequens eſt, ut quod eſt in voluntate, ſit etiam quodammodo in intellectu.

Ad secundum dicendum, quòd *bonum* & *verum*, quæ ſunt objecta voluntatis & intellectus, differunt quidem ratione: verumtamen unum eorum continetur ſub alio, ut ſupra dictum eſt. * Nam *verum* eſt quoddam bonum, & *bonum* eſt quoddam verum. Et ideo quæ ſunt voluntatis, cadunt ſub intellectu, & quæ ſunt intellectus, poſſunt cadere ſub voluntate.

** qu. 82. art. 3 ad 1. & qu. 16. art. 4. ad 1.*

Ad tertium dicendum, quòd effectus animæ non ſunt in intellectu, neque per ſimilitudinem tantum, ſicut corpora: neque per præſentiam ut in ſubjecto, ſicut artes, ſed ſicut principiatum in principio, in quo habetur notio principiati. Et ideo Auguſt. * dicit, affectus animæ eſſe in memoria per quaſdam notiones.

** lib. 10. conf. cap. 14. to. 1.*

QUÆSTIO LXXXVIII.

Quomodo anima humana cognoſcat ea quæ ſupra ſe ſunt, in tres articulos diviſa.

Deinde conſiderandum eſt, quomodo anima humana cognoſcat ea quæ ſupra ſe ſunt, ſcilicet immateriales ſubſtantias.

Et circa hoc quæruntur tria:

¶ Primò, utrum anima humana ſecundum ſtatum præſentis vitæ poſſit intelligere ſubſtantias immateriales (quas Angelos dicimus) per ſeipſas.

¶ Secundò, utrum poſſit ad earum notitiam pervenire per cognitionem rerum materialium.

¶ Tertiò, utrum Deus ſit id quod primò à nobis cognoſcitur.

Articulus Primus.

Vtrum anima humana ſecundùm ſtatum vitæ præſentis poſſit intelligere ſubſtantias immateriales per ſeipſas.

Ad primum ſic proceditur. Videtur quòd anima humana ſecundum ſtatum vitæ præſentis poſſit intelligere ſubſtantias immateriales per ſeipſas. Dicit enim Auguſt. in * 9. de Trinit. (cap. 3.) *Mens ipſa ſicut corporearum rerum notitias per ſenſus corporis colligit, ſic incorporearum rerum per ſeipſam.* Hujuſmodi autem ſunt ſubſtantiæ immateriales. Ergo mens humana ſubſtantias immateriales intelligit.

2. cont. c. 50. & 2. 4. l. 3. c. 41. & 41. 43. 44. 45. & 46. fin. & de anim. ar. 16. & op. 41. c. 6.

¶ 2. Præterea, Simile ſimili cognoſcitur. Sed magis aſſimilatur mens humana rebus immaterialibus quàm materialibus, cùm noſtra mens ſit immaterialis, ut ex ſupra dictis patet. † Cùm ergo mens noſtra intelligat res materiales, multo magis intelligit res immateriales.

** c. 3. in fi. com. 3.* *† qu. 86. art. 2. ad 2.*

¶ 3. Præterea, Quòd ea quæ ſunt ſecundum ſe maximè ſenſibilia, non maximè ſentiantur à nobis, provenit ex hoc quod *excellentia ſenſibilium corrumpunt ſenſum. Sed excellentia intelligibilium non corrumpunt intellectum*, ut dicitur in * 3. de anima. Ergo ea quæ ſunt ſecundum ſe maximè intelligibilia, ſunt etiam maximè intelligibilia nobis. Sed cum res materiales non ſint intelligibiles, niſi quia facimus eas intelligibiles actu, abſtrahendo à materia; manifeſtum eſt quod magis ſint ſecundum ſe intelligibiles ſubſtantiæ quæ ſecundum ſuam naturam ſunt immateriales. Ergo multò magis intelliguntur à nobis, quàm res materiales.

** lib. 3. de anim. text. 7. tom. 2.*

¶ 4. Præterea, Commentator dicit in ſecundo Metaphyſ. quòd *ſi ſubſtantiæ abſtractæ non poſſent intelligi à nobis, tunc natura otioſè egiſſet: quia fecit illud quod eſt naturaliter in ſe intellectum non intellectum ab aliquo.* Sed nihil eſt otioſum, ſive fruſtrà, in natura. Ergo ſubſtantiæ immateriales poſſunt intelligi à nobis.

¶ 5. Præterea, Sicut ſe habet ſenſus ad ſenſibilia, ita intellectus ad intelligibilia. Sed viſus noſter poteſt videre omnia corpora, ſive ſint ſuperiora & incorruptibilia, ſive ſint inferiora & corruptibilia. Ergo intellectus noſter poteſt intelligere omnes ſubſtantias intelligibiles, & ſuperiores, & immateriales.

Sed contra eſt, quòd dicitur Sapient. 9. *Quæ in cælis ſunt quis inveſtigabit?* in cælis autem dicuntur hujuſmodi ſubſtantiæ eſſe, ſecundum illud Matth. 18. *Angeli eorum in cælis,* &c. Ergo non poſſunt ſubſtantiæ immateriales per inveſtigationem humanam cognoſci.

Conclusio.

Cùm experiamur nos hic nihil intelligere abſque phantaſmate, manifeſtum eſt quod ſubſtantias immateriales, quæ ſub ſenſum & imaginationem non cadunt, primò & per ſe, ſecundum præſentis vitæ ſtatum, intelligere non poſſumus.

Respondeo dicendum, quòd ſecundùm opinionem Platonis ſubſtantiæ immateriales non ſolùm à nobis intelliguntur, ſed etiã ſunt prima à nobis intellecta. Poſuit enim Plato * formas immateriales ſubſiſtẽtes, quas *ideas* vocabat, eſſe propria objecta noſtri intellectus: & ita primò, & per ſe intelliguntur à nobis: ap-

** Apud Ariſtot. l. 1. Metaph. text. 6.*

plicatur

Digitized by Google

plicatur tamen animæ cognitio rebus materialibus ſecundum quod intellectui permiſcetur phantaſia & ſenſus. Unde quanto magis intellectus fuerit depuratus, tanto magis percipit immaterialium intelligibilium veritatem. Sed ſecundum Ariſt. ſententiam quam magis experimur, intellectus noſter ſecundum ſtatum præſentis vitæ naturalem reſpectum habet ad naturas rerum materialium. Unde nihil intelligit niſi convertendo ſe ad phantaſmata, ut ex dictis* patet. Et ſic manifeſtum eſt, quod ſubſtantias immateriales, quæ ſub ſenſu & imaginatione non cadunt, primò, & per ſe ſecundum modum cognitionis nobis expertum, intelligere non poſſumus. Sed tamen Averroës in comment.* 3. de anima (text. 36.) ponit, quòd in fine in hac vita, homo pervenire poteſt ad hoc, quod intelligat ſubſtantias ſeparatas per continuationem vel unionem cujuſdam ſubſtantiæ ſeparatæ à nobis, quam vocat *intellectum agentem*. Qui quidem cum ſit ſubſtantia ſeparata, naturaliter ſubſtantias ſeparatas intelligit. Unde, cum fuerit nobis unitus, ſic ut per eum intelligere poſſimus, intelligemus & nos ſubſtantias ſeparatas ſicut nunc per intellectum poſſibilem nobis unitum intelligimus res materiales. Ponit autem intellectum agentem ſic nobis uniri. Cum enim intelligamus per intellectum agentem, & per intelligibilia ſpeculata, ut patet cum concluſiones intelligimus per principia intellecta: neceſſe eſt quod intellectus agens comparetur ad intellecta ſpeculata, vel ſicut agens principale ad inſtrumenta, vel ſicut forma ad materiam. His enim duobus modis attribuitur actio aliqua duobus principiis, principali quidem agenti & inſtrumento, ſicut ſectio artifici, & ſerræ; formæ autem & ſubjecto, ſicut calefactio calori, & igni. Sed utroque modo intellectus agens comparatur ad intelligibilia ſpeculata, ſicut perfectio ad perfectibile, & actus ad potentiam. Simul autem recipiuntur in aliquo *perfectum* & *perfectio*, ſicut viſibile in actu, & lumen in pupilla. Simul igitur in intellectu poſſibili recipiuntur intellecta ſpeculata, & intellectus agens: & quantò plura intellecta ſpeculata recipimus, tantò magis appropinquamus ad hoc quod intellectus agens perfectè uniatur nobis; ita, quòd cùm omnia intellecta ſpeculata cognoverimus, intellectus agens perfectè unietur nobis, & poterimus per eum omnia cognoſcere, & materialia & immaterialia: & in hoc ponit ultimam hominis fœlicitatem. Nec refert, quantum ad propoſitum pertinet, utrum in illo ſtatu fœlicitatis intellectus poſſibilis intelligat ſubſtantias ſeparatas per intellectum agentem, ut ipſe ſentit: vel (ut ipſe imponit Alexandrino) intellectus poſſibilis nunquam intelligat ſubſtantias ſeparatas, propter hoc quod ponit intellectum poſſibilem corruptibilem: ſed homo intelligit ſubſtantias ſeparatas per intellectum agentem. Sed prædicta ſtare non poſſunt.

* qu. 84. art. 7.
* lib. 3. text. 36.

Primò quidem, quia ſi intellectus agens eſt ſubſtantia ſeparata, impoſſibile eſt quod per ipſum formaliter intelligamus: quia id quo formaliter agens agit, eſt forma & actus agentis, cùm omne agens agat inquantum eſt actu, ſicut ſuprà dictum eſt* circa intellectum. (qu. 79. art. 3.)

* qu. 79. art. 3.

Secundò, quia ſecundum modum prædictum, intellectus agens, ſi eſt ſubſtantia ſeparata, non unietur nobis ſecundum ſuam ſubſtantiam, ſed ſolum lumen ejus, ſecundum quod participatur in intellectis ſpeculatis, & non quantum ad alias actiones intellectus agentis, ut poſſimus per hoc intelligere ſubſtantias immateriales. Sicut dum videmus colores illuminatos à Sole, non unitur nobis ſubſtantia ſolis ut poſſimus actiones ſolis agere, ſed ſolùm nobis unitur lumen Solis ad viſionem colorum.

Tertiò, quia dato quod ſecundum modum prædictum uniretur nobis ſubſtantia intellectus agentis: tamen ipſi non ponunt quòd intellectus agens totaliter uniatur nobis ſecundum unum intelligibile vel duo, ſed ſecundum omnia intellecta ſpeculata. Sed omnia intellecta ſpeculata deficiunt à virtute intellectus agentis: quia multò plus eſt intelligere ſubſtantias ſeparatas, quam intelligere omnia materialia. Unde manifeſtum eſt quod etiam intellectis omnibus materialibus, non ſic unietur intellectus agens nobis, ut poſſemus intelligere per ſubſtantias ſeparatas.

Quartò, quia intelligere omnia intellecta materialia, vix contingit alicui in hoc mundo: Et ſic, vel nullus, vel pauciſſimi ad fœlicitatem pervenirent. Quod eſt contra Philoſophum in* 1. Ethic. qui dicit, quòd *fœlicitas eſt quoddam bonum commune, quod poteſt provenire omnibus non orbatis ad virtutem*. Eſt etiam contra rationem, quod finem alicujus ſpeciei ut in paucioribus conſequantur ea quæ continentur ſub ſpecie.

* lib. 1. Eth. c. 9. circ. medium, tom. 5.

Quintò, quia Philoſophus dicit expreſſè in † 1. Ethicor. quòd *fœlicitas eſt operatio ſecundum perfectam virtutem*. Et numeratis multis virtutibus, in* 10. concludit quòd fœlicitas ultima conſiſtens in cognitione maximorum intelligibilium, eſt ſecundum virtutem ſapientiæ, quam poſuerat in † 6. eſſe *caput ſcientiarum ſpeculativarum*. Unde patet, quod Ariſt. poſuit ultimam fœlicitatem hominis in cognitione ſubſtantiarum ſeparatarum, qualis poteſt haberi per ſcientias ſpeculativas, & non per continuationem intellectus agentis à quibuſdam confictam.

† lib. 1. Ethic. c. 10. t. 5.
* lib. 10. Eth. c. 7. & 8. t. 5.
† lib 6. Eth. c. 7. tom. 5.
* qu. 79. art. 4.

Sextò, quia ſupra oſtenſum eſt, (q. 79. art. 4.)* quod intellectus agens non eſt ſubſtantia ſeparata, ſed virtus quædam animæ, ad eadem activè ſe extendens, ad quæ ſe extendit intellectus poſſibilis, receptivè. Quia ut dicitur* 3. de anima, (text. 18.) intellectus poſſibilis eſt, *quo eſt omnia fieri*, intellectus agens, *quo eſt omnia facere*: Uterque ergo intellectus ſe extendit ſecundum ſtatum præſentis vitæ ad materialia ſola quæ intellectus agens facit intelligibilia actu, & recipiuntur in intellectu poſſibili. Unde ſecundum ſtatum præſentis vitæ neque per intellectum poſſibilem, neque per intellectum agentem poſſumus intelligere ſubſtantias ſeparatas immateriales ſecundum ſeipſas.

* lib. 3. de anim. text. 18. tom. 2.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd ex illa auctoritate Aug. haberi poteſt quòd illud quod mens noſtra de cognitione incorporalium rerum accipit, per ſeipſam cognoſcere poſſit. Et hoc adeo verum eſt, ut etiam apud Philoſophum* dicatur, quod ſcientia de anima eſt principium quoddam ad cognoſcendum ſubſtantias ſeparatas. Per hoc enim quod anima noſtra cognoſcit ſeipſam, pertingit ad cognitionem aliquam habendam de ſubſtantiis incorporeis, qualem eam contingit habere; non quod ſimpliciter & perfectè eas cognoſcat cognoſcendo ſeipſam.

* Elicitur ex text. 2. lib. 1. de anima, tom. 2.

AD SECUNDUM dicendum, quòd ſimilitudo naturæ non eſt ratio ſufficiens ad cognitionem, alioquin oporteret (quod Emped. dicit) quòd anima eſſet de natura omnium, ad hoc quòd omnia cognoſceret. Sed requiritur ad cognoſcendum, ut ſimilitudo rei cognitæ ſit in cognoſcente quaſi quædam forma ipſius. Intellectus autem noſter poſſibilis ſecundum ſtatum præſentis vitæ eſt natus informari ſimilitudinibus rerum materialium à phantaſmatibus abſtractis. Et ideo cognoſcit magis materialia quàm ſubſtantias immateriales.

AD TERTIUM dicendum, quòd requiritur aliqua proportio objecti ad potentiam cognoſcitivam, ut activi ad paſſivum, & perfectionis ad perfectibile. Unde quod excellentia ſenſibilia non capiantur à ſenſu, non ſola ratio eſt quia corrumpunt organa ſenſibilia, ſed etiam quia ſunt improportionata potentiis ſenſitivis. Et hoc modo ſubſtantiæ immateriales ſunt improportionatæ intellectui noſtro ſecundum præſentem ſtatum, ut non poſſint ab eo intelligi.

AD QUARTUM dicendum, quòd illa ratio Commentatoris multipliciter deficit. Primo quidem, quia non ſequitur, quod ſi ſubſtantiæ ſeparatæ non intelliguntur à nobis, non intelligantur ab aliquo intellectu. Intelliguntur enim à ſeipſis, & à ſe invicem. Secundò, quia non eſt finis ſubſtantiarum ſeparatarum ut intelligantur à nobis. Illud autem otioſè & fruſtra eſſe dicitur, quod non conſequitur finem ad quem eſt. Et ſic non ſequitur ſubſtantias immateriales eſſe fruſtra, etiamſi nullo modo intelligerentur à nobis.

AD QUINTUM dicendum, quòd eodem modo ſenſus cognoſcit & ſuperiora & inferiora corpora, ſcilicet per immutationem organi à ſenſibili: non autem eodem modo intelliguntur à nobis ſubſtantiæ materiales, quæ intelliguntur per modum abſtractionis, & ſubſtantiæ immateriales, quæ non poſſunt ſic à nobis intelligi, quia non ſunt earum aliqua phantaſmata.

ARTICULUS II.

Utrum intellectus noſter per cognitionem rerum materialium poſſit * *pervenire ad intelligendum ſubſtantias immateriales.*

AD SECUNDUM ſic proceditur. Videtur quòd intellectus noſter per cognitionem rerum materialium poſſit pervenire ad intelligendum ſubſtantias immateriales. Dicit enim. Dion.* 1. cap. cœl. hier. quòd *non eſt poſſibile humanæ menti ad immaterialem illam ſurſum excitari cœleſtium hierarchiarum contemplationem, niſi ſecundum ſe materiali manuductione utatur*. Relinquitur ergo, quod per materialia manuduci poſſumus ad intelligendum ſubſtantias immateriales.

Locis ſupra ar. 1. inductis.
* cap. 1. circa medium.

¶ 2. Præterea, Scientia eſt in intellectu: ſed ſcientiæ & diffinitiones ſunt de ſubſtantiis immaterialibus: Diffinit enim Damaſc.* Angelum, & de Angelis aliqua documenta traduntur, tam in Theologicis quàm in Philoſophicis diſciplinis. Ergo ſubſtantiæ immateriales intelligi poſſunt à nobis.

* Dam. lib. 2. c. 3.

¶ 3. Præterea, Anima humana eſt de genere ſubſtantiarum immaterialium: Sed ipſa intelligi poteſt à nobis per actum ſuum, quo intelligit materialia. Ergo & aliæ ſubſtantiæ immateriales intelligi poſſunt à nobis per ſuos effectus in rebus materialibus.

¶ 4. Præterea, Illa ſola cauſa per ſuos effectus comprehendi non poteſt, quæ in infinitum diſtat à ſuis effectibus. Hoc autem ſolius Dei eſt proprium. Ergo aliæ ſubſtantiæ immateriales creatæ intelligi poſſunt à nobis per res materiales.

SED CONTRA eſt, quòd Dion. dicit* 1. cap de div. nom. quod *ſenſibilibus intelligibilia, & compoſitis ſimplicia, & corporalibus incorporalia apprehendi non poſſunt*.

* cap. 1. non multum procul à princ.

CONCLUSIO.

Cùm quidditas rei materialis, quam abſtrahit intellectus noſter à materia, ſit omnino alterius rationis à ſubſtantiis immaterialibus, non poſſumus per ſubſtantias materiales perfectè ſubſtantias immateriales intelligere.

RESPONDEO dicendum, quòd ſicut Averroës, narrat in* 3. de Anima (text. 36.) quidam (*Avempace* nomine,) poſuit quod per intellectum ſubſtantiarum materialium pervenire poſſumus, ſecundum vera Philoſophiæ principia, ad intelligendum ſubſtantias immateriales. Cum enim intellectus noſter natus ſit abſtrahere quidditatem rei materialis à materia, ſi iterum in illa quidditate ſit aliquid materiæ, poterit iterato abſtrahere; & cùm hoc in infinitum non procedat tandem pervenire poterit ad intelligibilium aliquam quidditatem, quæ ſit omnino ſine materia. Et hoc eſt intelligere ſubſtantiam immaterialem. Quod quidem efficaciter diceretur, ſi ſubſtantiæ immateriales eſſent formæ & ſpecies harum materialium ut Platonici poſuerunt. Hoc autem non poſito, ſed ſuppoſito quod

* lib. 3. text. 36.

Digitized by Google

ſubſtantiæ immateriales ſint omnino alterius rationis à quidditatibus materialium rerum, quantumcunque intellectus noſter abſtrahat quidditatem rei materialis à materia, nunquam perveniret ad aliquid ſimile ſubſtantiæ immateriali: Et ideo per ſubſtantias materiales non poſſumus perfectè ſubſtantias immateriales intelligere.

Ad primum ergo dicendum, quòd ex rebus materialibus aſcendere poſſumus in aliqualem cognitionem immaterialium rerum, non tamen in perfectam; quia non eſt ſufficiens comparatio rerum materialium ad immateriales, ſed ſimilitudines, ſi quæ à materialibus accipiuntur ad immaterialia intelligenda, ſunt multùm diſſimiles; ut Dionyſ. dicit * 2. cæleſt. hier.

* Cap. 3. parū ante med. & à medio.

Ad secundum dicendum, quòd de ſuperioribus rebus in ſcientiis maximè tractatur per viam remotionis: Sic enim corpora cæleſtia notificat Ariſt. † (lib. 2. de cælo text. 17. 18. & 19.) per negationem proprietatum inferiorum corporum: Unde multò magis immateriales ſubſtantiæ à nobis cognoſci non poſſunt, ut earum quidditates apprehendamus; ſed de eis nobis in ſcientiis documenta traduntur per viam remotionis, & alicuius habitudinis ad res materiales.

† lib. 2. de cælo, text. 17. 18. & 19. tom. 2.

Ad tertium dicendum, quòd anima humana intelligit ſeipſam per ſuum *intelligere*, quod eſt actus proprius ejus, perfectè demonſtrans virtutem ejus & naturam: Sed neque per hoc neque per alia quæ in rebus materialibus inveniuntur, perfectè cognoſci poteſt immaterialium ſubſtantiarum virtus & natura; quia huiuſmodi non adæquant earum virtutes.

Ad quartum dicendum, quòd ſubſtantiæ immateriales creatæ in genere quidem naturali non conveniunt cum ſubſtantiis materialibus, quia non eſt in eis eadem ratio potentiæ & materiæ; conveniunt tamen cum eis in genere logico, quia etiam ſubſtantiæ immateriales ſunt in prædicamento ſubſtantiæ, cùm earum quidditas non ſit earum *eſſe*: Sed Deus non convenit cum rebus materialibus, neque ſecundùm genus naturale, neque ſecundùm genus logicum; quia Deus nullo modo eſt in genere, ut ſupra oſtenſum eſt * quæſt. 3. art. 5.) Unde per ſimilitudines rerum materialium aliquid affirmativè poteſt cognoſci de angelis ſecundum rationem communem, licèt non ſecundùm rationem ſpeciei: De Deo autem nullo modo.

* qu. 3. ar. 5.

Articulus III.

Utrùm Deus ſit primum quod à mente humana cognoſcitur.

Ad tertium ſic proceditur. Videtur quòd Deus ſit primum quod à mente humana cognoſcitur. Illud enim in quo omnia alia cognoſcuntur, & per quod de aliis iudicamus, eſt primò cognitum à nobis, ſicut lux ab oculo, & principia prima ab intellectu: Sed *omnia in luce primæ veritatis cognoſcimus, & per eam de omnibus iudicamus*, ut dicit Aug. in lib. de Trin. & in lib. de vera relig (cap. 3.) * Ergo Deus eſt id quod primò cognoſcitur à nobis.

2. ſent. d. 82 & ve. q. 8. art. 3 ad 6. & qu. 10. art 6. ad 6. & ... quodl. ... q. 1 ar. 1. ... * De vera relig. cap. 3. tom. 1.

¶ 2. Præterea. *Propter quod unumquodque, & illud magis*: Sed Deus eſt cauſa omnis noſtræ cognitionis: Ipſe enim eſt *lux vera quæ illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum*, ut dicitur Ioan. 1. Ergo Deus eſt id quod primò & maximè eſt cognitum nobis.

¶ 3. Præterea. Id quod primò cognoſcitur in imagine, eſt exemplar quo imago formatur: Sed in mente noſtra eſt Dei imago, ut Aug. dicit: Ergo id quod primò cognoſcitur in mente noſtra, eſt Deus.

Sed contra eſt, quod dicitur Ioan. 1. *Deum nemo vidit unquam.*

Conclusio.

Cùm Deus cognoſcatur à nobis per creaturas, non eſt primum quod à nobis cognoſcitur.

Respondeo dicendum, quòd cùm intellectus humanus ſecundùm ſtatum præſentis vitæ non poſſit intelligere ſubſtantias immateriales creatas, ut dictum eſt (art. 2.) * multò minùs poteſt intelligere eſſentiam ſubſtantiæ increatæ: Unde ſimpliciter dicendum eſt quòd Deus non eſt primum quod à nobis cognoſcitur, ſed magis per creaturas in Dei cognitionem pervenimus; ſecundum illud Apoſt. ad Rom. 1. *Inviſibilia Dei per ea quæ facta ſunt, intellecta conſpiciuntur*: Primum autem quod intelligitur à nobis ſecundum ſtatum præſentis vitæ, eſt quidditas rei materialis, quæ eſt noſtri intellectus obiectum, ut multoties ſuprà dictum * eſt.

* ar. præced.

* qu. 84. art. 7. & 85. art 1. & 87. ar. 2. ad 2.

Ad primum ergo dicendum, quòd in luce primæ veritatis omnia intelligimus & judicamus, inquantum ipſum lumen intellectus noſtri ſive naturale, ſive gratuitum nihil aliud eſt quam quædam impreſſio veritatis primæ, ut ſuprà dictum † eſt. Unde cùm ipſum lumen intellectus noſtri non ſe habeat ad intellectum noſtrum ſicut *quod intelligitur*, ſed ſicut *quo intelligitur*, multò minùs Deus eſt id, quod primo à noſtro intellectu intelligitur.

† qu. 12. ar. 2.

Ad secundum dicendum, quòd *propter quod unumquodque, illud magis*, intelligendum eſt in his quæ ſunt unius ordinis: ut ſuprà dictum eſt *. Propter Deum autem alia cognoſcuntur, non ſicut propter primum cognitum, ſed ſicut propter primam cognoſcitivæ virtutis cauſam.

* qu. 87. art. 2. ad 2.

Ad tertium dicendum, quòd ſi in anima noſtra eſſet perfecta imago Dei, ſicut Filius eſt perfecta imago Patris, ſtatim anima noſtra intelligeret Deum. Eſt autem imago imperfecta. Unde ratio non ſequitur.

Quæstio LXXXIX.

De Cognitione animæ ſeparatæ, in octo articulos diviſa.

Deinde conſiderandum eſt de cognitione animæ ſeparatæ. Et circa hoc quæruntur octo.

¶ Primò, utrum anima ſeparata à corpore poſſit intelligere.
¶ Secundò, utrum intelligat ſubſtantias ſeparatas.
¶ Tertiò, utrum intelligat omnia naturalia.
¶ Quartò, utrum cognoſcat ſingularia.
¶ Quintò, utrum habitus ſcientiæ hîc acquiſitæ remaneat in anima ſeparata.
¶ Sextò, utrum poſſit uti habitu ſcientiæ hîc acquiſitæ.
¶ Septimò, utrum diſtantia localis impediat cognitionem animæ ſeparatæ.
¶ Octavò, utrum animæ ſeparatæ à corporibus cognoſcant ea quæ hîc aguntur.

Articulus Primus.

Utrum anima ſeparata aliquid intelligere poſſit.

Ad primum ſic proceditur. Videtur quòd anima ſeparata nihil omnino intelligere poſſit. Dicit enim Philoſophus in 1. de Anima (text. 66.) * quod *intelligere* corrumpitur quodam interius corrupto. Sed omnia interiora hominis corrumpuntur per mortem. Ergo & ipſum *intelligere* corrumpitur.

1. qu. 11. art. 2 & 3. d. 31. q. 2. ar. 4. & 4. d. 50. qu. 1. art. 1. & 2. & ver. q. 19. art. 1 & 2. de anim. art. 15. 16. & 17. * lib. 1. de anima text 66. tom. 2. † qu. 84. art. 7. * qu. 77. art. 8.

¶ 2. Præterea, Anima humana impeditur ab intelligendo per ligamentum ſenſus, & perturbata imaginatione, ſicut ſuprà dictum eſt (qu. 84. a. 7. & 8.) † Sed morte totaliter ſenſus & imaginatio corrumpuntur, ut ex ſuprà dictis patet (qu. 77. art. 8.) * Ergo anima poſt mortem nihil intelligit.

¶ 3. Præterea, Si anima ſeparata intelligit, oportet quòd per aliquas ſpecies intelligat. Sed non intelligit per ſpecies innatas, quia à principio eſt *ſicut tabula in qua nihil eſt ſcriptum*: Neque per ſpecies quas tunc abſtrahit à rebus quia non habet organa ſenſus & imaginationis, quibus mediantibus ſpecies intelligibiles abſtrahuntur à rebus. Neque etiam per ſpecies prius abſtractas & in anima conſervatas, quia ſic anima pueri nihil intelligeret poſt mortem: neque etiam per ſpecies intelligibiles divinitus influxas, hæc enim cognitio non eſſet naturalis, de qua nunc agitur, ſed gratiæ. Ergo anima ſeparata à corpore nihil intelligit.

Sed contra eſt, quod Philoſophus dicit in 1. de anima (text. 13.) † *quòd ſi non eſt aliqua operationum animæ propria, non contingit ipſam ſeparari*. Contingit autem ipſam ſeparari: Ergo habet aliquam operationem propriam, & maximè eam quæ eſt intelligere: intelligit ergo ſine corpore exiſtens.

† lib. 1. de anim. text. 13. tom. 2.

Conclusio.

Cùm modus operandi uniuſcuiuſque rei ſequatur modum eſſendi ipſius, neceſſe eſt animam à corpore ſeparatam intelligere non per converſionem ad phantaſmata quæ ſunt in organis corporeis, ſed per converſionem ad ea quæ ſunt intelligibilia ſimpliciter.

Respondeo dicendum, quòd iſta quæſtio difficultatem habet ex hoc quod anima, quamdiu eſt corpori coniuncta, non poteſt aliquid intelligere non convertendo ſe ad phantaſmata, ut per experimentum patet. Si autem hoc non eſt ex natura animæ, ſed per accidens hoc convenit ei, ex eo quod corpori alligatur, ſicut Platonici poſuerunt: de facili quæſtio ſolvi poſſet. Nam remoto impedimento corporis, rediret anima ad ſuam naturam, ut intelligeret intelligibilia ſimpliciter, non convertendo ſe ad phantaſmata, ſicut eſt de aliis ſubſtantiis ſeparatis. Sed ſecundum hoc anima non eſſet corpori unita propter melius animæ, (quia ſecundùm hoc peius intelligeret corpori unita quàm ſeparata) ſed hoc eſſet ſolum propter melius corporis: quod eſt irrationabile, cùm materia ſit propter formam, & nõ è converſò. Si autẽ ponamus quòd anima ex ſua natura habeat ut intelligat convertendo ſe ad phantaſmata, cum natura animæ poſt mortem corporis non mutetur, videtur quod anima tunc naturaliter nihil poſſit intelligere: cũ non ſint ei præſto phantaſmata ad quæ convertatur. Et ideo ad hanc difficultatem tollendam conſiderãdum eſt, quòd cum nihil operetur niſi inquantum eſt actu, modus operandi uniuſcuiuſque rei, ſequitur modum eſſendi ipſius; habet autem anima alium modum eſſendi cùm unitur corpori, & cum fuerit à corpore ſeparata, manente tamen eadem animæ natura; non ita quod uniri corpori ſit ei accidentale, ſed per rationem ſuæ naturæ corpori unitur: ſicut nec levis natura mutatur cum eſt in loco proprio, (quo eſt ei naturale,) & cum eſt extra proprium locum, quod eſt ei præter naturam. Animæ igitur ſecundùm iſtum modum eſſendi quo corpori eſt unita, competit modus intelligendi per converſionem ad phantaſmata corporum, quæ ſunt in corporeis organis. Cùm autem fuerit à corpore ſeparata, competit ei modus intelligendi per converſionem ad ea quæ ſunt intelligibilia ſimpliciter, ſicut & aliis ſubſtantiis à corpore ſeparatis. Unde modus intelligendi per converſionem ad phantaſmata, eſt animæ naturalis, ſicut & corpori uniri: ſed eſſe ſeparatam à corpore, eſt præter rationem ſuæ naturæ, & ſimiliter intelligere ſine converſione ad phantaſmata, eſt ei præter naturam. Et ideo, ad hoc unitur corpori ut ſic operetur, ſecundum naturam ſuam. Sed hoc rurſus habet dubitationem. Cùm enim res ſemper ordinetur ad id quod melius eſt (eſt autem melior modus intelligendi per converſionem ad intelligibilia, ſimpliciter, quàm per converſionem ad phantaſmata:) debuit ſic à Deo inſtitui animæ natura, ut modus intelligendi nobilior ei eſſet naturalis, & non indigeret corpori propter hoc uniri. Conſiderandum eſt igitur quod etſi intelligere per converſionem ad ſuperiora, ſit ſimpliciter nobilius quàm intelligere per

converſio

Digitized by Google

converſionem ad phantaſmata, tamen ille modus intelligendi, prout erat poſſibilis animæ, erat imperfectior: quod ſic patet. In omnibus enim ſubſtantiis intellectualibus invenitur virtus intellectiva per influentiam divini luminis. Quod quidem in primo principio eſt unum & ſimplex, & quanto magis creaturæ intellectuales diſtant à primo principio, tanto magis dividitur illud lumen & diverſificatur, ſicut accidit in lineis à centro egredientibus. Et inde eſt quod Deus per unam ſuam eſſentiam, omnia intelligit. Superiores autem intellectualium ſubſtantiarum, etſi per plures formas intelligant: tamen intelligunt per pauciores, & magis univerſales & virtuoſiores ad comprehenſionem rerum, propter efficaciam virtutis intellectivæ quæ eſt in eis. In inferioribus autem ſunt formæ plures, & minus univerſales, & minus efficaces ad comprehenſionem rerum, inquantum deficiunt à virtute intellectiva ſuperiorum. Si ergo inferiores ſubſtantiæ haberent formas in illa univerſalitate, in qua habent ſuperiores, quia non ſunt tantæ efficaciæ in intelligendo, non acciperent per eas perfectam cognitionem de rebus, ſed in quadam communitate & confuſione. Quod aliqualiter apparet in hominibus. Nam qui ſunt debilioris intellectus, per univerſales conceptiones magis intelligentium non accipiunt perfectam cognitionem, niſi eis ſingula in ſpeciali explicentur. Manifeſtum eſt autem, inter ſubſtantias intellectuales ſecundum naturæ ordinem infimas, eſſe animas humanas. Hæc autem perfectio univerſi exigebat, ut diverſi gradus in rebus eſſent. Si igitur animæ humanæ ſic eſſent inſtitutæ à Deo, ut intelligerent per modum qui competit ſubſtantiis ſeparatis, non haberent cognitionem perfectam, ſed confuſam in communi. Ad hoc ergo quod perfectam & propriam cognitionem de rebus habere poſſent, ſic naturaliter ſunt inſtitutæ ut corporibus unirentur, & ſic ab ipſis rebus ſenſibilibus propriam de eis cognitionem accipiant. Sicut homines rudes ad ſcientiam induci non poſſunt, niſi per ſenſibilia exempla. Sic ergo patet, quòd propter melius animæ, eſt ut corpori uniatur, & intelligat per converſionem ad phantaſmata: & tamen eſſe poteſt ſeparata, & alium modum intelligendi habere.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd ſi diligenter verba Philoſophi diſcutiantur, Philoſophus* hoc dicit ex quadam ſuppoſitione prius facta, ſcilicet quòd *intelligere* ſit quidam motus conjuncti, ſicut & *ſentire*. Nondum enim differentiam oſtenderat inter intellectum & ſenſum. Vel poteſt dici; quod loquitur de illo modo intelligendi, qui eſt per converſionem ad phantaſmata. DE QUO ETIAM PROCEDIT SECUNDA RATIO.

* eodem lib. 1. de anim. text. 12 tom. 2.

AD TERTIUM dicendum, quòd, anima ſeparata non intelligit per ſpecies innatas, nec per ſpecies quas tunc abſtrahit, nec ſolum per ſpecies conſervatas, ut objectio probat, ſed per ſpecies ex influentia divini luminis participatas, quarum anima fit particeps, ſicut & aliæ ſubſtantiæ ſeparatæ, quamvis inferiori modo. Unde tam citò ceſſante converſione ad corpus, ad ſuperiora convertitur. Nec tamen propter hoc cognitio vel potentia non eſt naturalis: quia Deus eſt auctor non ſolùm influentiæ gratuiti luminis, ſed etiam naturalis.

ARTICULUS II.

Utrum anima ſeparata intelligat ſubſtantias ſeparatas.

1. q. 12. art. 1. ad 1. & de eum. art. 17. cor. ſ. & ad 10. & ar. 18. ad 17.

AD SECUNDUM ſic proceditur. Videtur quòd anima ſeparata non intelligat ſubſtantias ſeparatas. Perfectior enim eſt anima corpori conjuncta, quam à corpore ſeparata, cum anima ſit naturaliter pars humanæ naturæ, quælibet autem pars perfectior eſt ſuo toto. Sed anima conjuncta corpori non intelligit ſubſtantias ſeparatas ut ſuprà habitum *eſt (qu. 88. art. 1.) Ergo multo minus cum fuerit à corpore ſeparata.

* qu. 88. art. 1.

¶ 2. Præterea, Omne quod cognoſcitur, vel cognoſcitur per ſui præſentiam, vel per ſuam ſpeciem. Sed ſubſtantiæ ſeparatæ non poſſunt cognoſci ab anima per ſuam præſentiam, quia nihil illabitur animæ niſi ſolus Deus: Neque etiam per aliquas ſpecies quas anima ab Angelo abſtrahere poſſit, quia Angelus ſimplicior eſt quàm anima. Ergo nullo modo anima ſeparata poteſt cognoſcere ſubſtantias ſeparatas.

¶ 3. Præterea, Quidam Philoſophi poſuerunt in cognitione ſeparatarum ſubſtantiarum conſiſtere ultimam hominis fœlicitatem. Si ergo anima ſeparata poteſt intelligere ſubſtantias ſeparatas, ex ſola ſua ſeparatione conſequitur fœlicitatem. Quod eſt inconveniens.

SED CONTRA eſt, quod animæ ſeparatæ cognoſcunt alias animas ſeparatas, ſicut dives in inferno poſitus vidit Lazarum & Abraham, Luc. 16. Vident ergo & dæmones, & Angelos, animæ ſeparatæ.

CONCLUSIO.

Cum anima ſeparata ſeipſam per ſeipſam intelligat, alia verò incorporea per modum ſuæ ſubſtantiæ qui eſt infra modum ſubſtantiæ Angelicæ, ſed eſt conformis modo aliarum animarum ſeparatarum: ideo de aliis animabus ſeparatis perfectam cognitionem habet; de Angelis autem imperfectam.

RESPONDEO dicendum, quòd ſicut Auguſt. dicit in 9. de Trinit. (cap. 3.)* mens noſtra cognitionem rerum incorporearum per ſeipſam accipit, id eſt, cognoſcendo ſeipſam: ſicut ſuprà dictum † eſt (qu. 88. art. 1.) Per hoc ergo quod anima ſeparata cognoſcit ſeipſam, accipere poſſumus qualiter cognoſcit alias res ſeparatas. Dictum eſt autem (art. 1.) * quòd quamdiu anima corpori eſt unita, intelligit convertendo ſe ad phantaſmata: Et ideo nec ſeipſam poteſt intelligere, niſi inquantum fit actu intelligens per ſpeciem à phantaſmatibus abſtractam, ſic enim per actum ſuum intelligit ſeipſam, ut ſuprà dictum*eſt. (qu. 88. art. 1. & 3.) Sed cum fuerit à corpore ſeparata, intelliget, non convertendo ſe ad phantaſmata, ſed ad ea quæ ſunt ſecundum ſe intelligibilia: unde ſeipſam per ſeipſam intelliget. Eſt autem commune omni ſubſtantiæ ſeparatæ, quòd intelligat id quod eſt ſupra ſe, & id quod eſt infra ſe, per modum ſuæ ſubſtantiæ. Sic enim intelligitur aliquid ſecundum quod eſt in intelligente. Eſt autem aliquid in altero per modum ejus in quo eſt. Modus autem ſubſtantiæ animæ ſeparatæ eſt infra modum ſubſtantiæ Angelicæ, ſed eſt conformis modo aliarum ſubſtantiarum ſeparatarum. Et ideo de aliis animabus ſeparatis perfectam cognitionem habet: de Angelis autem imperfectam & deficientem, loquendo de cognitione naturali animæ ſeparatæ. De cognitione autem gloriæ eſt alia ratio.

* l. 9. de Tri. c. 3. in ſi. t. 3. † qu. 88. art. 1. * ar. praeced. * qu. 88. art. 1. & 3.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd anima ſeparata eſt quidem imperfectior, ſi conſideretur natura corporis; ſed tamen quodammodo eſt liberior ad intelligendum, inquantum per gravedinem & occupationem corporis à puritate intelligentiæ impeditur.

AD SECUNDUM dicendum, quòd anima ſeparata intelligit Angelos per ſimilitudines divinitus impreſſas; quæ tamen deficiunt à perfecta repræſentatione eorum, propter hoc quod animæ natura eſt inferior quàm Angeli.

AD TERTIUM dicendum, quòd in cognitione ſubſtantiarum ſeparatarum quarumcunque, non conſiſtit ultima hominis fœlicitas, ſed in ſolius Dei, qui non poteſt videri niſi per gratiam. In cognitione verò aliarum ſubſtantiarum ſeparatarum eſt magna fœlicitas, etſi non ultima: ſi tamen perfectè intelligantur. Sed anima ſeparata naturali cognitione non perfectè eas intelligit, ut dictum eſt *.

* In corp. art.

ARTICULUS III.

Utrum anima ſeparata omnia naturalia cognoſcat.

De anim. art. 15. co. fin. & ad 9. & ad 18 & 19. cor. fin.

AD TERTIUM ſic proceditur. Videtur quòd anima ſeparata omnia naturalia cognoſcat. In ſubſtantiis enim ſeparatis ſunt rationes omnium rerum naturalium: Sed animæ ſeparatæ cognoſcunt ſubſtãtias ſeparatas. Ergo cognoſcunt omnia naturalia.

¶ 2. Præterea, Qui intelligit magis intelligibile, multò magis poteſt intelligere minus intelligibile. Sed anima ſeparata intelligit ſubſtantias ſeparatas, quæ ſunt maximè intelligibiles. Ergo multò magis poteſt intelligere omnia naturalia, quæ ſunt intelligibilia minus.

¶ 3. Præterea, In dæmonibus magis viget naturalis cognitio quàm in anima ſeparata: Sed dæmones non omnia naturalia cognoſcunt, ſed multa addiſcunt per longi temporis experientiam, ut Iſidorus dicit *. Ergo neque animæ ſeparatæ omnia naturalia cognoſcunt.

* lib. 1. de ſum. bon. c. 12. poſt. med.

¶ 4. Præterea, Si anima ſtatim cum eſt ſeparata, omnia naturalia cognoſceret; fruſtra homines ſtuderent ad rerum ſcientiam capeſſendam. Hoc autem eſt inconveniens. Non ergo anima ſeparata omnia naturalia cognoſcit.

CONCLUSIO.

Anima ſeparata de omnibus naturalibus cognitionem habent non certam & propriam, ſed communem & confuſam.

RESPONDEO dicendum, quòd ſicut ſuprà dictum eſt*, anima ſeparata intelligit per ſpecies, quas recipit ex influentia divini luminis, ſicut & Angeli: ſed tamen quia natura animæ eſt infra naturam Angeli, cui iſte modus cognoſcendi eſt naturalis, anima ſeparata per hujuſmodi ſpecies non accipit perfectam rerum cognitionem, ſed quaſi in communi & confuſam. Sicut igitur ſe habent Angeli ad perfectam cognitionem rerum naturalium per hujuſmodi ſpecies: ita animæ ſeparatæ ad imperfectam & confuſam. Angeli autem per hujuſmodi ſpecies cognoſcunt cognitione perfecta omnia naturalia, quia omnia quæ Deus fecit in propriis naturis, fecit in intelligentia Angelica, ut dicit Aug. ſuper Gen. ad lit. *. Unde & animæ ſeparatæ de omnibus naturalibus cognitionem habent non certam, & propriam, ſed communem & confuſam.

* Art. 1. hujus q.

* lib. 2. cap. 8. tom. 3.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd nec ipſe Angelus per ſuam ſubſtantiam cognoſcit omnia naturalia, ſed per ſpecies quaſdam, ut ſuprà dictum eſt (qu. 88. art. 1.) *. Et ideo non propter hoc ſequitur quod anima cognoſcat omnia naturalia, qua cognoſcit ſubſtantiam ſeparatam.

* qu. 88. art. 1.

AD SECUNDUM dicendum, quòd ſicut anima ſeparata non perfectè intelligit ſubſtantias ſeparatas: ita nec omnia naturalia perfectè cognoſcit, ſed ſub quadam confuſione, ut dictum*eſt.

* In corp. art.

AD TERTIUM dicendum, quòd Iſidor. loquitur de cognitione futurorum, quæ nec Angeli, nec dæmones, nec animæ ſeparatæ cognoſcunt, niſi vel in ſuis cauſis, vel per revelationem divinam. Nos autem loquimur de cognitione naturali.

AD QUARTUM dicendum: quòd cognitio quæ acquiritur hic per ſtudium, eſt propria & perfecta, alia autem eſt confuſa. Unde non ſequitur quod ſtudium addiſcendi ſit fruſtra.

ARTICULUS IV.

Utrum anima ſeparata cognoſcat ſingularia.

4. d. 50. q. 1. ar. 1. & verit. q. 19. ar. 2. & de anim. ar. 15. & 20. * qu. 77. art. 6. † qu. 86. art. 1.

AD QUARTUM ſic proceditur. Videtur quòd anima ſeparata non cognoſcat ſingularia. Nulla enim potentia cognoſcitiva remanet in anima ſeparata niſi intellectus, ut ex ſupradictis patet (qu. 77. art. 1.) * Sed intellectus non eſt cognoſcitivus ſingularium, ut ſuprà habitum eſt † (qu. 86. art. 1.) ergo anima ſeparata ſingularia non cognoſcit.

¶ 2. Præterea, Magis eſt determinata cognitio qua cognoſcitur aliquid in ſingulari, quàm illa qua cognoſcitur aliquid in univerſali

Digitized by Google

verſali: Sed anima ſeparata non habet aliquam determinatam cognitionem de ſpeciebus rerum naturalium. Multò igitur minus cognoſcit ſingularia.

¶ 3. Præterea, Si cognoſcit ſingularia, & non per ſenſum, pari ratione omnia ſingularia cognoſcit. Sed non cognoſcit omnia ſingularia: Ergo nulla cognoſcit.

Sed contra eſt, quod dives in inferno poſitus dixit, *Habeo quinque fratres*, ut habetur Luc. 16.

CONCLUSIO.

Anima ſeparata cognoſcit quædam ſingularia, ſed non omnia, verum ea tantum ad quæ determinatur, vel per præcedentem cognitionem, vel aliquam affectionem, vel naturalem habitudinem, vel divinam ordinationem.

Respondeo dicendum, quòd animæ ſeparatæ aliqua ſingularia cognoſcunt: ſed non omnia, etiam quæ ſunt præſentia. Ad cujus evidentiam conſiderandum eſt, quod duplex eſt modus intelligendi. Unus per abſtractionem à phantaſmatibus: & ſecundum iſtum modum ſingularia per intellectum cognoſci nõ poſſunt directè, ſed indirectè, ſicut ſuprà dictum eſt (qu. 86. art. 1.)*. Alius modus intelligendi eſt per influẽtiam, ſpecierum à Deo: Et per iſtum modum intellectus poteſt ſingularia cognoſcere. Sicut enim ipſe Deus per ſuam eſſentiam, inquantum eſt cauſa univerſalium & individualium principiorum cognoſcit omnia & univerſalia & ſingularia, ut ſuprà dictum eſt (qu. 14. art. 11.)* ita ſubſtantiæ ſeparatæ per ſpecies, quæ ſunt quædam participatæ ſimilitudines illius divinæ eſſentiæ, poſſunt ſingularia cognoſcere. In hoc tamen eſt differentia inter Angelos & animas ſeparatas: quia Angeli per hujuſmodi ſpecies habent perfectam & propriam cognitionem de rebus, animæ verò ſeparatæ, confuſam. Unde Angeli propter efficaciam ſui intellectus, per hujuſmodi ſpecies non ſolum naturas rerum in ſpeciali cognoſcere poſſunt, ſed etiam ſingularia ſub ſpeciebus cõtenta: Animæ verò ſeparatæ non poſſunt cognoſcere per hujuſmodi ſpecies niſi ſolũ ſingularia illa, ad quæ quodammodo determinãtur, vel per præcedentem cognitionem, vel per aliquam affectionem, vel per naturalem habitudinem, vel per divinam ordinationem: quia *omne quod recipitur in aliquo, recipitur in eo per modum recipientis*.

* qu. 86 art.

* qu. 14. art. 11.

Ad primum ergo dicendum, quòd intellectus per viam abſtractionis non eſt cognoſcitivus ſingularium: Sic autem anima ſeparata non intelligit ea, ſed ſicut dictum eſt.*

* In cor. art.

Ad secundum dicendum, quòd ad illarum rerum ſpecies, vel individua, cognitio animæ ſeparatæ determinatur, ad quæ anima ſeparata habet aliquam determinatam habitudinem, ſicut dictum eſt *.

* In cor. art.

Ad tertium dicendum, quòd anima ſeparata, non ſe habet æqualiter ad omnia ſingularia, ſed ad quædam habet aliquam habitudinem, quam non habet ad alia. Et ideo non eſt æqualis ratio ut omnia ſingularia cognoſcat.

ARTICULUS V.

Utrum habitus ſcientiæ hic acquiſitæ remaneat in anima ſeparata.

1. 2. q. 67. art. 2. & 3. d. 13. q. 2. ar. 4. & 4. diſt. 50. q. 1. art. 2. & 2. cont. c. 79. fin. & quodl. 1. q. 6. ar. 1. & quodl. 12. ar. 3. & 13.

AD QUINTUM ſic proceditur. Videtur quòd habitus ſcientiæ hic acquiſitæ non remaneat in anima ſeparata. Dicit enim Apoſt. 1. ad Corinth. 13. *Scientia deſtruetur.*

¶ 2. Præterea, Quidam minus boni in hoc mundo ſcientia pollent, aliis magis bonis carentibus ſcientia. Si ergo habitus ſcientiæ permaneret etiam poſt mortem in anima, ſequeretur quod aliqui minus boni etiam in futuro ſtatu eſſent potiores aliquibus magis bonis: quod videtur inconveniens.

¶ 3. Præterea, Animæ ſeparatæ habebunt ſcientiam per influentiam divini luminis. Si igitur ſcientia hic acquiſita in anima ſeparata remaneat, ſequetur quod duæ erunt formæ unius ſpeciei in eodem ſubjecto. Quod eſt impoſſibile.

¶ 4. Præterea, Philoſophus dicit in lib. prædic.* quod *habitus eſt qualitas difficilè mobilis*: ſed ab ægritudine, vel ab aliquo hujuſmodi, quandoque corrumpitur ſcientia. Sed nulla eſt ita fortis immutatio in hac vita, ſicut immutatio quæ eſt per mortem. Ergo videtur quod habitus ſcientiæ per mortem corrumpatur.

* In prædicamento qualitatis. 1.

Sed contra eſt, quod Hiero. dicit in epiſt. ad Paul. † *Diſcamus in terris, quorum ſcientia nobis perſeveret in cælo.*

† Circa finem epiſt. & habetur to. 4. in princ.

CONCLUSIO.

Habitus ſcientiæ hìc acquiſitæ ſecundum quod eſt in intellectu, remanet in anima ſeparata: nec enim per accidens, nec per ſe corrumpi poteſt.

Respondeo dicendum, quòd quidam poſuerunt habitum ſcientiæ non eſſe in ipſo intellectu, ſed in viribus ſenſitivis, ſcilicet imaginativa, cogitativa, & memorativa: & quod ſpecies intelligibiles non conſervantur in intellectu poſſibili. Et ſi hæc opinio vera eſſet, ſequeretur quòd deſtructo corpore, totaliter habitus ſcientiæ hic acquiſitæ deſtrueretur. Sed quia ſcientia eſt in intellectu, qui eſt *locus ſpecierum* ut dicitur in 3. de Anima (text. 6.)* oportet quod habitus ſcientiæ hìc acquiſitæ partim ſit in prædictis viribus ſenſitivis, & partim in ipſo intellectu. Et hoc poteſt conſiderari ex ipſis actibus, ex quibus habitus ſcientiæ acquiritur. Nam *habitus ſunt ſimiles actibus ex quibus acquiruntur*, ut dicitur in 2. Ethic.* Actus autem intellectus ex quibus in præſenti vita ſcientia acquiritur, ſunt per converſionem intellectus ad phantaſmata, quæ ſunt in prædictis viribus ſenſitivis: Unde per tales actus, & ipſi intellectui poſſibili acquiritur facultas quædam ad conſiderandum per ſpecies ſuſceptas, & in prædictis inferioribus viribus acquiritur quædam habilitas, ut facilius per converſionem ad ipſas intellectus poſſit intelligibilia ſpeculari. Sed ſicut actus intellectus principaliter quidem, & formaliter eſt in ipſo intellectu, materialiter autem & diſpoſitivè in inferioribus viribus: ita etiam dicendum eſt de habitu. Quantum ergo ad id quòd aliquis præſentis ſcientiæ habet in inferioribus viribus, non remanebit in anima ſeparata; ſed quantum ad id quod habet in ipſo intellectu, neceſſe eſt ut remaneat: quia ut dicitur in lib. de longitudine* & brevitate vitæ, dupliciter corrumpitur aliqua forma. Uno modo per ſe, quando corrumpitur à ſuo contrario, ut calidum à frigido. Alio modo per accidens, ſcilicet per corruptionem ſubjecti. Manifeſtum eſt autem, quòd per corruptionem ſubjecti ſcientia quæ eſt in intellectu humano corrumpi non poteſt, cùm intellectus ſit incorruptibilis, ut ſuprà oſtenſum eſt*. Similiter etiam nec per contrarium corrumpi poſſunt ſpecies intelligibiles, quæ ſunt in intellectu poſſibili: quia intentioni intelligibilium nihil eſt contrarium, & præcipuè quantum ad ſimplicem intelligentiam, qua intelligitur *quod quid eſt*. Sed quantum ad operationem qua intellectus componit & dividit, vel etiam ratiocinatur, ſic invenitur contrarietas in intellectu, ſecundum quod falſum in propoſitione vel in argumentatione, eſt contrarium vero. Et hoc modo interdum ſcientia corrumpitur per contrarium, dum ſcilicet aliquis per falſam argumentationem abducitur à ſcientia veritatis. Et ideo Philoſoph. in lib.* prædicto ponit duos modos quibus ſcientia per ſe corrumpitur, ſcilicet per oblivionem ex parte memorativæ & deceptionem, ex parte argumentationis falſæ. Sed hoc non habet locum in anima ſeparata. Unde dicendum eſt, quòd habitus ſcientiæ ſecundum quod eſt in intellectu, manet in anima ſeparata.

* lib. 3. de anim. text. 6. tom. 2.

* lib. 2. Eth. c. 1. & 2. t. 5.

* capi 1. tom. 3.

* qu. 79. art. 2. ad 2. præcipuè.

* lib. de longit. & brevit. vitæ c. 2. nõ procul a princ. tom. 2.

Ad primum ergo dicendum, quòd Apoſtolus non loquitur ibi de ſcientia quantum ad habitum, ſed quantum ad cognitionis actum. Unde ad hujus probationem inducit, *Nunc cognoſco ex parte.*

Ad secundum dicendum, quòd ſicut ſecundum ſtaturam corporis aliquis minus bonus erit major aliquo magis bono: ita nihil prohibet, aliquem minus bonum habere aliquem ſcientiæ habitum in futuro, quem non habet aliquis magis bonus. Sed tamen hoc quaſi nullius momenti eſt in comparatione ad alias prærogativas, quas meliores habebunt.

Ad tertium dicendum, quòd utraque ſcientia non eſt unius rationis. Unde nullum inconveniens ſequitur.

Ad quartum dicendum, quod ratio illa procedit de corruptione ſcientiæ, quantum ad id quod eſt ex parte ſenſitivarum virium.

ARTICULUS VI.

Utrum actus ſcientiæ hic acquiſitæ maneat in anima ſeparata.

1. 2. q. 67. art. 2. & 3. d. 31. q. 2. art. 4. cor. fin. & 4. d. 50. q. 1. ar. 2. ad 2.

AD SEXTUM ſic proceditur. Videtur quod actus ſcientiæ hic acquiſitæ non maneat in anima ſeparata. Dicit enim Philoſophus in * 1. de Anima, (text. 66.) quod *corrupto corpore anima neque reminiſcitur, neque amat*. Sed conſiderare ea quæ priùs novit eſt reminiſci: Ergo anima ſeparata non poteſt habere actum ſcientiæ quam hic acquiſivit.

* text. 66. tom. 2.

¶ 2. Præterea, Species intelligibiles non erunt potentiores in anima ſeparata quàm ſint in anima corpori unita: Sed per ſpecies intelligibiles non poſſumus modò intelligere, niſi convertendo nos ſupra phantaſmata, ſicut ſuprà † habitum eſt: Ergo nec anima ſeparata hoc poterit. Et ita nullo modo per ſpecies intelligibiles hic acquiſitas anima ſeparata intelligere poterit.

† qu. 84. art. 7.

¶ 3. Præterea, Philoſophus dicit in * 2. Et hic quòd *habitus ſimiles actus reddunt actibus per quos acquiruntur*. Sed habitus ſcientiæ hic acquiritur per actus intellectus convertentis ſe ſupra phantaſmata; Ergo non poteſt alios actus reddere. Sed tales actus non competunt animæ ſeparatæ. Ergo anima ſeparata non habebit aliquem actum ſcientiæ hic acquiſitæ.

* lib. 2. Eth. c. 1. & 2. t. 5.

Sed contra eſt, quod Luc. 16. dicitur ad divitem in inferno poſitum, *Recordare quia recepiſti bona in vita tua.*

CONCLUSIO.

Cùm ſpecies intelligibiles maneant in anima ſeparata, ſtatus autem animæ ſeparatæ non ſit idem ſicut homo eſt: dicendum quidem eſt manere in anima ſeparata actus ſcientiæ hic acquiſitæ, ſed non ſecundùm eumdem modum.

Respondeo dicendum, quòd in actu eſt duo conſiderare; ſcilicet ſpeciem actus, & modum ipſius. Et ſpecies quidem actus conſideratur ex objecto, in quod actus cognoſcitivæ virtutis dirigitur per ſpeciem, quæ eſt objecti ſimilitudo. Sed modus actus penſatur ex virtute agentis. Sicut quòd aliquis videat lapidem, contingit ex ſpecie lapidis quæ eſt in oculo: ſed quod acutè videat, contingit ex virtute viſiva oculi. Cum igitur ſpecies intelligibiles maneant in anima ſeparata, ſicut dictum * eſt (art. 5.) ſtatus autem animæ ſeparatæ non ſit idem ſicut modò eſt, ſequitur quod ſecundum ſpecies intelligibiles hic acquiſitas anima ſeparata intelligere poſſit quæ prius intellexit: non tamen eodem modo, ſcilicet per converſionem ad phantaſmata, ſed per modum convenientem animæ ſeparatæ. Et ita manet quidem in anima ſeparata actus ſcientiæ hic acquiſitæ, ſed non ſecundum eumdem modum.

* ar. præced.

Ad primum ergo dicendum, quòd Philoſophus loquitur de reminiſcentia, ſecundum quod memoria pertinet ad partem ſenſitivam, non autem ſecundum quod memoria eſt quodammodo in intellectu, ut dictum * eſt. (qu. 79. art. 6.)

* qu. 79. art. 6.

Ad secundum dicendum, quòd diverſus modus intelligendi non provenit ex diverſitate ſpecierum, ſed ex diverſo ſtatu animæ intelligentis.

Digitized by Google

AD TERTIUM dicendum, quòd actus per quos acquiritur habitus, ſunt ſimiles actibus quos habitus cauſant, quantum ad ſpeciem actus, non autem quantum ad modum agendi. Nam operari juſta, ſed non juſtè, id eſt delectabiliter, cauſat habitum juſtitiæ politicæ, per quem delectabiliter operamur.

ARTICULUS VII.

Utrum diſtantia localis impediat cognitionem animæ ſeparatæ.

a diſt. 5. q. 1. art. 4. & de anim. ar. 10. ad. 3. & 4. * cap. 13. tom. 4. † c. 4. & habetur tom. 3.

AD SEPTIMUM ſic proceditur. Videtur quòd diſtantia localis impediat cognitionem animæ ſeparatæ. Dicit enim Aug.* in lib. de cura pro mort. agenda (cap. 13.) quod *animæ mortuorum ibi ſunt, ubi ea quæ hic fiunt, ſcire non poſſunt.* Sciunt autem ea quæ apud eos aguntur. Ergo diſtantia localis impedit cognitionem animæ ſeparatæ.

¶ 2. Præterea, Aug. † dicit in lib. de divinatione dæmonum, quòd *dæmones propter celeritatem motus, aliqua nobis ignota denunciant.* Sed agilitas motus ad hoc nihil faceret, ſi diſtantia localis cognitionem dæmonum non impediret. Multò igitur magis diſtantia localis impedit cognitionem animæ ſeparatæ, quæ eſt inferior ſecundum naturam, quàm dæmon.

¶ 3. Præterea, Sicut diſtat aliquid ſecundum locum, ita ſecundum tempus. Sed diſtantia temporis impedit cognitionem animæ ſeparatæ, non enim cognoſcunt futura. Ergo videtur quod etiam diſtantia ſecundum locum animæ ſeparatæ cognitionem impediat.

SED CONTRA eſt, quod dicitur Luc. 16. quòd dives *cum eſſet in tormentis elevans oculos ſuos, vidit Abraham à longè.* Ergo diſtantia localis non impedit animæ ſeparatæ cognitionem.

CONCLUSIO.

Cùm anima ſeparata intelligat ſingularia per influxum ſpecierum ex divino lumine, quod æqualiter ſe habet ad propinquum & diſtans, fit, ut diſtantia localis nullo modo impediat animæ ſeparatæ cognitionem.

RESPONDEO dicendum, quòd quidam poſuerunt quod anima ſeparata cognoſceret ſingularia abſtrahendo à ſenſibilibus. Quod ſi eſſet verum poſſet dici quod ſubſtantia localis impediret animæ ſeparatæ cognitionem: Requireretur enim, quòd vel ſenſibilia agerent in animam ſeparatam, vel anima ſeparata in ſenſibilia, & quantum ad utrumque requireretur diſtantia determinata. Sed prædicta poſitio eſt impoſſibilis: quia abſtractio ſpecierum à ſenſibilibus fit mediantibus ſenſibus, & aliis potentiis ſenſitivis; quæ in anima ſeparata actu non manent. Intelligit autem anima ſeparata ſingularia, per influxum ſpecierum ex divino lumine: quod quidem lumen æqualiter ſe habet ad propinquum & diſtans. Unde diſtantia localis nullo modo impedit animæ ſeparatæ cognitionem.

* Art. ſeq.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd Aug.* non dicit quòd propter hoc quòd ibi ſunt animæ mortuorum, ea quæ hic fiunt videre non poſſunt, ut localis diſtantia hujus ignorantiæ cauſa eſſe credatur: ſed hoc poteſt propter aliquid aliud contingere, ut infrà dicetur (art. 10.)

AD SECUNDUM dicendum, quòd Auguſt. ibi loquitur ſecundum opinionem illam, qua aliqui poſuerunt quod dæmones habent corpora naturaliter ſibi unita: ſecundum quam poſitionem etiam potentias ſenſitivas habere poſſunt, ad quarum cognitionem requiritur determinata diſtantia. Et hanc opinionem etiam in eodem lib. Auguſt.* expreſsè tangit, licet hanc opinionem magis recitando, quam aſſerendo tangere videatur, ut patet per ea quæ dicit 21. lib. de civit. Dei. (cap. 10. †

* c. 4. & 8. circa medium. † lib. 21. de civit. Dei, cap. 11. & 5.

AD TERTIUM dicendum; quòd futura, quæ diſtant ſecundum tempus, non ſunt entia in actu, unde ſeipſis non ſunt cognoſcibilia: quia ſicut deficit aliquid ab entitate, ita deficit à cognoſcibilitate. Sed ea quæ ſunt diſtantia ſecundum locum, ſunt entia in actu, & ſecundum ſe cognoſcibilia. Unde non eſt eadem ratio de diſtantia loci, & de diſtantia temporis.

ARTICULUS VIII.

Utrum animæ ſeparatæ cognoſcant ea quæ hic aguntur.

1.2.q.83. art. 4. ad ſecundum. & 2.2.q.83. art. 4. ad primum. & 3. & ver. q. 8. art. 11. ad 12. & de anim. ar. 20. ad tertium.

AD OCTAVUM ſic proceditur. Videtur quòd animæ ſeparatæ cognoſcant ea quæ hic aguntur. Niſi enim ea cognoſcerent, de eis curam non haberent: Sed habent curam de his quæ hic aguntur, ſecundum illud Luc. 16. *Habeo quinque fratres, ut teſtificetur illis, ne & ipſi veniant in hunc locum tormentorum.* Ergo animæ ſeparatæ cognoſcunt ea quæ hic aguntur.

¶ 2. Præterea, Frequenter mortui vivis apparent, vel dormientibus, vel vigilantibus & eos admonent de iis quæ hic aguntur; ſicut Samuel apparuit Sauli, ut habetur 1. Reg. 28. Sed hoc non eſſet, ſi ea quæ hic ſunt, non cognoſcerent. Ergo ea quæ hic aguntur, cognoſcunt.

¶ 3. Præterea, Animæ ſeparatæ cognoſcunt ea quæ apud eas aguntur. Si ergo quæ apud nos aguntur, non cognoſcerent, impediretur earum cognitio per localem diſtantiam: quod ſuprà negatum eſt (art. 7.)*

* Artic. præced.

SED CONTRA eſt, quod dicitur Iob. 14. *Sive fuerint filii ejus nobiles, ſive ignobiles, non intelliget.*

CONCLUSIO.

Cùm animæ mortuorum ſecundum ordinationem divinam & modum eſſendi, ſegregatæ ſint à converſatione viventium, neſciunt ſecundum naturalem cognitionem quæ hic aguntur; ex gratia autem eſt, ſi animæ beatorum quæ hic aguntur, ſciant.

RESPONDEO dicendum, quòd ſecundum naturalem cognitionem, de qua nunc hic agitur, animæ mortuorum neſciunt quæ hic aguntur. Et hujus ratio ex dictis accipi poteſt *. Quia anima ſeparata cognoſcit ſingularia per hoc quod quodammodo determinata eſt ad illa, vel per veſtigium alicujus præcedentis cognitionis ſeu affectionis, vel per ordinationem divinam. Animæ autem mortuorum, ſecundum ordinationem divinam, & ſecundum modum eſſendi, ſegregatæ ſunt à converſatione viventium, & conjunctæ converſationi ſpiritualium ſubſtantiarum, quæ ſunt à corpore ſeparatæ: unde ea quæ apud nos aguntur, ignorant. Et hanc rationem aſſignat Gregor.* in 12. Moralium, dicens: *Mortui, vita in carne viventium poſt eos qualiter diſponatur neſciunt, quia vita ſpiritus longè eſt à vita carnis*: & ſicut corporea atque incorporea diverſa ſunt genere, ita ſunt diſtincta cognitione. Et hoc etiam Auguſt. † videtur tangere in lib. de cura pro mort. agenda dicens, (cap. 13.) quòd *animæ mortuorum rebus viventium non interſunt.* Sed quantum ad animas beatorum videtur eſſe differentia inter Greg. & Auguſt. Nam Gregor. * ibidem ſubdit. *Quod tamen de animabus ſanctis ſentiendum non eſt: quia quæ intus omnipotentis Dei claritatem vident, nullo modo credendum eſt quòd ſit foris aliquid quod ignorent.* Auguſt. ‡ verò in lib. de cura pro mortuis agenda, (cap. 13.) expreſsè dicit, quòd *neſciunt mortui, etiam ſancti, quid agant vivi, & eorum filii,* ut habetur in gloſſ. ſuper illud, *Abraham neſcivit nos,* Iſa. 63. Quod quidem confirmat per hoc quòd à matre ſua non viſitabatur, nec in triſtitiis conſolabatur, ſicut quando vivebat; nec eſt ita probabile, ut ſit facta vita feliciore crudelior: Et per hoc, quod Dominus promiſit Joſiæ regi, quòd prius moreretur, ne videret mala quæ erant populo ſuperventura, ut habetur 4. Reg. 22. Sed Auguſt.* hoc dubitando dicit: Unde præmittit. *Ut volet accipiat quiſque quod dicam*: Gregor. autem aſſertivè. Quod patet per hoc quod dicit: *Nullo modo credendum eſt.* Magis tamen videtur ſecundum ſententiam Greg. † quod animæ ſanctorum Deum videntes omnia præſentia quæ hic aguntur, cognoſcant: ſunt enim Angelis æquales, de quibus etiam Auguſt.* aſſerit (cap. 15.) quòd ea quæ apud vivos aguntur, non ignorant. Sed quia ſanctorum animæ ſunt perfectiſſimè juſtitiæ divinæ conjunctæ, nec triſtantur, nec rebus viventium ſe ingerunt, niſi ſecundum quod juſtitiæ divinæ diſpoſitio exigit.

* Art. 4. hujus q.

* lib. 12. moral. c. 14. in princip. † cap. 13. parum à princip. tom. 4. * eodem l. 12. moral. c. 13. ‡ cap. 13. & c. 16. in princ. tom. 4. * cap. 13. circa pr. tom. 4. † loco jam citato. * eod. lib. de cura pro mort. agenda c. 15. in princip.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd animæ mortuorum poſſunt habere curam de rebus viventium, etiamſi ignorent eorum ſtatum, ſicut nos habemus de mortuis, eis ſuffragia impendendo, quamvis eorum ſtatum ignoremus. Poſſunt etiam facta viventium non per ſeipſos cognoſcere, ſed vel per animas eorum qui hinc ad eos accedunt, vel per Angelos ſeu dæmones, vel etiam, Spiritu Dei revelante, ſicut Auguſt.* in eodem lib. dicit (cap. 15.)

* cap. 15. tom. 4.

AD SECUNDUM dicendum, quòd hoc quòd mortui viventibus apparent qualitercunque, vel contingit per ſpecialem Dei diſpenſationem ut animæ mortuorum rebus viventium interſint, & eſt inter divina miracula computandum: vel hujuſmodi apparitiones fiunt per operationes Angelorum, bonorum vel malorum, etiam ignorantibus mortuis: ſicut etiam vivi ignorantes aliis viventibus apparent in ſomniis, ut Auguſt.* dicit in lib. prædicto, (cap. 10. ac deinceps) Unde & de Samuele dici poteſt, quod ipſe apparuit per revelationem divinam, ſecundum hoc quod dicitur Eccl. 46. quòd *dormivit & notum fecit regi finem vitæ ſuæ.* Vel illa apparitio fuit procurata per dæmones, ſi tamen Eccleſiaſtici auctoritas non recipiatur, propter hoc quod inter canonicas ſcripturas apud Hebræos non habetur.

* lib. de cura pro mortuis agenda c. 10. parum poſt pr. tom. 4.

AD TERTIUM dicendum, quòd ignorantia hujuſmodi non contingit ex locali diſtantia, ſed propter cauſam prædictam *.

* In corp. art.

QUÆSTIO XC.

De prima hominis productione quantum ad Animam, in quatuor articulos diviſa.

DEINDE conſiderandum eſt de prima hominis productione. Et circa hoc conſideranda ſunt quatuor: Primò de productione ipſius hominis. Secundò, de fine productionis. Tertiò, de ſtatu & conditione hominis primo producti. Quartò, de loco ejus.

Circa productionem autem conſideranda ſunt tria: Primò, de productione hominis quantum ad animam. Secundò quantum ad corpus viri. Tertiò, quantum ad productionem mulieris.

Circa primum quæruntur quatuor:

¶ Primò, utrum anima humana ſit aliquid factum, vel ſit de ſubſtantia ipſius Dei.

¶ Secundò, ſuppoſito quod ſit facta, utrum ſit creata.

¶ Tertiò, utrum ſit facta mediantibus Angelis.

¶ Quartò, utrum ſit facta ante corpus.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum anima ſit facta, vel ſit de ſubſtantia Dei.

2. d. 17. q. 1. art. 1. Et 2. cont. c. 85. Et opuſc. 3. c. 93. & 212.

AD PRIMUM ſic proceditur. Videtur quòd anima non ſit facta, ſed ſit de ſubſtantia Dei. Dicitur enim Gen. 2. *Formavit Deus hominem de limo terræ, & inſpiravit in faciem ejus ſpiraculum vitæ: & factus eſt homo in animam viventem.* Sed ille qui ſpirat, aliquid à ſe emittit. Ergo anima qua homo vivit, eſt aliquid de ſubſtantia Dei.

¶ 2. Præterea, Sicut ſuprà* habitum eſt, anima eſt forma ſimplex: Sed forma eſt actus. Ergo anima eſt actus purus: quod eſt ſolius Dei. Ergo anima eſt de ſubſtantia Dei.

* qu. 75. art. 5.

¶ 3. Præterea, Quæcunque ſunt, & nullo modo differunt, ſunt idem. Sed Deus & mens ſunt, & nullo modo differunt: quia oporteret quòd aliquibus differentiis differrent, & ſic eſſent compoſita. Ergo Deus & mens humana idem ſunt.

SED CONTRA eſt, quod Auguſt. † in lib. de orig animæ (lib. 3. cap.

† cap. 3. & 4. & habetur liber iſte tom. 7.

Digitized by Google

cap. 15.) enumerat quædam, quæ dicit eſſe *multum apertéque perverſa & fidei Catholicæ adverſa:* Inter quæ primum eſt, quod quidam dixerunt *Deum animam non de nihilo, ſed de ſeipſo feciſſe.*

CONCLUSIO.

Cùm anima humana ſit quandoque intelligens in potentia, Deus autem ſit purus actus, impoſſibile eſt eam eſſe de Dei ſubſtantia, ſed factam eſſe oportet.

RESPONDEO dicendum, quòd dicere animam eſſe de ſubſtantia Dei, manifeſtam improbabilitatem continet. Ut enim ex dictis patet, (qu. 79. art. 4. & qu. 84. art. 6.)* anima humana eſt quandoque intelligens in potentia, & ſcientiam quodammodo à rebus acquirit, & habet diverſas potentias: Quæ omnia aliena ſunt à Dei natura, qui eſt actus purus, & nihil ab alio accipiens, & nullam in ſe diverſitatem habens, ut ſuprà probatum eſt (q. 3. art. 7. & q. 12. art. 1.) †Sed hic error principium habuiſſe videtur ex duabus poſitionibus antiquorum. Primi enim, qui naturas rerum conſiderare inceperunt, imaginationem tranſcendere non valentes nihil præter corpora eſſe poſuerunt: Et ideo Deum dicebant eſſe quoddam corpus, quod aliorum corporum judicabant eſſe principium. Et quia animam ponebant eſſe de natura illius corporis quod dicebant eſſe principium, ut dicitur in primo de anima (text. 20. & ſequentibus.)* per conſequens ſequebatur, quòd anima eſſet de ſubſtantia Dei. Juxta quam poſitionem, etiam Manichæi Deum eſſe quandam lucem corpoream exiſtimantes, quandam partem illius lucis animam eſſe poſuerunt corpori alligatam. Secundo verò, proceſſum fuit ad hoc; quòd aliqui aliquid incorporeum eſſe apprehenderunt non tamen à corpore ſeparatum, ſed corporis formam. Unde & Varro dixit, quòd Deus eſt *anima mundum intuitu vel motu & ratione gubernans*, ut Aug. narrat 7. de civit. Dei, (cap. 6.)* Sic igitur illius totalis animæ partem aliqui poſuerunt animam hominis, ſicut homo eſt pars totius mundi: non valentes intellectu pertingere ad diſtinguendos ſpiritualium ſubſtantiarum gradus, niſi ſecundum diſtinctiones corporum. Hæc autem omnia ſunt impoſſibilia, ut ſuprà probatum eſt (qu. 3. art. 1. & 8.)*. Unde manifeſtè falſum eſt, animam eſſe de ſubſtantia Dei.

* qu. 84 art. 6. & 7. & quæſt. 87.
† q. 3. ar. 7. & qu. 20. ar. 11. & qu. 12. art. 1.
* lib. 1. text. 20. & ſeqq. tom. 2.
* lib. 7. de civit. Dei. c. 6. tom. 5.
* q. 3. ar. 1. & 8.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd *inſpirare* non eſt accipiendum corporaliter: ſed idem eſt Deum inſpirare, quod ſpiritum facere. Quamvis & homo corporaliter ſpirans non emittat aliquid de ſua ſubſtantia, ſed de natura extranea.

AD SECUNDUM dicendum, quòd anima etſi ſit forma ſimplex ſecundum ſuam eſſentiam, non tamen eſt ſuum *eſſe*, ſed eſt ens per participationem, ut ex ſuprà dictis patet (qu. 75. art. 5. ad 4.) * Et ideo non eſt actus purus ſicut Deus.

* qu. 75. art. 5. ad 4.

AD TERTIUM dicendum, quòd *differens* propriè acceptum, aliquo differt: Unde ibi quæritur differentia ubi eſt convenientia. Et propter hoc oportet differentia eſſe compoſita quodammodo, cùm in aliquo differant & in aliquo conveniant. Sed ſecundum hoc, licèt omne differens ſit diverſum, non tamen omne diverſum eſt differens, ut dicitur in decimo Metaph. (text. 24. & 25.)* Nam ſimplicia diverſa ſunt ſeipſis, non tamen differunt aliquibus differentiis, ex quibus componantur. Sicut homo & aſinus differunt rationali & irrationali differentiis, de quibus non eſt dicere quòd ulterius aliis differentiis differant.

* lib. 10. Metaph. text 24. & 25. tom. 3.

ARTICULUS II.

Utrum anima ſit producta in eſſe *per creationem.*

AD SECUNDUM ſic proceditur. Videtur quòd anima non ſit producta in *eſſe* per creationem. Quod enim in ſe habet aliquid materiale, fit ex materia: Sed anima habet in ſe aliquid materiale, cùm non ſit actus purus: Ergo anima eſt facta ex materia. Non ergo eſt creata.

Infrà qu. 118. art. 2. & 3. & 2. d. 18. q. 2. art. 1. & 2. & pot. qu. 3. art. 9. & quodl. 9 art. 11. & opuſc. 3. cap. 93. 131. 229. & 230. & opuſc. 18. c. 3.

§ 2. Præterea, Omnis actus materiæ alicujus videtur educi de potentia materiæ: Cùm enim materia ſit in potentia ad actum, actus quilibet præexiſtit in materia in potentia. Sed anima eſt actus materiæ corporalis, ut ex ejus diffinitione apparet. Ergo anima educitur de potentia materiæ.

§ 3. Præterea, Anima eſt forma quædam. Si igitur anima ſit per creationem, pari ratione omnes aliæ formæ. Et ſic nulla forma exibit in *eſſe* per generationem: quod eſt inconveniens.

SED CONTRA eſt, quod dicitur Geneſ. 1. *Creavit Deus hominem ad imaginem ſuam* eſt autem homo ad imaginem Dei ſecundum animam. Ergo anima exivit in *eſſe* per creationem.

CONCLUSIO.

Cùm animæ rationali ſicut eſſe, ita etiam fieri propriè competat, non poſſit autem fieri ex materia præjacente, neceſſarium eſt eam productam eſſe per creationem.

RESPONDEO dicendum, quòd anima rationalis non poteſt fieri niſi per creationem: quod non eſt verum de aliis formis. Cujus ratio eſt, quia cum *fieri* ſit via ad *eſſe*, hoc modo alicui competit fieri, ſicut ei competit eſſe: Illud autem propriè dicitur *eſſe*, quod habet ipſum *eſſe* quaſi in ſuo eſſe ſubſiſtens. Unde ſolæ ſubſtantiæ propriè & verè dicuntur entia: accidens verò non habet *eſſe*, ſed eo aliquid eſt, & hac ratione *ens* dicitur: Sicut albedo dicitur *ens*; quia ea aliquid eſt album. Et propter hoc dicitur in 7. Metaphyſic. (text. 2.)* quòd *accidens dicitur magis entis quàm ens*. Et eadem ratio eſt de omnibus aliis formis non ſubſiſtentibus. Et ideo nulli formæ non ſubſiſtenti propriè convenit fieri, ſed dicuntur fieri per hoc quòd compoſita ſubſiſtentia fiunt. Anima autem rationalis eſt forma ſubſiſtens, ut ſuprà habitum eſt (qu. 75. art. 2.)* Unde ſibi propriè competit eſſe, & fieri. Et quia non poteſt fieri ex materia præjacente, neque corporali, quia ſic eſſet naturæ corporeæ, neque ſpirituali, quia ſic ſubſtantiæ ſpirituales invicem tranſmutarentur: neceſſe eſt dicere quòd non fiat niſi per creationem.

* lib. 7. Metaph. text. 2. tom. 3.
* qu. 75. art. 2.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd in anima eſt ſicut materiale ipſa ſimplex eſſentia: formale autem in ipſa eſt *eſſe* participatum, quod quidem ex neceſſitate ſimul eſt cum eſſentia animæ, quia *eſſe* per ſe conſequitur ad formam. Et eadem ratio eſſet, ſi poneretur compoſita ex quadam materia ſpirituali, ut quidam dicunt: quia illa materia non eſt in potentia ad aliam formam, ſicut nec materia cæleſtis corporis; alioquin anima eſſet corruptibilis. Unde nullo modo anima poteſt fieri ex materia præjacente.

AD SECUNDUM dicendum, quòd actum extrahi de potentia materiæ, nihil aliud eſt quam aliquid fieri in actu quod prius erat in potentia. Sed quia anima rationalis non habet *eſſe* ſuum dependens à materia corporali, ſed habet *eſſe* ſubſiſtens & excedit capacitatem materiæ corporalis, ut ſuprà dictum* eſt (qu. 75. art. 2.) propterea non educitur de potentia materiæ.

* qu. 75. art. 2.

AD TERTIUM dicendum, quòd non eſt ſimile de anima rationali & de aliis formis: ut dictum eſt *.

* In corp. art.

ARTICULUS III.

Utrum anima rationalis ſit producta à Deo immediatè.

AD TERTIUM ſic proceditur. Videtur quòd anima rationalis non ſit producta à Deo immediatè: ſed mediantibus Angelis. Major enim ordo eſt in ſpiritualibus, quàm in corporalibus. Sed corpora inferiora producuntur per corpora ſuperiora, ut Dionyſ.* dicit 4. cap. de div. nom. Ergo & inferiores Spiritus, qui ſunt animæ rationales, producuntur per Spiritus ſuperiores, qui ſunt Angeli.

Locis ſupra ar. 2. notatis.
* cap. 4. part. 1. aliquantulum ante fin.

§ 2. Præterea, finis rerum reſpondet principio: Deus enim eſt principium & finis rerum. Ergo & exitus rerum à principio, reſpondet reductioni rerum in finem. Sed infima reducuntur per prima, ut Dion.* dicit. (lib. de Eccleſ. Hierar. cap. 5.) Ergo & infima procedunt in *eſſe* per prima, ſcilicet animæ per Angelos.

* cap. 5. Eccleſ. hierarc. par. 1. ante de ſacerdotū perfectione in princ.

§ 3. Præterea, perfectum eſt quod poteſt ſibi ſimile facere, ut dicitur in 4. Metaph. (cap. 3. & 2. de anima text. 34.) † Sed ſpirituales ſubſtantiæ ſunt multo magis perfectæ, quam corporales. Cùm ergo corpora faciant ſibi ſimilia ſecundum ſpeciem, multò magis Angeli poterunt facere aliquid infra ſe ſecundum ſpeciem naturæ, ſcilicet animam rationalem.

† lib. 2. de anima. text. 34. tom. 2.

SED CONTRA eſt, quod dicitur Gen. 2. quòd *Deus ipſe inſpiravit in faciem hominis ſpiraculum vitæ.*

CONCLUSIO.

Cùm anima rationalis non poſſit produci per tranſmutationem alicujus materiæ, ſed ſolum per creationem, ſolus autem Deus poſſit creare: neceſſe eſt animam rationalem produci à Deo immediatè.

RESPONDEO dicendum, quòd quidam poſuerunt quòd Angeli ſecundum quod operantur in virtute Dei, cauſant animas rationales; Sed hoc eſt omnino impoſſibile & à fide alienum. Oſtenſum eſt enim*, quòd anima rationalis non poteſt produci niſi per creationem. Solus autem Deus poteſt creare, quia ſolius primi agentis eſt agere nullo præſuppoſito, cùm ſemper agens ſecundum præſupponat aliquid à primò agente, ut ſuprà habitum eſt†: Quod autem agit aliquid ex aliquo præſuppoſito, agit tranſmutando: Et ideo nullum aliud agens agit niſi tranſmutando, ſed ſolus Deus agit creando. Et quia anima rationalis non poteſt produci per tranſmutationem alicujus materiæ, ideo non poteſt produci niſi à Deo immediatè. Et per hoc patet ſolutio ad objecta. Nam quòd corpora cauſant, vel ſibi ſimilia vel inferiora, & quòd ſuperiora redùcunt inferiora, totum hoc provenit per quandam tranſmutationem.

* ar. præced.
† qu. 65. art. 3.

ARTICULUS VI

Utrum anima humana fuerit producta ante corpus.

AD QUARTUM ſic proceditur. Videtur quòd anima humana fuerit producta ante corpus. Opus enim creationis præceſſit opus diſtinctionis & ornatus, ut ſuprà habitum eſt (qu. 69.) & 70.)*. Sed anima producta eſt in *eſſe*, per creationem, ut ſuprà habitum eſt (art. 2.) † corpus autem factum eſt in fine ornatus. Ergo anima hominis producta eſt ante corpus.

Infrà qu. 118 art. 3. & 4. & 2. d. 17. q. 2. art. 2. & 3. cont. 83. & poſt. q. 3. ar. 10 & opuſ. 10. lect. 4 quol. 63.

§ 2. Præterea, Anima rationalis magis convenit cum Angelis, quàm cum animalibus brutis. Sed Angeli creati fuerunt ante corpora, vel ſtatim à principio cum corporali materia, corpus autem hominis formatum eſt ſexto die, quando & bruta animalia ſunt producta. Ergo anima hominis fuit creata ante corpus.

§ 3. Præterea, Finis proportionatur principio. Sed anima in fine remanet poſt corpus. Ergo & in principio fuit creata ante corpus.

* qu. 69. & 70.
† art. 2. hujus q.

SED CONTRA eſt, quod *actus proprius fit in potentia propria.* Cùm ergo anima ſit proprius actus corporis, anima producta eſt in corpore.

CONCLUSIO.

Cùm Deus primas res inſtituerit in perfecto ſtatu ſuæ naturæ; anima autem quæ eſt pars humanæ naturæ, non habeat naturalem perfectionem, niſi ſecundum quod eſt corpori unita: dicendum eſt animam humanam non eſſe productam ante corpus.*

RESPONDEO dicendum, quòd Origen.* poſuit non ſolum animam primi hominis, ſed animas omnium hominum ante corpora ſimul cum Angelis creatas, propter hoc quod credidit omnes ſpirituales ſubſtantias tam animas, quàm Angelos æquales eſſe ſecundum ſuæ naturæ conditionem, ſed ſolum merito diſtare: ſic quòd quædam earum corporibus alligantur, quæ ſunt animæ hominum, vel cæleſtium corporum, quædam verò in ſui puritate ſecundum diverſos

* Ex l. 1. περὶ ἀρχῶν c. 7 & l. 2. tom. 1.

Digitized by Google

diverſos ordines remanent. De qua opinione ſupra jam diximus (qu.47.art.2.)* & ideo relinquatur ad præſens. Auguſt. vero in 7. ſuper Geneſ.† ad lit. (cap.24.25.& 27.) dicit quòd anima primi hominis ante corpus cum Angelis eſt creata, ob aliam rationem: quia ſcilicet ponit quod corpus hominis in illis operibus ſex dierum non fuit productum in actu, ſed ſolum ſecundum cauſales rationes. Quod non poteſt de anima dici: quia nec ex aliqua materia corporali, aut ſpirituali præexiſtente facta fuit, nec ex aliqua virtute creata produci potuit. Et ideo videtur, quòd ipſamet anima in operibus ſex dierum, in quibus omnia facta fuerunt, ſimul cum Angelis fuerit creata: & quod poſtmodum propria voluntate inclinata fuit ad corpus adminiſtrandum. Sed hoc non dicit aſſerendo, ut ejus verba demonſtrant*: Dicit enim, (cap. 9.) *Credatur, ſi nulla ſcripturarum auctoritas, ſeu veritatis ratio contradicit, hominem ita factum ſexto die, ut corporis quidem humani ratio cauſalis in elementis mundi eſſet: anima vero jam ipſa crearetur.* Poſſet autem utrique hoc tolerari ſecundum eos qui ponunt quòd anima habet per ſe ſpeciem, & naturam completam, & quod non unitur corpori ut forma, ſed ſolum ad ipſum adminiſtrandum. Si autem anima unitur corpori ut forma, & eſt naturaliter pars humanæ naturæ, hoc omnino eſſe non poteſt. Manifeſtũ eſt enim quod Deus primas res inſtituit in perfecto ſtatu ſuæ naturæ, ſecundum quod uniuſcujuſque rei ſpecies exigebat. Anima autem cùm ſit pars humanæ naturæ, non habet naturalem perfectionem, niſi ſecundum quod eſt corpori unita: unde non fuiſſet conveniens animam ſine corpore creari. Suſtinendo ergo opinionem Auguſt. de operibus ſex dierum, dici poterit, quòd anima humana præceſſit in operibus ſex dierum, ſecundum quandam ſimilitudinem generis, prout convenit cum Angelis in intellectuali natura: Ipſa verò fuit creata ſimul cum corpore. Secundum alios verò Sanctos, tam anima quàm corpus primi hominis in operibus ſex dierum ſunt producta.

* qu. 47. art. 2.
† l. 7. ſuper Geneſ. c. 24. & 25. & 27. tom. 3.
* eod. lib. c. 24.
* lib. 7. ſuper Geneſ. c. 24. in fin. & c. 3.

Ad primum ergo dicendum, quòd ſi natura animæ haberet integram ſpeciem, ita quod ſecundum ſe crearetur; ratio illa procederet, ut per ſe in principio crearetur. Sed quia naturaliter eſt forma corporis, non fuit ſeorſum creanda, ſed debuit creari in corpore.

Et ſimiliter eſt dicendum Ad secundum. Nam anima ſi per ſe ſpeciem haberet, magis conveniret cum Angelis. Sed inquantum eſt forma corporis, pertinet ad genus animalium, ut formale principium.

Ad tertium dicendum, quòd animam remanere poſt corpus accidit per defectum corporis, qui eſt mors: qui quidem defectus in principio creationis animæ non eſſe debuit.

QUÆSTIO XCI.

De productione corporis primi hominis, in quatuor articulos diviſa.

Deinde conſiderandum eſt de productione corporis primi hominis.

Et circa hoc quæruntur quatuor.

¶ Primò, de materia ex qua productum eſt.
¶ Secundò, de auctore, à quo productum eſt.
¶ Tertiò, de diſpoſitione, quæ ei per productionem eſt attributa
¶ Quartò, de modo & ordine productionis ipſius.

Articulus Primus.

Utrum corpus primi hominis ſit de limo terræ.

2. d. 18. q. 1. ar. 1. ad 3. Et art. 2. ad 2. Et 3. d. 3. q. 2. ar. 2. cor. & ad 4.

Ad primum ſic proceditur. Videtur quòd corpus primi hominis non ſit factum de limo terræ. Majoris enim virtutis eſt facere aliquid ex nihilo, quam ex aliquo; quia plus diſtat ab actu non ens, quàm ens in potentia. Sed cùm homo ſit digniſſima creaturarum inferiorum, decuit ut virtus Dei maximè oſtenderetur in productione corporis ejus: Ergo non debuit fieri ex limo terræ ſed ex nihilo.

¶ 2. Præterea, Corpora cœleſtia ſunt nobiliora terrenis. Sed corpus humanum habet maximam nobilitatem, cùm perficiatur à nobiliſſima forma, quæ eſt anima rationalis. Ergo non debuit fieri de corpore terreſtri, ſed magis de corpore cœleſti.

¶ 3. Præterea, Ignis & aër ſunt nobiliora corpora quàm terra & aqua; quod ex eorum ſubtilitate apparet. Cùm igitur corpus humanum ſit digniſſimum, magis debuit fieri ex igne & ex aëre quàm ex limo terræ.

¶ 4. Præterea, Corpus humanum eſt compoſitum ex quatuor elementis; Non ergo eſt factum ex limo terræ, ſed ex omnibus elementis.

Sed contra eſt, quòd dicitur Geneſ. 2. *Formavit Deus hominem de limo terræ.*

Conclusio.

Quamvis homo ut medium quoddam exiſtens inter ſpirituales creaturas & corporales ſubſtantias, corpus habeat ex quatuor elementis compoſitum, peculiariter tamen (quia terra & aqua in corpore hominis abundant) de limo terræ, hoc eſt terra aqua permixta formatus dicitur.

Respondeo dicendum, quòd cum Deus perfectus ſit in operibus ſuis, perfectionem dedit omnibus ſecundum eorum modum, ſecundum illud Deut. 32. *Dei perfecta ſunt opera.* Ipſe autem ſimpliciter perfectus eſt, ex hoc quod omnia in ſe præhabet, non per modum compoſitionis, ſed ſimpliciter & unitè, ut Dionyſ.* dicit, eo modo quo diverſi effectus præexiſtunt in cauſa ſecundum ejus virtutem unam. Iſta autem perfectio, ad Angelos quidem derivatur ſecundum quod omnia ſunt in eorum cognitione, quæ ſunt à Deo in natura producta per formas diverſas. Ad hominem verò derivatur inferiori modo hujuſmodi perfectio: non enim in ſua cognitione naturali habet omnium naturalium notitiam, ſed eſt ex rebus omnibus quodammodo compoſitus, dum de genere ſpiritualium ſubſtantiarum habet in ſe animam rationalem: de ſimilitudine verò cæleſtium corporum, habet elongationem à contrariis, per maximam æqualitatem complexionis: Elementa verò ſecundum ſubſtantiam; ita tamen quòd ſuperiora elementa prædominantur in eo ſecundum virtutem, ſcilicet ignis & aër: quia vita præcipuè conſiſtit in calido, quod eſt ignis, & humido, quod eſt aëris. Inferiora verò elementa abundant in eo ſecundum ſubſtantiam. Aliter enim non poſſet eſſe miſtionis æqualitas, niſi inferiora elementa, quæ ſunt minoris virtutis, ſecundum quantitatem in homine abundarent. Et ideo dicitur corpus hominis de limo terræ formatum: quia limus dicitur terra aquæ permiſta. Et propter hoc, homo dicitur *minor mundus*: quia omnes creaturæ mundi quodammodo inveniuntur in eo.

* cap. 5. de div. nom. a paulo ante medium.

Ad primum ergo dicendum, quòd virtus Dei creaturis manifeſtata eſt in corpore hominis, dum ejus materia eſt per creationem producta. Oportuit autem, ut ex materia quatuor elementorum fieret corpus humanum, ut homo haberet convenientiam cum inferioribus corporibus, quaſi medium quoddam exiſtens inter ſpirituales, & corporales ſubſtantias.

Ad secundum dicendum, quòd quamvis corpus cæleſte ſit ſimpliciter nobilius terreſtri corpore; tamen quantum ad actus animæ rationalis eſt minus conveniens. Nam anima rationalis accipit notitiam veritatis quodammodo per ſenſus, quorum organa formari non poſſunt ex corpore cæleſti, cùm ſit impaſſibile. Nec eſt verum quod quidam dicunt, aliquid de quinta eſſentia materialiter ad compoſitionem humani corporis advenire, ponentes animam uniri corpori mediante quadam luce. Primò enim falſum eſt quod dicunt, lucem eſſe corpus. Secundò verò impoſſibile eſt aliquid de quinta eſſentia, vel de corpore cœleſti dividi, vel elementis permiſceri, propter cœleſtis corporis impaſſibilitatem: unde non venit in compoſitionem miſtorum corporum, niſi ſecundum ſuæ virtutis effectum.

Ad tertium dicendum, quòd ſi ignis & aër, quæ ſunt majoris virtutis in agendo, etiam ſecundum quantitatem in compoſitione humani corporis abundarent, omnino ad ſe traherent alia, & non poſſet fieri æqualitas commiſtionis, quæ eſt neceſſaria in compoſitione hominis ad bonitatem ſenſus tactus, qui eſt fundamentum ſenſuum aliorum. Oportet enim organum cujuſlibet ſenſus non habere in actu contraria, quorum ſenſus eſt perceptivus; ſed in potentia tantùm, vel ita quod omnino careat toto genere contrariorum, ſicut pupilla caret colore, ut ſit in potentia ad omnes colores (quod in organo tactus non erat poſſibile, cùm ſit compoſitum ex elementis quorum qualitates percipit tactus:) Vel ita quod organum ſit medium inter contraria, ut neceſſe eſt in tactu accidere: medium enim eſt in potentia ad extrema.

Ad quartum dicendum, quòd in limo terræ eſt terra, & aqua conglutinans partes terræ & aquæ. De aliis autem elementis Scriptura mentionem non fecit: tum quia minus abundant ſecundum quantitatem in corpore hominis, ut dictum eſt*: tum etiam quia in tota rerum productione, de igne & aëre, quæ ſenſu non percipiuntur à rudibus, mentionem non fecit Scriptura, quæ rudi populo tradebatur.

* In corp. art.

Articulus II.

Utrum corpus humanum ſit immediatè à Deo productum.

Infrà quæſt. 65. art. 4.

Ad secundum ſic proceditur. Videtur quòd corpus humanum non ſit immediatè à Deo productum. Dicit enim Auguſt.* in 3. de Trinit. (cap. 3.) quod corporalia diſponuntur à Deo per Angelicam creaturam. Sed corpus humanum formatum fuit ex materia corporali, ut dictum eſt (cap. 5.)† Ergo debuit produci mediantibus Angelis, & non immediatè à Deo.

* lib. 3. de Trin. c. 4. t. 3.
† ar. præced.

¶ 2. Præterea, Quod fieri poteſt virtute creatâ, non eſt neceſſarium quod immediatè producatur à Deo. Sed corpus humanũ produci poteſt per virtutem creatam cœleſtis corporis: Nam & quædam animalia ex putrefactione generantur per virtutem activam corporis cœleſtis. Et Albumaſar dicit, quod in locis in quibus nimis abundat calor aut frigus, homines non generantur, ſed in locis temperatis tantum. Ergo non oportuit quòd immediatè corpus humanum formaretur à Deo.

¶ 3. Præterea, Nihil fit ex materia corporali, niſi per aliquam materiæ tranſmutationem. Sed omnis tranſmutatio corporalis cauſatur ex motu cœleſtis corporis, qui eſt primus motuum. Cùm igitur corpus humanum ſit productum ex materia corporali; videtur quod ad ejus formationem aliquid operatum fuerit corpus cœleſte.

¶ 4. Præterea, Aug.* dicit ſuper Geneſ. ad lit. quod homo factus eſt ſecundum corpus in operibus ſex dierum, ſecundum cauſales rationes quas Deus inſeruit creaturæ corporali, poſtmodum verò fuit formatum in actu. Sed quod præexiſtit in corporali creatura ſecundum cauſales rationes, per aliquam virtutem corpoream produci poteſt. Ergo corpus humanum productum eſt aliqua virtute creatâ, & non immediatè à Deo.

* lib. 3. ſuper Geneſ. c. 4. tom. 3.

Sed contra eſt, quod dicitur Eccl. 17. *Deus de terra creavit hominem.*

Conclusio.

Cùm in prima rerum formatione, nullum præceſſerit humanum corpus, cujus virtute per viam generationis aliud ſimile in ſpecie formaretur, oportuit primum corpus hominis immediatè à Deo formari.

Respondeo dicendum, quòd prima formatio humani corporis

poris non potuit eſſe per aliquam virtutem creatam, ſed immediatè à Deo. Poſuerunt ſiquidem aliqui formas, quæ ſunt in materia corporali, à quibuſdam formis immaterialibus derivari. Sed hanc opinionem refellit Philoſoph. in 7. Metaph.* per hoc quòd formis non competit per ſe fieri, ſed compoſito, ut ſupra expoſitum ex †. Et quia oportet agens eſſe ſimile facto, non convenit quod forma pura, quæ eſt ſine materia, producat formam quæ eſt in materia, quæ non fit niſi per hoc quod compoſitum ſit. Et ideo oportet quod forma quæ eſt in materia, ſit cauſa formæ quæ eſt in materia, ſecundum quod compoſitum à compoſitio generatur. Deus autem quamvis omnino ſit immaterialis, tamen ſolus eſt qui ſua virtute materiam producere poteſt creando. Unde ipſius ſolius eſt formam producere in materia abſque adminiculo præcedentis formæ materialis. Et propter hoc Angeli non poſſunt transmutare corpora ad formam aliquam, niſi adhibitis ſeminibus quibuſdam, ut Auguſt.* dicit in 3. de Trinit. Quia igitur corpus humanum nunquam formatum fuerat, cujus virtute per viam generationis, aliud ſimile in ſpecie formaretur, neceſſe fuit quod primum corpus hominis immediatè formaretur à Deo.

* lib. 7. Metaph. text. 26. 27 & 32. tom. 3.
† qu. 65. art. 4. & quæſt. 90. art. 2.
* lib. 3. de Trin. c. 9. to. 3.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod etſi Angeli aliquod miniſterium Deo exhibeant in his quæ circa corpora operantur: aliqua tamen Deus in creatura corporea facit quæ nullo modo Angeli facere poſſunt, ſicut quòd ſuſcitat mortuos, & illuminat cæcos. Secundum quam virtutem etiam corpus primi hominis de limo terræ formavit. Potuit tamen fieri, ut aliquod miniſterium in formatione corporis primi hominis Angeli exhiberent: ſicut exhibebunt in ultima reſurrectione, pulveres colligendo.

AD SECUNDUM dicendum, quod animalia perfecta quæ generantur ex ſemine, non poſſunt generari per ſolam virtutem cœleſtis corporis, ut Avicenna fingit: licet ad eorum generationem naturalem cooperetur virtus cœleſtis corporis: prout Philoſophus dicit in * 2. Phyſ. (text. 26.) quod *homo generat hominem ex materia & Sol.* Et exinde eſt, quod exigitur locus temperatus ad generationem hominum & aliorum animalium perfectorum. Sufficit autem virtus cœleſtium corporum ad generandum quædam animalia imperfectiora ex materia diſpoſita. Manifeſtum eſt enim, quòd plura requiruntur ad productionem rei perfectæ, quàm ad productionem rei imperfectæ.

* lib. 2. Phyſic. text. 26. tom. 2.

AD TERTIUM dicendum, quòd motus cœli eſt cauſa transmutationum naturalium: non tamen transmutationum quæ fiunt præter naturæ ordinem, & ſola virtute divina: ſicut quòd mortui reſuſcitantur: quòd cæci illuminantur. Quibus eſt ſimile, quòd homo ex limo terræ formatur.

AD QUARTUM dicendum, quòd ſecundum rationes cauſales in creaturis dicitur aliquid præexiſtere dupliciter. Uno modo ſecundum potentiam activam & paſſivam: ut non ſolum ex materia præexiſtenti fieri poſſit, ſed etiam ut aliqua præexiſtens creatura hoc facere poſſit. Alio modo ſecundum potentiam paſſivam tantum: ut ſcilicet de materia præexiſtenti fieri poſſit à Deo. Et hoc modo ſecundum Auguſt.* corpus hominis præexiſtit in operibus productis, ſecundum cauſales rationes.

* loco citato in argum.

ARTICULUS III.

Utrum corpus hominis habuerit convenientem diſpoſitionem.

2. 2. qu. 164. art. 1. ad 1. & mal. q. 5. art. 5. c. 2. & de anim. art. 8.

AD TERTIUM ſic proceditur. Videtur quòd corpus hominis non habuerit convenientem diſpoſitionem. Cùm enim homo ſit nobiliſſimum animalium, corpus hominis debuit eſſe diſpoſitum optimè ad ea quæ ſunt propria animalis, ſcilicet ad ſenſum & motum. Sed quædam animalia inveniuntur acutioris ſenſus, quàm homo, & velocioris motus: ſicut canes melius odorant, & aves velocius moventur. Ergo corpus hominis non eſt convenienter diſpoſitum.

¶ 2. Præterea, Perfectum eſt, cui nihil deeſt. Sed plura deſunt humano corpori, quam corporibus aliorum animalium, quæ habent tegumenta & arma naturalia ad ſui protectionē quæ homini deſunt. Ergo corpus humanum eſt imperfectiſſimè diſpoſitū.

¶ 3. Præterea, Homo plus diſtat à plantis, quàm ab animalibus brutis: Sed plantæ habent ſtaturam rectam, animalia autem bruta pronam: Ergo homo non debuit habere ſtaturam rectam.

SED CONTRA eſt, quod dicitur Eccleſ. 7. *Deus fecit hominem rectum.*

CONCLUSIO.

Cùm quilibet artifex intendat ſuo operi diſpoſitionem optimam ſecundum præſtitutum ſibi finem inducere, rectè dicitur corpus humanum formatum fuiſſe ab artifice Deo in optima diſpoſitione, non ſimpliciter, ſed ſecundum quod congruit animæ rationali, & ejus operibus.

RESPONDEO dicendum, quod omnes res naturales productæ ſunt ab arte divina, unde ſunt quodammodo artificiata ipſius Dei; quilibet autem artifex intendit ſuo operi diſpoſitionem optimam inducere, non ſimpliciter, ſed per comparationem ad finem. Et ſi talis dipoſitio habet ſecum adjunctum aliquem defectum, artifex non curat. Sicut artifex, qui facit ſerram ad ſecandum, facit eam ex ferro, ut ſit idonea ad ſecandum: nec curat eam facere ex vitro, quæ eſt pulchrior materia, quia talis pulchritudo eſſet impedimentum finis. Sic igitur Deus unicuique rei naturali dedit optimam diſpoſitionem, non quidem ſimpliciter; ſed ſecundum ordinem ad proprium finem. Et hoc eſt quòd Philoſophus * dicit in 2. Phyſic. (text. 74.) *Et quia dignius eſt ſic; non tamen ſimpliciter, ſed ad uniuſcujuſque ſubſtantiam.* Finis autem proximus humani corporis eſt anima rationalis, & operationes ipſius: Materia enim eſt propter formam, & inſtrumenta propter actiones agentis. Dico ergo quòd Deus inſtituit corpus humanum in optima diſpoſitione ſecundum cōvenientiam ad talem formam, & ad tales operationes. Et ſi aliquis defectus in diſpoſitione humani corporis eſſe videtur, conſiderandum eſt quod talis defectus ſequitur ex neceſſitate materiæ ad ea, quæ requiruntur in corpore; ut ſit debita proportio ipſius ad animam, & ad animæ operationes.

* lib. 2. text. 74.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd tactus qui eſt fundamentum aliorum ſenſuum, eſt perfectior in homine, quàm in aliquo alio animali. Et propter hoc oportuit quod homo haberet temperatiſſimam complexionem inter omnia animalia. Præcedit etiam homo omnia alia animalia quantum ad vires ſenſitivas interiores, ſicut ex ſupra dictis apparet (qu. 78. art. 4.) Ex quadam autem neceſſitate contingit quòd quantum ad aliquos exteriores ſenſus homo ab aliis animalibus deficiat: Sicut homo inter omnia animalia habet peſſimum olfactum. Neceſſarium enim fuit quod homo inter omnia animalia, reſpectu ſui corporis haberet maximum cerebrum: tum ut liberius in eo perficerentur operationes interiorum virium ſenſitivarum, quæ ſunt neceſſariæ ad intellectus operationem, ut ſupra dictum eſt (qu. 84. art. 7.) * tum etiam ut frigiditas cerebri temperaret calorem cordis, quem neceſſe eſt in homine abundare ad hoc quod homo ſit rectæ ſtaturæ. Magnitudo autem cerebri, propter ejus humiditatem, eſt impedimentum olfactus, qui requirit ſiccitatem. Et ſimiliter poteſt aſſignari ratio quare quædam animalia ſunt acutioris viſus, & ſubtilioris auditus, quàm homo, propter impedimentum horum ſenſuum; quod neceſſe eſt conſequi in homine ex perfecta complexionis æqualitate. Et eadem etiam ratio eſt aſſignanda de hoc, quòd quædam animalia ſunt homine velociora: cui excellentiæ velocitatis repugnat æqualitas humanæ complexionis.

* qu. 78. art. 4.
* qu. 84. art. 7.

AD SECUNDUM dicendum, quòd cornua & ungulæ, quæ ſunt quorundam animalium arma, & ſpiſſitudo corij, & multitudo pilorum, ac plumarum, quæ ſunt tegumenta animalium, atteſtantur abundantiæ terreſtris elementi, quæ repugnat æqualitati & teneritudini complexionis humanæ. Et ideo hæc homini non competebant: ſed loco horum habet rationem & manus, quibus poteſt parare ſibi arma & tegumēta, & alia vitæ neceſſaria, infinitis modis. Unde & manus in tertio de anima * dicitur *organum organorum.* Et hoc etiam magis competebat rationali naturæ, quæ eſt infinitarum conceptionum, ut haberet facultatem infinita inſtrumenta ſibi parandi.

* lib. 3. de anima text. 38. tom. 2.

AD TERTIUM dicendum, quòd habere ſtaturam rectam conveniens fuit homini, propter quatuor: Primò quidem, quia ſenſus ſunt dati homini non ſolum ad vitæ neceſſaria procuranda, ſicut aliis animalibus, ſed etiam ad cognoſcendum; unde cùm cætera animalia non delectentur in ſenſibilibus, niſi per ordinē ad cibos & venerea; ſolus homo delectatur in ipſa pulchritudine ſenſibilium ſecundum ſeipſam. Et ideo, quia ſenſus præcipuè vigent in facie, alia animalia habent faciem pronam ad terram, quaſi ad cibum quærendum, & providendum ſibi de victu: homo verò habet faciem erectam, ut per ſenſus, & præcipuè per viſum, qui eſt ſubtilior, & plures differentias rerum oſtendit, liberè poſſit ex omni parte ſenſibilia cognoſcere, & cæleſtia, & terrena; ut ex omnibus intelligibilem colligat veritatem. Secundò, ut interiores vires liberius ſuas operationes habeant, dum cerebrum (in quo quodammodo perficiuntur) non eſt depreſſum, ſed ſuper omnes partes corporis elevatum. Tertiò, quia oporteret ſi homo haberet pronam ſtaturam, quòd uteretur manibus loco anteriorum pedum; & ſic utilitas manuum ad diverſa opera perficienda ceſſaret. Quartò, quia ſi haberet pronam ſtaturam, & uteretur manibus loco anteriorum pedum: oporteret quòd cibum caperet ore, & ita haberet os oblongum, & labia dura, & groſſa, & linguam etiam duram, ne ab exterioribus læderetur, ſicut patet in aliis animalibus. Et talis diſpoſitio omnino impediret locutionem, quæ eſt proprium opus rationis. Et tamen homo ſtaturam rectam habens, maximè diſtat à plantis. Nam homo habet ſuperius ſui, id eſt, caput, verſus ſuperius mundi, & inferius ſui verſus inferius mundi. Et ideo eſt optimè diſpoſitus ſecundum diſpoſitionem totius. Plantæ verò habent ſuperius ſui verſus inferius mundi, nam radices ſunt ori proportionales: inferius autem ſui verſus ſuperius mundi. Animalia verò bruta, medio modo: nam ſuperius animalis eſt pars qua accipit alimentum, inferius autem eſt pars qua emittit ſuperfluum.

ARTICULUS IV.

Utrum convenienter corporis humani productio in Scriptura deſcribatur.

Suprà q. 72. art. unic. cor. fin. & ad 3. & 4.

AD QUARTUM ſic proceditur. Videtur quòd inconvenienter corporis humani productio in Scriptura deſcribatur. Sicut enim corpus humanum eſt factum à Deo, ita & alia opera ſex dierum: Sed in aliis operibus dicitur: *Dixit Deus*, Fiat: *& factum eſt.* Ergo ſimiliter debuit dici de hominis productione.

¶ 2. Præterea, Corpus humanum à Deo immediatè eſt factum, ut ſupra dictum eſt (art. 2.)*. Ergo inconvenienter dicitur; *Faciamus hominem.*

* Art. 2. hujus q.

¶ 3. Præterea, Forma humani corporis eſt ipſa anima, quæ eſt per ſpiraculum vitæ. Inconvenienter ergo poſtquam dixerat, *Formavit Deus hominem de limo terræ*, ſubjunxit: *Et inſpiravit in faciem ejus ſpiraculum vitæ.*

¶ 4. Præterea, Anima, quæ eſt ſpiraculū vitæ, eſt in toto corpo-

re,

Digitized by Google

re, & principaliter in corde. Non ergo debuit dicere, quod *inſpiravit in faciem ejus ſpiraculum vitæ.*

¶ 5. Præterea, Sexus maſculinus & fœmininus pertinent ad corpus, imago verò Dei ad animam. Sed anima ſecundum Auguſt.* non fuit facta ante corpus. Inconvenienter ergo, cùm dixiſſet, *Ad imaginem ſuam fecit illum*, addidit; *Maſculum & fœminam creavit eos.* In contrarium eſt auctoritas Scripturæ.

* lib. 7. ſuper Gen. ad l. c. 24. num. 3.

Conclusio.

Quoniam quæ principaliter intendimus, cum majori deliberatione & ſtudio facere conſuevimus: hinc eſt quod productionis corporis hominis, propter quem alia facta ſunt, ſpecialem modum ſcriptura expreſſerit.

Respondeo dicendum Ad primum, quòd ſicut Aug. (cap. 12.)* dicit in 6. ſuper Geneſ. ad lit. non in hoc præeminet homo aliis rebus quod Deus fecit ipſum hominem, quaſi alia ipſe non fecerit, cùm ſcriptum ſit, *Opera manuum tuarum ſunt cœli*: & alibi; *Aridam fundaverunt manus ejus*: ſed in hoc quod ad imaginem Dei factus eſt homo. Utitur tamen Scriptura in productione hominis ſpeciali modo loquendi, ad oſtendendum quod alia propter hominem facta ſunt. Ea enim quæ principaliter intendimus, cum majori deliberatione & ſtudio conſuevimus facere.

* lib. 6. ſuper Geneſ. c. 12. tom. 3.

Ad secundum dicendum, quòd non eſt intelligendum Deum Angelis dixiſſe, *Faciamus hominem*, ut quidam perversè intellexerunt: ſed hoc dicitur ad ſignandum pluralitatem divinarum perſonarum, quarum imago expreſſius invenitur in homine.

Ad tertium dicendum, quòd quidam intellexerunt corpus hominis prius tempore formatum, & poſtmodum Deum formato jam corpori animam infudiſſe. Sed contra rationem perfectionis primæ inſtitutionis rerum eſt, quod Deus, vel corpus ſine anima, vel animam ſine corpore fecerit: cùm utrumque ſit pars humanæ naturæ. Et hoc etiam eſt magis inconveniens de corpore quod dependet ex anima, & non è converſo. Et ideo, ad hoc excludendum quidam poſuerunt, quòd cùm dicitur, *formavit Deus hominem*; intelligitur productio corporis ſimul cum anima. Quod autem additur, *Et inſpiravit in faciem ejus ſpiraculum vitæ*, intelligitur de Spiritu ſancto: ſicut & Dominus inſufflavit in Apoſtolos, dicens: *Accipite Spiritum ſanctum*, Joan. 20. Sed hæc expoſitio, ut dicit Auguſt. in lib.* de civit. Dei, (lib. 13. cap. 24.) excluditur per verba Scripturæ: Nam ſubditur ad prædicta, *Et factus eſt homo in animam viventem.* Quod Apoſt. 1. ad Cor. 15. non ad vitam ſpiritualem, ſed ad vitam animalem refert. Per ſpiraculum ergo vitæ intelligitur anima, ut ſic quod dicitur, *Inſpiravit in faciem ejus ſpiraculum vitæ*, ſit quaſi expoſitio ejus quod præmiſerat: nam anima eſt corporis forma.

* lib. 13. c. 24. t. 5.

Ad quartum dicendum, quòd quia operationes vitæ magis manifeſtantur in facie hominis, propter ſenſus ibi exiſtentes; ideo dicit, in faciem hominis inſpiratum eſſe ſpiraculum vitæ.

Ad quintum dicendum, quòd ſecundum Auguſt.* omnia opera ſex dierum ſimul ſunt facta. Unde animam primi hominis, quam ponit ſimul factam cum Angelis, non ponit factam ante ſextum diem: ſed in ipſo ſexto die ponit eſſe factam & animam primi hominis in actu, & corpus ejus ſecundum rationes cauſales. Alij verò Doctores ponunt, & animam, & corpus hominis factum ſexto die in actu.

* lib. 4. ſuper Geneſ. ad lit. c. 24.

QUÆSTIO XCII.

De productione mulieris, in quatuor articulos diviſa.

Deinde conſiderandum eſt de productione mulieris.

Et circa hoc quæruntur quatuor:

¶ Primò, utrum in illa rerum productione debuerit mulier produci.

¶ Secundò, utrum debuerit fieri de viro.

¶ Tertiò, utrum de coſta viri.

¶ Quartò, utrum facta fuerit immediatè à Deo.

Articulus Primus.

Utrum mulier debuerit produci in prima rerum productione.

Opuſc. 73. c. 17. col. 2.

Ad primum ſic proceditur. Videtur quòd mulier non debuit produci in prima rerum productione. Dicit enim Philoſophus in libro de generatione animalium*, quòd *fœmina eſt mas occaſionatus.* Sed nihil occaſionatum & deficiens debuit eſſe in prima rerum inſtitutione. Ergo in illa prima rerum inſtitutione mulier producenda non fuit.

* lib. 2. de gener. animal. c. 3. non procul à fin. to. 4.

¶ 2. Præterea, Subjectio & minoratio ex peccato eſt ſubſecuta: Nam ad mulierem dictum eſt poſt peccatum, Gen. 3. *Sub viri poteſtate eris.* Et Gregor. dicit.*, quòd *ubi non delinquimus, omnes pares ſumus.* Sed mulier naturaliter eſt minoris virtutis & dignitatis quam vir. Semper enim *honorabilius eſt agens patiente*, ut dicit Auguſt. 12. ſuper Geneſ. ad lit. † Ergo non debuit mulier produci in prima rerum productione ante peccatum.

* In paſtorali p. 2. c. 6. parum à princ. habetur in ſententia.

† lib. 12. cap. 16. in med. t. 3.

¶ 3. Præterea, Occaſiones peccatorum ſunt amputandæ. Sed Deus præſcivit quod mulier eſſet futura viro in occaſionem peccati: ergo non debuit mulierem producere.

Sed contra eſt, quod dicitur Geneſ. 2. *Non eſt bonum hominem eſſe ſolum, Faciamus ei adjutorium ſimile ſibi.*

Conclusio.

Cùm oportuit in prima rerum formatione dari homini adjutorium ad opus generationis explendum, debuit tunc mulier produci.

Respondeo dicendum, quòd neceſſarium fuit fœminam fieri, ſicut Scriptura dicit, *in adjutorium viri*: non quidem in adjutorium alicujus alterius operis, ut quidam dixerunt, cùm ad quodlibet aliud opus convenientius juvari poſſit vir per alium virum, quam per mulierem: ſed in adjutorium generationis. Quod manifeſtius videri poteſt, ſi in viventibus modus generationis conſideretur. Sunt enim quædam viventia quæ in ſeipſis non habent virtutem activam generationis, ſed ab agente alterius ſpeciei generantur: ſicut plantæ & animalia quæ generantur ſine ſemine ex materia convenienti, per virtutem activam cœleſtium corporum. Quædam verò habent virtutem generationis activam & paſſivam conjunctam: ſicut accidit in plantis quæ generantur ex ſemine: Non enim eſt in plantis aliquod nobilius opus vitæ quam generatio: Unde convenienter, omni tempore, in eis virtuti paſſivæ conjungitur virtus activa generationis. Animalibus verò perfectis competit virtus activa generationis ſecundum ſexum maſculinum, virtus verò paſſiva, ſecundum ſexum fœmininum. Et quia eſt aliquod opus vitæ nobilius in animalibus quàm generatio, ad quod eorum vita principaliter ordinatur: ideo non omni tempore ſexus maſculinus fœminino conjungitur in animalibus perfectis, ſed ſolùm tempore coitus, ut imaginemur per coitum ſic fieri unum ex mare & fœmina, ſicut in planta omni tempore conjunguntur vis maſculina & fœminina: etſi in quibuſdam plus abundet una harum, in quibuſdam plus altera. Homo autem adhuc ordinatur ad nobilius opus vitæ, quod eſt intelligere: Et ideo adhuc in homine debuit eſſe majori ratione diſtinctio utriuſque virtutis, ut ſeorſum produceretur fœmina à mare; & tamen carnaliter conjungerentur in unum, ad generationis opus. Et ideo ſtatim poſt formationem mulieris, dicitur Geneſ. 2. *Erunt duo in carne una.*

Ad primum ergo dicendum, quòd per reſpectum ad naturam particularem, fœmina eſt aliquid deficiens & occaſionatum: quia virtus activa quæ eſt in ſemine maris, intendit producere ſibi ſimile, perfectum ſecundum maſculinum ſexum: ſed quod fœmina generetur, hoc eſt propter virtutis activæ debilitatem, vel propter aliquam materiæ indiſpoſitionem, vel etiam propter aliquam transmutationem ab extrinſeco: putà à ventis auſtralibus, qui ſunt humidi, ut dicitur in lib. de generatione animalium (lib. 4. cap. 2.)* Sed per comparationem ad naturam univerſalem, fœmina non eſt aliquid occaſionatum, ſed eſt de intentione naturæ ad opus generationis ordinata. Intentio autem naturæ univerſalis dependet ex Deo, qui eſt univerſalis auctor naturæ. Et ideo, inſtituendo naturam, non ſolum marem, ſed etiam fœminam produxit.

* lib. 4. c. 2. t. 4.

Ad secundum dicendum, quòd duplex eſt ſubjectio. Una ſervilis, ſecundum quam præſidens utitur ſubjecto ad ſui ipſius utilitatem: Et talis ſubjectio introducta eſt poſt peccatum. Eſt autem alia ſubjectio œconomica, vel civilis: ſecundum quam præſidens utitur ſubjectis ad eorum utilitatem & bonum. Et iſta ſubjectio fuiſſet etiam ante peccatum. Defuiſſet enim bonum ordinis in humana multitudine, ſi quidam per alios ſapientiores gubernati nòn fuiſſent. Et ſic, ex tali ſubjectione naturaliter fœmina ſubjecta eſt viro: quia naturaliter in homine magis abundat diſcretio rationis. Nec inæqualitas hominum excluditur per innocentiæ ſtatum, ut infra dicetur (qu. 9. art. 3.)*

* q. 96. art. 3.

Ad tertium dicendum, quòd ſi omnia, ex quibus homo ſumpſit occaſionem peccandi, Deus ſubtraxiſſet à mundo: remanſiſſet univerſum imperfectum. Nec debuit bonum commune tolli, ut vitaretur particulare malum: præſertim cùm Deus ſit adeo potens, ut quodlibet malum poſſit ordinare in bonum.

Articulus II.

Utrum mulier debuerit fieri ex viro.

Ad secundum ſic proceditur. Videtur quod mulier non debuit fieri ex viro. Sexus enim communis eſt homini & aliis animalibus. Sed in aliis animalibus fœminæ non ſunt factæ ex maribus. Ergo nec in homine fieri debuit.

¶ 2. Præterea, Eorum quæ ſunt ejuſdem ſpeciei, eadem eſt materia: Sed mas & fœmina ſunt ejuſdem ſpeciei. Cùm igitur vir fuerit factus ex limo terræ, ex eodem debuit fieri fœmina, & non ex viro.

¶ 3. Præterea, Mulier facta eſt in adjutorium viro ad generationem: Sed nimia propinquitas reddit perſonam ad hoc ineptam: Unde perſonæ propinquæ à matrimonio excluduntur, ut patet Levit. 18. Ergo mulier non debuit fieri ex viro.

Sed contra eſt, quod dicitur Eccl. 17. *Creavit ex ipſo* (ſcilicet viro) *adjutorium ſimile ſibi* (ſcilicet mulierem.)

Conclusio.

Ut vir principium totius ſpeciei eſſet, ſicut Deus totius univerſi, mulierem ex viro formari decuit.

Respondeo dicendum, quòd conveniens fuit mulierem in prima rerum inſtitutione ex viro formari magis quàm in aliis animalibus.

Primò quidem, ut in hoc quædam dignitas primi hominis ſervaretur: ut ſecundum Dei ſimilitudinem eſſet & ipſe principium totius ſuæ ſpeciei, ſicut Deus eſt principium totius univerſi. Unde & Paul. dicit Act. 17. quòd Deus *fecit ex uno omne genus hominum.*

Secundò, ut vir magis diligeret mulierem, & ei inſeparabilius adhæreret, dum cognoſceret eam ex ſe eſſe productam. Unde dicitur Gen. 2. 2. *De viro ſumpta eſt. Quamobrem relinquet homo patrem & matrem, & adhærebit uxori ſuæ.* Et hoc maximè neceſſarium fuit in ſpecie humana, in qua mas & fœmina commanent per totam vitam. Quod non contingit in aliis animalibus.

* lib. 8. Eth. c. 12. non remotè à fine, tom. 5.

Tertiò, quia, ut Philoſop. dicit* in 8. Eth. mas & fœmina conjunguntur

junguntur in hominibus: non ſolum propter neceſſitatem generationis, ut in aliis animalibus: ſed etiam propter domeſticam vitam, in qua ſunt aliqua opera viri, & fœminæ, & in qua vir eſt caput mulieris. Unde convenienter ex viro formata eſt fœmina, ſicut ex ſuo principio.

Quarta verò ratio eſt Sacramentalis. Figuratur enim per hanc quod Eccleſia à Chriſto ſumit principium. Unde Apoſtolus dicit ad Epheſ. 6. *Sacramentum hoc magnum eſt; ego autem dico in Chriſto & in Eccleſia.* Et per hoc patet reſponſio Ad primum.

Ad secundum dicendum, quòd materia eſt ex qua aliquid fit: Natura autem creata habet determinatum principium, & cum ſit determinata ad unum, etiam habet determinatum proceſſum. Unde ex determinata materia producit aliquid in determinata ſpecie. Sed virtus divina, cùm ſit infinita, poteſt idem ſecundum ſpeciem ex quacunque materia facere: ſicut virum ex limo terræ, & mulierem ex viro.

Ad tertium dicendum, quòd ex naturali generatione contrahitur quædam propinquitas, quæ matrimonium impedit: Sed mulier non eſt producta a viro per naturalem generationem, ſed ſola virtute divina. Unde Eva non dicitur filia Adæ. Et propter hoc ratio non ſequitur.

Articulus III.

Vtrum mulier debuerit formari de coſta viri.

2 diſt. 1. q. 1. art. 1. & 1. Cor. 7. col. 3.

Ad tertium ſic proceditur. Videtur quòd mulier non debuerit formari de coſta viri. Coſta enim viri fuit multò minor, quàm corpus mulieris. Sed ex minori non poteſt fieri majus, niſi vel per additionem (quod ſi fuiſſet, magis ex illo addito mulier formata diceretur quàm de coſta:) Vel per rarefactionem, quia (ut dicit Auguſt. ſuper Geneſ. ad lit. *) non eſt poſſibile ut aliquod corpus creſcat, niſi rareſiat. Non autem invenitur corpus mulieris rarius quàm viri, ad minus in ea proportione quam habet coſta ad corpus Evæ. Ergo Eva non fuit formata de coſta Adæ.

* lib. 10. cap. ult. circa fin. tom. 3.

¶ 2. Præterea, In operibus primò creatis non fuit aliquid ſuperfluũ. Coſta ergo Adæ fuit de perfectione corporis ejus. Ergo ea ſubtracta remanſit imperfectum: quod videtur inconveniens.

¶ 3. Præterea, Coſta non poteſt ſeparari ab homine ſine dolore: Sed dolor non fuit ante peccatum. Ergo coſta non debuit ſeparari à viro, ut ex ea mulier formaretur.

Sed contra eſt, quòd dicitur Geneſ. 2. *Ædificavit Dominus Deus coſtam quam tulerat de Adam, in mulierem.*

Conclusio.

Vt ſignificaretur inter virum & mulierem debere eſſe ſocialem conjunctionem, & fluxura Sacramenta de latere Chriſti dormientis in cruce, mulierem de coſta viri formari conveniebat.

Respondeo dicendum, quòd conveniens fuit mulierem formari de coſta viri. Primò quidem, ad ſignificandum quod inter virum & mulierem debet eſſe ſocialis conjunctio: neque enim mulier debet dominari in virum, & ideo non eſt formata de capite: neque debet à viro deſpici tanquam ſerviliter ſubjecta, & ideo non eſt formata de pedibus. Secundò propter Sacramentum: quia de latere Chriſti dormientis in cruce fluxura erant Sacramenta, id eſt ſanguis & aqua, quibus eſt Eccleſia inſtituta.

Ad primum ergo dicendum, quòd quidam dicunt, per multiplicationem materiæ, abſque alterius additione, formatum fuiſſe corpus mulieris; ad modum quo Dominus quinque panes multiplicavit. Sed hoc eſt omnino impoſſibile. Multiplicatio enim prædicta aut accidit ſecundum tranſmutationem ſubſtantiæ ipſius materiæ, aut ſecundum tranſmutationem dimenſionum ejus. Non autem ſecundum tranſmutationem ſubſtantiæ ipſius materiæ; tum quia materia in ſe conſiderata eſt omnino intranſmutabilis, utpote exiſtens in potentia, & habens ſolum rationem ſubjecti; tum etiam, quia multitudo & magnitudo ſunt præter eſſentiam ipſius materiæ: & ideo nullo modo poteſt multiplicatio materiæ intelligi eadem materia manente, abſque additione, niſi per hoc quòd majores dimenſiones accipiat. Hoc autem eſt rareſieri, ſcilicet materiam eandem accipere majores dimenſiones, ut Philoſophus dicit in 4. Phyſic. (text. 34.)* Dicere ergo materiam eandem multiplicari abſque rarefactione, eſt ponere contradictoria ſimul, ſcilicet diffinitionem abſque diffinito. Unde cùm non appareat rarefactio in talibus multiplicationibus, neceſſe eſt ponere additionem materiæ, vel per creationem, vel (quod probabilius eſt) per converſionem. Unde Auguſt. * dicit ſuper Joan. (tract. 24.) quòd *hoc modo Chriſtus ex quinque panibus ſatiavit quinque millia hominum, quomodo ex paucis granis producit multitudinem ſegetum*, quod fit per converſionem alimenti. Dicitur tamen, vel ex quinque panibus turbas paviſſe, vel ex coſta mulierem formaſſe, quia additio facta eſt ad materiam præexiſtentem, coſtæ, vel panum.

* lib. 4. Phyſic. text. 34. tom. 2.

* tract. 24. in Io. tom. 9.

Ad secundum dicendum, quòd coſta illa fuit de perfectione Adæ; non prout erat individuum quoddam, ſed prout erat principium ſpeciei: ſicut ſemen eſt de perfectione generantis, quod operatione naturali cum delectatione reſolvitur. Unde multò magis virtute divina corpus mulieris potuit de coſta viri formari, abſque dolore.

Et per hoc patet ſolutio Ad tertium.

Articulus IV.

Vtrum mulier fuerit immediatè formata à Deo.

Suprà q. 91. art. 1.

Ad quartum ſic proceditur. Videtur quòd mulier non fuerit immediatè formata à Deo. Nullum enim individuum ex ſimili ſecundum ſpeciem productum fit immediatè à Deo. Sed mulier facta eſt de viro, qui eſt ejuſdem ſpeciei cum ipſa: Ergo non eſt facta immediatè à Deo.

¶ 2. Præterea, Auguſt. dicit 3. de Trinit. (cap. 4.) * quòd corporalia diſpenſantur à Deo per Angelos. Sed corpus mulieris ex materia corporali eſt formatum. Ergo eſt factum per miniſterium Angelorum, & non immediatè à Deo.

* l. 3. de Trin. c. 4. tom. 3.

¶ 3. Præterea, Ea quæ præextiterunt in creaturis ſecundum rationes cauſales, producuntur virtute alicujus creaturæ, & non immediatè à Deo: Sed ſecundum cauſales rationes corpus mulieris in primis operibus productum fuit, ut Auguſt. dicit 9. ſuper Geneſ. ad lit. (cap. 15.)* Ergo non fuit producta mulier immediatè à Deo.

† lib. 9. c. 13. 10. 3.

Sed contra eſt, quod Auguſt. dicit in eodem lib. * *Formare vel ædificare coſtam, ut mulier eſſet, non potuit niſi Deus à quo univerſa natura ſubſiſtit.*

† l. 9. ſuper Gen. c. 15. parum à pr. tom. 3.

Conclusio.

Cùm à ſolo Deo, qui eſt naturæ inſtitutor, poſſint res præter naturæ ordinem in eſſe produci, ab eo ſolo formari potuit mulier de coſta viri.

Respondeo dicendum, quòd ſicut ſuprà dictum eſt (art. 2.) * uniuſcujuſque ſpeciei generatio naturalis eſt ex determinata materia. Materia autem ex qua naturaliter generatur homo, eſt ſemen humanum viri vel fœminæ: Unde ex alia quacunque materia individuum humanæ ſpeciei generari non poteſt naturaliter. Solus autem Deus, qui eſt naturæ inſtitutor, poteſt præter naturæ ordinem res in *eſſe* producere. Et ideo ſolus Deus potuit vel virũ de limo terræ, vel mulierem de coſta viri formare.

* art. 2. hujus q.

Ad primum ergo dicendum, quòd ratio illa procedit, quando individuum generatur ex ſimili ſecundum ſpeciem, generatione naturali.

Ad secundum dicendum, quòd ſicut Auguſt. dicit 9. ſuper Gen. ad lit. (cap. 15.)* an miniſterium Angeli exhibuerint Deo in formatione mulieris, neſcimus: certum tamen eſt, quòd ſicut corpus viri de limo non fuit formatum per Angelos, ita nec corpus mulieris de coſta viri.

* lib. 9. c. 15. parum à pr. tom. 3.

Ad tertium dicendum, quòd ſicut Auguſt. in eodem lib: (cap. 18.)* dicit, *nõ habuit prima rerum conditio ut fœmina omnino ſic fieret; ſed tamen hoc habuit ut ſic fieri poſſet.* Et ideo ſecundum cauſales rationes præextitit corpus mulieris in primis operibus, non ſecundum potentiam activam: ſed ſecundum potentiam paſſivam tantum, in ordine ad potentiam activam Creatoris.

* lib. 9. c. 18. parum à med. tom. 3.

Quæstio XCIII.

De fine ſive termino productionis, in novem articulos diviſa.

Deinde conſiderandum eſt de fine ſive termino productionis hominis, prout dicitur factus ad imaginem & ſimilitudinem Dei.

¶ Et circa hoc quæruntur novem:

¶ Primò, utrum in homine ſit imago Dei.
¶ Secundò, utrum imago Dei ſit in irrationalibus creaturis.
¶ Tertio, utrũ imago Dei ſit magis in Angelo, quàm in homine.
¶ Quartò, utrum imago Dei ſit in omni homine.
¶ Quintò, utrum in homine ſit imago Dei per comparationem ad eſſentiam, vel perſonas divinas omnes, aut unam earum.
¶ Sextò, utrum imago Dei ſit in homine ſecundum potentias, aut ſecundum habitus aut actus.
¶ Septimò, utrum per comparationem ad omnia objecta.
¶ Octavò, utrum imago Dei inveniatur in homine ſolum ſecundum mentem.
¶ Nonò de differentia imaginis & ſimilitudinis.

Articulus Primus.

Vtrum imago Dei ſit in homine.

1. 2. in prol. & 1. d. 3. q. 3. & 2. d. 16. à 3. & 4. cont. 16. & ver. q. 10. a. 7. cor.

Ad primum ſic proceditur. Videtur quod imago Dei non ſit in homine. Dicitur enim Iſa. 40. *Cui ſimilem feciſtis Deum: aut quam imaginem ponetis ei?*

¶ 2. Præterea, Eſſe Dei imaginem, eſt proprium primogeniti, de quo dicit Apoſt. ad Coloſſ. 1. *Qui eſt imago Dei inviſibilis, primogenitus omnis creaturæ.* Nõ ergo in homine invenitur Dei imago.

¶ 3. Præterea, Hilar. dicit in lib. de Synod. * quod *imago eſt ejus rei ad quam imaginatur ſpecies indifferens.* Et iterum dicit quòd *imago eſt rei ad rem coæquandæ indiſcreta & unita ſimilitudo.* Sed non eſt ſpecies indifferens Dei, & hominis: nec poteſt eſſe æqualitas hominis ad Deum. Ergo in homine non poteſt eſſe imago Dei.

* Hil. l. de Syn. in 2. ſol. à prin. l.

Sed contra eſt, quod dicitur Gen. 1. *Faciamus hominem ad imaginem & ſimilitudinem noſtram.*

Conclusio.

Cùm in homine inveniatur aliqua Dei ſimilitudo, quæ ab eo deducitur ſicut ab exemplari; non tamen ſecundum Domini æqualitatem; eſt quidem in homine imago Dei, ſed imperfecta.

Respondeo dicendum, quòd ſicut Auguſt. * dicit in lib. 83. qq. (qu. 74.) *ubi eſt imago, continuò eſt & ſimilitudo: ſed ubi eſt ſimilitudo, non continuò eſt imago.* Ex quo patet quòd *ſimilitudo* eſt de ratione imaginis: & *imago* aliquid addit ſupra rationem ſimilitudinis, ſ. quòd ſit ex alio expreſſa. Imago enim dicitur ex eo quod agitur ad imitationem alterius. Unde ovum, quantumcunque ſit alteri ovo ſimile & æquale: quia tamen non eſt expreſſum ex illo, non dicitur imago ejus. Æqualitas autem non eſt de ratione imaginis (quia ut Auguſt. * ibidem dicit, *ubi eſt imago non continuò eſt æqualitas*, ut patet in imagine alicujus in ſpeculo relucente) eſt tamen de ratione perfectæ imaginis: Nam in perfecta imagine, non deeſt

* lib. 83. qu. 51. circ. fin. tom. 4.

† lib. 83. qu. 74. fi. tom. 4.

Digitized by Google

deeſt aliquid imagini, quod ineſt illi de quo expreſſa eſt. Manifeſtum eſt autem quod in homine invenitur aliqua Dei ſimilitudo, quæ deducitur à Deo ſicut ab exemplari, non tamen eſt ſimilitudo ſecundum æqualitatem, quia in infinitum excedit exemplar hoc tale exemplatum. Et ideo in homine dicitur eſſe imago Dei, non tamen perfecta, ſed imperfecta. Et hoc ſignificat Scriptura, cùm dicit hominem *factum ad imaginem Dei*: præpoſitio enim, *ad*, acceſſum quendam ſignificat, qui competit rei diſtanti.

Ad primum ergo dicendum, quòd Propheta loquitur de corporalibus imaginibus ab homine fabricatis. Et ideo ſignanter dicit, *Quam imaginem ponetis ei?* Sed Deus ipſe ſibi in homine poſuit ſpiritualem imaginem.

Ad secundum dicendum, quòd primogenitus omnis creaturæ eſt imago Dei perfecta, perfectè implens illud cujus imago eſt: Et ideo dicitur *imago*: & nunquam, *ad imaginem*. Homo verò & propter ſimilitudinem dicitur *imago*; & propter imperfectionem ſimilitudinis, dicitur *ad imaginem*. Et quia ſimilitudo perfecta Dei non poteſt eſſe niſi in identitate naturæ, imago Dei eſt in filio ſuo primogenito, ſicut imago Regis in filio ſibi connaturali: in homine autem, ſicut in aliena natura, ſicut imago Regis in nummo argenteo, ut patet per Auguſt.* in lib. de decem chordis. (cap. 8.)

* c. 8. ad med. habetur hic lib. 10. 9.

Ad tertium dicendum, quod cùm unum ſit ens indiviſum: eo modo dicitur ſpecies *indifferens*, quo *una*. Unum autem dicitur aliquid non ſolum numero, aut ſpecie, aut genere: ſed etiam ſecundum analogiam, vel proportionem quandam. Et ſic eſt unitas, vel convenientia creaturæ ad Deum. Quod autem dicit, *rei ad rem coæquanda*, pertinet ad rationem perfectæ imaginis.

Articulus II.

Vtrum imago Dei inveniatur in irrationalibus creaturis.

2. d. 16. art. 2. & 3. d. 2. qu. 1. art. 1. & 4. 10. q. 2. ar. 2. q. 1. cor. & 4. con. c. 22. fi. & 1. Cor. 11. lect. 2. col. 3.

Ad secundum ſic proceditur. Videtur quòd imago Dei inveniatur in irrationalibus creaturis. Dicit enim Dion.* in lib. de div. nomin. (cap. 2.) *Habent cauſata cauſarum ſuarum contingentes imagines.* Sed Deus eſt cauſa non ſolum rationalium creaturarum, ſed etiam irrationalium. Ergo imago Dei invenitur in irrationalibus creaturis.

¶ 2. Præterea, Quantò eſt expreſſior ſimilitudo in aliquo, tantò magis accedit ad rationem imaginis. Sed Dionyſ. dicit 4. cap. de div. nom. † quod radius ſolaris maximè habet ſimilitudinem divinæ bonitatis. Ergo eſt ad imaginem Dei.

* cap. 2. p. 1. non remotè à fin.

† cap. 4. aliquantulum à princ.

¶ 3. Præterea, Quantò aliquid eſt magis perfectum in bonitate, tantò magis eſt Deo ſimile. Sed totum univerſum eſt perfectius in bonitate, quàm homo: quia etſi bona ſint ſingula, tamen ſimul omnia dicuntur valde bona, Geneſ. 1. Ergo totum univerſum eſt ad imaginem Dei, & non ſolus homo.

¶ 4. Præterea, Boët.* in lib. de conſolat. dicit de Deo; *Mundum mente gerens, ſimilique in imagine formans.* Ergo totus mundus eſt ad imaginem Dei, & non ſolum rationalis creatura.

* lib. 3. met. 9. parum à princ.

Sed contra eſt, quod dicit Auguſt. 6. ſuper Gen. ad lit. (cap. 12.) † *Hoc excellit in homine, quia Deus ad imaginem ſuam hominem fecit propter hoc quod dedit ei mentem intellectualem qua præſtat pecoribus.* Ea ergo, quæ non habent intellectum, non ſunt ad imaginem Dei.

† lib. 6. c. 12. circa med. tom. 3.

Conclusio.

Cum ſola intellectuales creaturæ aſſimilentur Deo ut intelligit, & ſapit: eæ ſolæ (ſi propriè loquamur) ſunt ad imaginem Dei.

Respondeo dicendum, quòd non quælibet ſimilitudo, etiamſi ſit expreſſa ex altero, ſufficit ad rationem imaginis: ſi enim ſimilitudo ſit ſecundum genus tantum, vel ſecundum aliquod accidens commune propter hoc dicetur aliquid eſſe ad imaginem alterius. Non enim poſſet dici quod vermis, qui oritur ex homine, ſit imago hominis, propter ſimilitudinem generis: Neque iterum poteſt dici, quòd ſi aliquid fiat album ad ſimilitudinem alterius, quòd propter hoc ſit ad ejus imaginem: quia album eſt accidens commune pluribus ſpeciebus. Requiritur autem ad rationem imaginis, quod ſit ſimilitudo ſecundum ſpeciem: ſicut imago Regis eſt in filio ſuo, vel ad minus ſecundum aliquod accidens proprium ſpeciei, & præcipuè ſecundum figuram: ſicut hominis imago dicitur eſſe in cupro. Unde ſignanter Hilar.* dicit, quòd *imago eſt ſpecies indifferens*, manifeſtum eſt autem, quod ſimilitudo ſpeciei attenditur ſecundum ultimam differentiam. Aſſimilantur autem aliqua Deo. Primò quidem & maximè communiter, inquantum ſunt. Secundò verò inquantum vivunt. Tertiò verò inquantum ſapiunt, vel intelligunt, quæ, ut Aug.* dicit in lib. 83. quæſt. (qu. 51.) *ita ſunt Deo ſimilitudine proxima, ut in creaturis nihil ſit propinquius.* Sic ergo patet quòd ſolæ intellectuales creaturæ, propriè loquendo, ſunt ad imaginem Dei.

* In lib. de Syn. in 2. fol. à pr. lib.

* lib. 83. qu. 51. in med. circ. 4.

Ad primum ergo dicendum, quòd omne imperfectum eſt quædam participatio perfecti. Et ideo, etiam ea quæ deficiunt à ratione imaginis, inquantum tamen aliqualem Dei ſimilitudinem habent, participant aliquid de ratione imaginis. Et ideo Dion. dicit, quod *cauſata habent cauſarum contingentes imagines*, id eſt, quantum contingit ea habere, & non ſimpliciter.

Ad secundum dicendum, quòd Dionyſ. aſſimilat radium ſolarem divinæ bonitati quantum ad cauſalitatem, non ſecundum dignitatem naturæ, quæ requiritur ad rationem imaginis.

Ad tertium dicendum, quòd univerſum eſt perfectius in bonitate quàm intellectualis creatura, extenſivè & diffuſivè: ſed intenſivè & collectivè ſimilitudo divinæ perfectionis magis invenitur in intellectuali creatura, quæ eſt capax ſummi boni. Vel dicendum quod pars non dividitur contra totum, ſed contra aliam partem: unde cùm dicitur quod ſola natura intellectualis eſt ad imaginem Dei, non excluditur quin univerſum ſecundum aliquam ſui partem ſit ad imaginem Dei, ſed excluduntur aliæ partes univerſi.

Ad quartum dicendum, quòd *imago* accipitur à Boët. ſecundum rationem ſimilitudinis, qua artificiatum imitatur ſpeciem artis, quæ eſt in mente artificis. Sic autem quælibet creatura eſt imago rationis exemplaris, quam habet in mente divina. Sic autem non loquimur nunc de imagine, ſed ſecundum quod attenditur ſecundum ſimilitudinem naturæ prout, ſcilicet primo enti aſſimilantur omnia, inquantum ſunt entia: & primæ vitæ, inquantum ſunt viventia; & ſummæ ſapientiæ, inquantum ſunt intelligentia.

Articulus III.

Vtrum Angelus ſit magis ad imaginem Dei quàm homo.

Ad tertium ſic proceditur. Videtur quòd Angelus non ſit magis ad imaginem Dei, quàm homo. Dicit enim Auguſt.* in ſermone de imagine, quod *Deus nulli alij creaturæ dedit, quod ſit ad imaginem ſuam niſi homini.* Non ergo verum eſt, quod Angelus magis dicatur ad imaginem Dei, quàm homo.

1. diſt. 16. q. 1. art. 1. ad 2. & 2. ad 16. art. 3. & 3. d. ſ. 1. q. 1. & 2. co. & de ſ. col. 5e

* In ſer. 27 de verbis Ap. ſt. 10. & de verb. Domini, ſer. 61.

¶ 2. Præterea. Secundum Auguſt. † in lib. 83. quæſt. (qu. 51.) *homo ita eſt ad imaginem Dei, ut nulla interpoſita creatura formetur à Deo; & ideo nihil eſt illi conjunctius.* Sed *imago Dei* dicitur aliqua creatura inquantum Deo conjungitur. Ergo Angelus non eſt magis ad imaginem Dei, quàm homo.

¶ 3. Præterea, Creatura dicitur ad imaginem Dei inquantum eſt intellectualis naturæ. Sed intellectualis natura non intenditur nec remittitur: non enim eſt de genere accidentis, cùm ſit in genere ſubſtantiæ. Ergo Angelus non eſt magis ad imaginem Dei quàm homo.

† qu. 51. in med.

Sed contra eſt, quod dicit Gregor.* in quadam Homil. quod *Angelus dicitur ſignaculum ſimilitudinis, quia in eo ſimilitudo divinæ imaginis magis inſinuatur expreſſa.*

* Homil. 34 in Evang. inter princ. & medi. ejus.

Conclusio.

Cùm intellectualis natura in qua divinæ imaginis ratio primò & per ſe conſideratur, in Angelo ſit perfectior, ipſe ſimpliciter magis eſt ad imaginem Dei quàm homo.

Respondeo dicendum, quòd de imagine Dei loqui dupliciter poſſumus. Uno modo quantum ad id in quo primo conſideratur ratio imaginis, quod eſt intellectualis natura. Et ſic imago Dei eſt magis in Angelis, quàm ſit in hominibus: quia intellectualis natura perfectior eſt in eis, ut ex ſupra dictis patet*. Secundò, poteſt conſiderari imago Dei in homine quantum ad id, in quo ſecundariò conſideratur: prout ſcilicet in homine invenitur quædam Dei imitatio, inquantum ſcilicet homo eſt de homine, ſicut Deus de Deo: & inquantum anima hominis eſt tota in toto corpore ejus, & iterum tota in qualibet parte ipſius, ſicut Deus ſe habet ad mundum. Et ſecundum hæc & ſimilia, magis invenitur Dei imago in homine, quàm in Angelo. Sed quantum ad hoc non attenditur per ſe ratio divinæ imaginis in homine, niſi præſuppoſita prima imitatione, quæ eſt ſecundum intellectualem naturam: alioquin etiam animalia bruta eſſent ad imaginem Dei. Et Ideo, cùm, quantum ad intellectualem naturam, Angelus ſit magis ad imaginem Dei, quàm homo; ſimpliciter concedendum eſt Angelum magis eſſe ad imaginem Dei, hominem autem, ſecundum quid.

* qu. 58. art. 6. & quæſt. 75. art. 7.

Ad primum ergo dicendum, quòd Auguſt. excludit à Dei imagine alias inferiores creaturas intellectu carentes: non autem Angelos.

Ad secundum dicendum, quòd ſicut ignis dicitur eſſe ſubtiliſſimum corporum ſecundum ſuam ſpeciem, cum tamen unus ignis ſit alio ſubtilior: ita dicitur quod nihil eſt conjunctius Deo quam mens humana ſecundum genus intellectualis naturæ: quia (ſicut ipſe ſupra præmiſerat) *quæ ſapiunt, ita ſunt illi ſimilitudine proxima, ut in creaturis nihil ſit propinquius.* Unde per hoc non excluditur quin Angelus ſit ad Dei imaginem.

Ad tertium dicendum, quòd cùm dicitur quòd ſubſtantia non recipit *magis & minus*, non intelligitur quod una ſpecies ſubſtantiæ non ſit perfectior quàm alia: ſed quod unum & idem individuum non participet ſuam ſpeciem quandoque magis, quandoque minus. Nec etiam à diverſis individuis participatur ſpecies ſubſtantiæ ſecundum *magis & minus*.

Articulus IV.

Vtrum imago Dei inveniatur in quolibet homine.

Ad quartum ſic proceditur. Videtur quòd imago Dei non inveniatur in quolibet homine. Dicit enim Apoſtolus 1. ad Cor. 11. quòd *vir eſt imago Dei, mulier autem eſt imago viri*: Cùm ergo mulier ſit individuum humanæ ſpeciei, non cuilibet individuo convenit eſſe imaginem Dei.

1. diſt. 3. lect. 2. in lit. & verit. q. 10. art. 1. ad 5. & pot. qu. 9. ar. 9. corp.

¶ 2. Præterea. Apoſtolus dicit Rom. 8. quòd *illos quos Deus præſcivit conformes fieri imaginis filij ſui, hos prædeſtinavit*: Sed non omnes homines prædeſtinati ſunt: Ergo non omnes homines habent conformitatem imaginis.

¶ 3. Præterea. Similitudo eſt de ratione imaginis, ut ſupra dictum eſt (art. 1.) Sed per peccatum ſit homo Deo diſſimilis: Ergo amittit Dei imaginem.

* Art. 1. hujus q.

Sed contra eſt, quod dicitur Pſal. 38. *Veruntamen in imagine pertranſit homo.*

Digitized by Google

CONCLUSIO.

Imago creationis in omnibus invenitur hominibus; ſed recreationis in juſtis tantum: ſimilitudinis verò gloriæ, ſolum in beatis.

RESPONDEO dicendum, quòd cùm homo ſecundum intellectualem naturam ad imaginem Dei eſſe dicatur, ſecundum hoc eſt maximè ad imaginem Dei, ſecundum quod intellectualis natura Deum maximè imitari poteſt. Imitatur autem intellectualis natura maximè Deum, quantum ad hoc quod Deus ſeipſum intelligit & amat. Unde imago Dei tripliciter poteſt conſiderari in homine. Uno quidem modo ſecundum quod homo habet aptitudinem naturalem ad intelligendum, & amandum Deum. Et hæc aptitudo conſiſtit in ipſa natura mentis, quæ eſt communis omnibus hominibus. Alio modo, ſecundum quod homo actu, vel habitu Deum cognoſcit & amat ſed tamen imperfectè: Et hæc eſt imago per conformitatem gratiæ. Tertiò modo, ſecundum quod homo Deum actu cognoſcit & amat perfectè: Et ſic attenditur imago ſecundum ſimilitudinem gloriæ. Unde ſuper illud Pſal. 4.* *Signatum eſt ſuper nos lumen vultus tui, Domine.* Gloſ. diſtinguit triplicem imaginem, ſcilicet *creationis & reconciliationis, & ſimilitudinis.* Prima ergo imago invenitur in omnibus hominibus. Secunda in juſtis tantum: Tertia verò ſolum in beatis.

** Pſal. 4. in gloſſ. ordin. & ſumitur ex Coſſ.*

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd tam in viro quam in muliere invenitur Dei imago, quantum ad id in quo principaliter ratio imaginis conſiſtit; ſcilicet quantum ad intellectualem naturam. Unde Gen. 1. cùm dixiſſet: *Ad imaginem Dei creavit illum,* ſcilicet hominem; ſubdidit, *Maſculum & fœminam creavit eos.* Et dixit pluraliter, *Eos,* (ut Auguſt.* dicit:) *ne intelligatur in uno individuo uterque ſexus fuiſſe conjunctus.* Sed quantum ad aliquid ſecundarium, imago Dei invenitur in viro ſecundum quod non invenitur in muliere: Nam vir eſt principium mulieris & finis, ſicut Deus eſt principium & finis totius creaturæ. Unde cùm Apoſtolus dixiſſet quod *vir imago & gloria eſt Dei, mulier autem eſt gloria viri;* oſtendit quare hoc dixerit, ſubdens: *Non enim vir eſt ex muliere, ſed mulier ex viro: & vir non eſt creatus propter mulierem, ſed mulier propter virum.*

** l. 3. ſuper Gen. c. 22. ſu. tom. 3*

AD SECUNDUM & TERTIUM dicendum, quòd illæ rationes procedunt de imagine, quæ eſt ſecundum conformitatem gratiæ & gloriæ.

ARTICULUS V.

Utrum in homine ſit imago Dei quantum ad Trinitatem perſonarum.

Sup. art. 6 conc. & ver. q. 10. art. 3. cor. & q. 15. art. 2. 1.

AD QUINTUM ſic proceditur. Videtur, quòd in homine non ſit imago Dei quantum ad Trinitatem divinarum perſonarum. Dicit enim Auguſt. in lib.* de fide ad Pet. (cap. 1.) *Una eſt ſancta Trinitatis eſſentialiter divinitas & imago, ad quam factus eſt homo* Et Hilar. † in 5. de Trinit. dicit quod homo fit ad *communem Trinitatis imaginem.* Eſt ergo in homine imago Dei quantum ad eſſentiam, & non quantum ad Trinitatem perſonarum.

** cap. 1. à med. † Hilar. lib. 5. de Trinit. in ſin. prim. ſo. a pr. lib.*

¶ 2. Præterea, In lib.* de Eccl. dogm. dicitur quod imago Dei attenditur in homine ſecundum æternitatem. Damaſc. † etiam dicit, quod *hominem eſſe ad imaginem Dei, ſignificat intellectualem, & arbitrio liberum & per ſe poteſtativum.* Greg. etiam Nyſſenus dicit*, quòd *cum ſcriptura dixit hominem factum ad imaginem Dei, tale eſt ac ſi diceret, humanam naturam omnis boni factam eſſe participem. Bonitatis enim plenitudo divinitas eſt.* Hæc autem omnia non pertinent ad diſtinctionem perſonarum, ſed magis ad eſſentiæ unitatem: ergo in homine eſt imago Dei, non ſecundum Trinitatem perſonarum, ſed ſecundum eſſentiæ unitatem.

** cap. 28. habetur inter 3. Aug. to. 3. † Dam. lib. 2. c. 12. non multum à princ. * lib. 2. de creat. homin. cap. 9.*

¶ 3. Præterea, Imago ducit in cognitionem ejus, cujus eſt imago. Si igitur in homine eſt imago Dei ſecundum Trinitatem perſonarum, cùm homo per naturalem rationem ſeipſum cognoſcere poſſit, ſequeretur quod per naturalem cognitionem poſſet homo cognoſcere Trinitatem divinarum perſonarum: quod eſt falſum, ut ſuprà oſtenſum eſt †. (qu. 32. art. 1.)

† qu. 32. art. 1.

¶ 4. Præterea, Nomen imaginis non cuilibet trium perſonarum convenit, ſed ſoli Filio: Dicit enim Aug. in* 6. de Trin. (cap. 2.) quod *ſolus Filius eſt imago Patris.* Si igitur in homine attenderetur Dei imago ſecundum perſonam, non eſſet in homine imago totius Trinitatis, ſed Filij tantùm.

** lib. 6. de Trin. c. 12. circa med. tom. 3*

SED CONTRA eſt, quod Hilar. dicit in † 4. de Trin. *Per hoc quod homo dicitur ad imaginem Dei factus, oſtendit pluralitatem divinarum perſonarum.*

† 4. de Trin. circa med. illius.

CONCLUSIO.

Cùm in ipſo Deo una exiſtat natura in tribus perſonis dicendum eſt in homine eſſe imaginem Dei, & quantum ad naturam divinam, & quantum ad Trinitatem perſonarum.

RESPONDEO dicendum, quòd ſicut ſuprà habitum eſt, (qu. 40. art. 2.)* diſtinctio divinarum perſonarum non eſt niſi ſecundum originem, vel potius ſecundum relationes originis. Non autem idem eſt modus originis in omnibus, ſed modus originis uniuſcujuſque eſt ſecundum convenientiam ſuæ naturæ. Aliter etiam producuntur animata, aliter inanimata, aliter animalia, atque aliter plantæ. Unde manifeſtum eſt quod diſtinctio divinarum perſonarum eſt ſecundum quod divinæ naturæ convenit. Unde eſſe ad imaginem Dei ſecundum imitationem divinæ naturæ, non excludit hoc quod eſt eſſe ad imaginem Dei ſecundum repræſentationem trium perſonarum: ſed magis unum ad alterum ſequitur. Sic igitur dicendum eſt in homine eſſe imaginem Dei, & quantum ad naturam divinam, & quantum ad Trinitatem perſonarum. Nam & in ipſo Deo in tribus perſonis una exiſtit natura.

** qu. 40. art. 2.*

Et per hoc patet reſponſio ad duo PRIMA.

AD TERTIUM dicendum, quòd ratio illa procederet, ſi imago Dei eſſet in homine perfectè repræſentans Deum. Sed ſicut Auguſt. dicit in* 15. de Trinit. (cap. 6.) maxima eſt differentia hujus Trinitatis quæ eſt in nobis, ad Trinitatem divinam. Et ideo (ut ipſe ibidem dicit) *Trinitatem quæ in nobis eſt, videmus potius quam credimus: Deum verò eſſe Trinitatem, credimus potius quam videmus.*

** lib. 15. de Trin. c. 6. t. 3.*

AD QUARTUM dicendum, quòd quidam dixerunt in homine eſſe ſolum imaginem Filij. Sed hoc improbat Auguſt.* in 12. de Trinit. (cap. 6.) Primò quidem per hoc quòd, cum ſecundum æqualitatem eſſentiæ Filius ſit Patri ſimilis, neceſſe eſt ſi homo ſit factus ad ſimilitudinem Filij, quod ſit factus ad ſimilitudinem Patris. Secundò, quia ſi homo eſſet factus ſolum ad imaginem Filij, non diceret Pater, *Faciamus hominem ad imaginem & ſimilitudinem noſtram,* ſed *tuam.* Cùm ergo dicitur, *ad imaginem Dei fecit illum* non eſt intelligendum quod Pater fecit hominem ſolum ad imaginem Filij, qui eſt Deus, ut quidam expoſuerunt; ſed intelligendum eſt quod Trinitas Deus fecit hominem ad imaginem ſuam, id eſt totius Trinitatis. Cùm autem dicitur quod Deus fecit hominem ad imaginem ſuam, dupliciter poteſt intelligi. Uno modo, quòd hæc præpoſitio (*ad*) deſignet terminum factionis, ut ſit ſenſus, *Faciamus hominem taliter ut ſit in eo imago noſtra.* Alio modo hæc præpoſitio (*ad*) poteſt deſignare cauſam exemplarem, ſicut cùm dicitur, *Iſte liber eſt eſt factus ad illum.* Et ſic imago Dei eſt ipſa eſſentia divina, quæ abuſivè imago dicitur, ſecundum quod *imago* ponitur pro exemplari; vel, ſecundum quod quidam dicunt, Divina eſſentia dicitur imago, quia ſecundum eam una perſona aliam imitatur.

** lib. 12. de Trin. c. 5. & 6. tom. 3.*

ARTICULUS VI.

Utrum imago Dei ſit in homine ſolum ſecundum mentem.

1. diſt. 3. q. 3. & 2. d. 16. art. 3. & 4. conc. 26.

AD SEXTUM ſic proceditur. Videtur quòd imago Dei non ſit in homine ſolum ſecundum mentem. Dicit enim Apoſt. 1. ad Cor. 11. quòd *vir eſt imago Dei.* Sed vir non eſt ſolum mens: Ergo imago Dei non attenditur ſolum ſecundum mentem.

¶ 2. Præterea, Geneſ. 1. dicitur, *Creavit Deus hominem ad imaginem ſuam, ad imaginem Dei creavit illum, maſculum & fœminam creavit eos.* Sed diſtinctio maſculi & fœminæ eſt ſecundum corpus: Ergo ſecundum corpus attenditur Dei imago in homine, & non ſecundum mentem tantum.

¶ 3. Præterea, Imago præcipuè videtur attendi ſecundum figuram: Sed figura ad corpus pertinet. Ergo imago Dei attenditur in homine etiam ſecundum corpus, & non ſecundum mentem tantum.

¶ 4. Præterea, Secundum Auguſt.* 12. ſuper Geneſ. ad literam triplex viſio invenitur in nobis, ſcilicet corporalis ſpiritualis, ſive imaginaria, & intellectualis. Si ergo ſecundum viſionem intellectualem, quæ ad mentem pertinet, eſt aliqua Trinitas in nobis, ſecundum quam ſumus ad imaginem Dei, pari ratione & in aliis viſionibus.

** lib 12. cap. 7. & 24. tom. 3.*

SED CONTRA eſt, quòd Apoſtolus dicit ad Epheſ. 4. *Renovamini ſpiritu mentis veſtræ, & induite novum hominem.* Ex quo datur intelligi quòd renovatio noſtra quæ fit ſecundum novi hominis indumentum, ad mentem pertinet: ſed ad Coloſ. 3. dicit, *Induentes novum hominem, qui renovatur in agnitionem Dei, ſecundum imaginem ejus qui creavit eum:* Unde renovationem quæ eſt ſecundum novi hominis indumentum, attribuit imagini Dei. Eſſe ergo ad imaginem Dei pertinet ſolum ad mentem.

CONCLUSIO.

Communicatur homini Dei ſimilitudo per modum imaginis ſecundum mentem tantùm: Secundum alias verò ejus partes, per modum veſtigij, ſicut & cæteris creaturis.

RESPONDEO dicendum, quòd cùm in omnibus creaturis ſit aliqualis Dei ſimilitudo, in ſola creatura rationali invenitur ſimilitudo Dei *per modum imaginis,* ut ſuprà dictum eſt (art. 1. & 2.)* in aliis autem creaturis *per modum veſtigij.* Id autem in quo creatura rationalis excedit alias creaturas, eſt intellectus, ſive mens. Unde relinquitur quod nec in ipſa rationali creatura invenitur Dei imago, niſi ſecundum mentem. In aliis verum partibus, ſi quas habet rationalis creatura, invenitur ſimilitudo veſtigij: ſicut & in cæteris rebus, quibus ſecundum partes hujuſmodi aſſimilatur. Cujus ratio manifeſtè cognoſci poteſt, ſi attendatur modus quo repræſentat *veſtigium,* & quo repræſentat *imago.* Imago enim repræſentat ſecundum ſimilitudinem ſpeciei, ut dictum eſt (art. 2.)* veſtigium autem repræſentat per modum effectus, qui ſic repræſentat ſuam cauſam, quod tamen ad ſpeciei ſimilitudinem non pertingit. Impreſſiones enim quæ ex motu animalium relinquuntur dicuntur veſtigia: & ſimiliter cinis dicitur veſtigium ignis: & deſolatio terræ, veſtigium hoſtilis exercitus. Poteſt ergo hujuſmodi differentia attendi inter creaturas rationales & alias creaturas, & quantum ad hoc quod in creaturis rationalibus repræſentatur ſimilitudo divinæ naturæ; & quantum ad hoc quod in eis repreſentatur ſimilitudo Trinitatis increatæ. Nam quantum ad ſimilitudinem divinæ naturæ pertinet, creaturæ rationales videntur quodammodo ad repræſentationem ſpeciei pertingere, in quantum imitantur Deum non ſolum in hoc quod eſt & vivit, ſed etiam in

** Art. 1. & 2. hujus quæſt.* ** Art. 2. hujus q.*

hoc

Digitized by Google

* Art. 1. huius q.

hoc quod intelligit, ut ſuprà dictum eſt (art. 2.) * Aliæ verò creaturæ non intelligunt, ſed apparet in eis quoddam veſtigium intellectus producentis, ſi earum diſpoſitio conſideretur. Similiter cùm increata Trinitas diſtinguatur ſecundum proceſſionem Verbi à dicente, & amoris ab utroque, ut ſupra habitum eſt (qu. 45. art. 7.) † in creatura rationali, in qua invenitur proceſſio Verbi ſecundum intellectum, & proceſſio amoris ſecundum voluntatem, poteſt dici imago Trinitatis increatæ, per quandam repræſentationem ſpeciei. In aliis autem creaturis non invenitur principium Verbi, & Verbum, & amor, ſed apparet in eis quoddam veſtigium, quod hæc inveniantur in cauſa producente. Nam hoc ipſum quod creatura habet ſubſtantiam modificatam & finitam, demonſtrat quod ſit à quodam principio: Species verò ejus, demonſtrat Verbum facientis, ſicut forma domûs demonſtrat conceptionem artificis: Ordo verò demonſtrat amorem producentis, quo effectus ordinatur ad bonum: ſicut uſus ædificii demonſtrat artificis voluntatem. Sic igitur in homine invenitur Dei ſimilitudo per modum imaginis, ſecundum mentem; ſed ſecundum alias partes ejus, per modum veſtigij.

† qu. 45. art. 7.

Ad primum ergo dicendum, quòd homo dicitur imago Dei, non quia ipſe eſſentialiter ſit imago, ſed quia in eo eſt Dei imago impreſſa, ſecundum mentem: ſicut denarius dicitur imago Cæſaris, inquantum habet Cæſaris imaginem. Unde non oportet quòd ſecundum quamlibet partem hominis accipiatur Dei imago.

Ad secundum dicendum, quòd ſicut Auguſt. dicit 12. de Trinit. (cap. 5.) * quidam imaginem Trinitatis in homine poſuerunt, non ſecundum unum individuum, ſed ſecundum plura, dicentes: quòd *vir Patris perſonam intimat: Filij verò perſonam, qui de viro ita proceſſit, ut de illo naſceretur: atque ita tertiam perſonam velut Spiritum ſanctum dicunt eſſe mulierem, quæ ita de viro proceſſit, ut non ipſa eſſet filius aut filia.* Quod prima facie abſurdum videtur. Primò quidem, quia ſequeretur, quòd Spiritus ſanctus eſſet principium Filii, ſicut mulier eſt principium prolis quæ naſcitur de viro. Secundo, quia unus homo non eſſet niſi ad imaginem unius perſonæ. Tertiò, quia ſecundum hoc Scriptura de imagine Dei in homine mentionem facere non debuiſſet, niſi producta iam prole. Et ideo dicendum eſt, quòd Scriptura poſtquam dixerat, *Ad imaginem Dei creavit illum*, addidit, *Maſculum & fœminam creavit eos*: non ut imago Dei ſecundum diſtinctiones ſexuum attendatur, ſed quia imago Dei utrique ſexui eſt communis, cùm ſit ſecundum mentem, in qua non eſt diſtinctio ſexuum. Unde Apoſtolus ad Coloſſ. 3. poſtquam dixerat: *Secundum imaginem eius qui creavit illum*, ſubdit: *Vbi non eſt maſculus & fœmina.*

* lib. 12. de Trin. c. 5. t. 3.

Ad tertium dicendum, quòd quamvis imago Dei in homine non accipiatur ſecundum figuram corpoream: tamen quia corpus hominis ſolum inter terrenorum animalium corpora non pronum in alvum proſtratum eſt: ſed tale eſt, ut ad contemplandum cœlum ſit aptius, magis hoc ad imaginem & ſimilitudinem Dei, quàm cætera corpora animalium factum iure videri poteſt, ut Auguſt. dicit in lib. 83. quæſt. (qu. 51.) * Quod tamen non eſt ſic intelligendum, quaſi in corpore hominis ſit imago Dei: ſed quia ipſa figura humani corporis repræſentat imaginem Dei in in anima, per modum veſtigii.

* lib. 83. qq. q. 51. tom. 4.

Ad quartum dicendum, quòd tam in viſione corporali, quàm in imaginaria, invenitur quædam Trinitas, ut Auguſt. dicit in lib. de Trin. (c. 2. & deinceps) * In viſione enim corporali eſt quidem primò ſpecies exterioris corporis: Secundò verò, ipſa viſio quæ fit per impreſſionem cuiuſdam ſimilitudinis prædictæ ſpeciei in viſum. Tertiò eſt ibi intentio voluntatis, applicans viſum ad videndum, & eum in re viſa detinens. Similiter etiam in viſione imaginaria, invenitur primò ſpecies in memoria reſervata: Secundò, ipſa imaginaria viſio, quæ provenit ex hoc quòd acies animæ, id eſt, ipſa vis imaginaria, informatur ſecundum prædictam ſpeciem: Tertiò verò invenitur intentio voluntatis coniungens utrumque. Sed utraque Trinitas deficit à ratione divinæ imaginis. Nam ipſa ſpecies exterioris corporis eſt extra naturam animæ: ſpecies autem quæ eſt in memoria, etſi non ſit extra animam, eſt tamen adventitia animæ: Et ita utrobique deficit repræſentatio connaturalitatis & coæternitatis divinarum perſonarum. Viſio verò corporalis non procedit tantum à ſpecie exterioris corporis, ſed ſimul cum hoc à ſenſu videntis. Et ſimiliter viſio imaginaria non ſolum procedit à ſpecie, quæ in memoria conſervatur, ſed etiam à virtute imaginaria: Et ita per hoc non repræſentatur convenienter proceſſio Filii à ſolo Patre. Intentio verò voluntatis quæ coniungit duo prædicta, non ex eis procedit, neque in viſione corporea, neque in ſpirituali. Unde non convenienter repræſentatur proceſſio Spiritus ſancti à Patre & Filio.

* ex l. 9. cap. 6. & l. 11. c. 2. tom. 3.

Articulus VII.

Vtrum imago Dei inveniatur in anima ſecundum actus.

1. d. 3. q. 4. art. 2. & q. 4. & ver. q. 10. art. 3.

Ad septimum ſic proceditur. Videtur quòd imago Dei non inveniatur in anima ſecundum actus: dicit enim Auguſt. 11. de Civit. Dei (c. 26.) * quod *homo factus eſt ad imaginem Dei ſecundum quod ſumus, & nos eſſe novimus, & noſtrum eſſe ac noſſe diligimus.* Sed eſſe non ſignificat actum. Ergo imago Dei non attenditur in anima ſecundum actus.

* lib. 11. c. 26. in longè à princ. † c. 4. 5. 3.

¶ 2. Præterea. Auguſt. in 9. de Trinit. (cap. 4.) † aſſignat imaginem Dei in anima ſecundum hæc tria, quæ ſunt *mens, notitia, & amor.* Mens autem nõ ſignificat actum, ſed magis potentiam, vel etiam eſſentiam intellectivæ animæ. Ergo imago Dei non attenditur ſecundum actus.

¶ 3. Præterea, Auguſt. * 10. de Trinit. (cap. 11.) aſſignat imaginem Trinitatis in anima ſecundum memoriam, intelligentiam, & voluntatem. Sed hæc tria ſunt vires naturales animæ, ut Magiſter dicit 3. diſt. 1. lib. ſent. Ergo imago attenditur ſecundum potentias, & non ſecundum actus.

* lib. 10. de Trin. cap. 11. tom. 3.

¶ 4. Præterea, Imago Trinitatis ſemper manet in anima. Sed actus non ſemper manet. Ergo imago Dei non attenditur in anima ſecundum actus.

Sed contra eſt, quod Auguſt. * 9. de Trinit. (cap. 6.) aſſignat Trinitatem in inferioribus animæ partibus ſecundum actualem viſionem ſenſibilem & imaginariam. Ergo & Trinitas quæ eſt in mente, ſecundum quam homo eſt ad imaginem Dei, debet attendi ſecundum actualem viſionem.

* lib. 9. de Trin. c. 6. tom. 3.

Conclusio.

Trinitatis imago attenditur primò in rationali creatura ſecundum actus Verbi & amoris: ſecundariò autem ſecundum potentias, & præcipuè habitus.

* Art. 1. huius q.

Respondeo dicendum, quòd ſicut ſupradictum eſt (art. 2.) ad rationem imaginis pertinet aliqualis repræſentatio ſpeciei. Si ergo imago Trinitatis divinæ debet accipi in anima, oportet quòd ſecundum illud principaliter attendatur quod maxime accedit, prout poſſibile eſt, ad repræſentandum ſpeciem divinarum perſonarum. Divinæ autem perſonæ diſtinguuntur ſecundum proceſſionem Verbi à dicente, & Amoris connectentis utrumque. Verbum autem in anima noſtra ſine actuali cogitatione eſſe non poteſt, ut Auguſt. dicit † 14. de Trinit. (cap. 7.) Et ideo primò & principaliter attenditur imago Trinitatis in mente, ſecundum actus; prout ſcilicet ex notitia quam habemus cogitando, interius Verbum formamus, & ex hoc in amorem prorumpimus. Sed quia principia actuum ſunt habitus & potentiæ, unumquodque autem virtualiter eſt in ſuo principio; ſecundario & quaſi ex conſequenti, imago Trinitatis poteſt attendi in anima ſecundum potentias, & præcipuè ſecundum habitus, prout in eis ſcilicet actus virtualiter exiſtunt.

† lib. 14. de Trin. cap. 7. à med. t. 3.

Ad primum ergo dicendum, quòd *eſſe* noſtrum ad imaginem Dei pertinet, quod eſt nobis proprium ſupra alia animalia. Quod quidem *eſſe* competit nobis, inquantum mentem habemus. Et ideo eadem eſt hæc Trinitas cum illa quam Auguſt. ponit in * 9. de Trinit. quæ conſiſtit in mente, notitia & amore.

* citato in arg. 2.

Ad secundum dicendum, quòd Auguſt. hanc Trinitatem primò adinvenit in mente. Sed quia mens, etſi ſe totam quodammodo cognoſcat, etiam quodammodo ſe ignorat, prout ſcilicet eſt ab aliis diſtincta: & ſic etiam ſe quærit, ut Auguſt. conſequenter probatur in * 10. de Trinit. ideo, quia notitia non totaliter menti coæquatur, accipit in anima tria quædam propria mentis, ſcilicet memoriam, intelligentiam & voluntatem, quæ nullus ignorat ſe habere: & in iſtis tribus potius imaginem Trinitatis aſſignat, quaſi prima aſſignatio ſit quodammodò deficiens.

* lib. 10. de Trin. c. 3. & 4. tom. 3.

Ad tertium dicendum, quòd ſicut Auguſt. probat * 14. de Trinit. (ubi ſup.) intelligere dicimur, & velle, ſeu amare aliqua, & quando de his cogitamus, & quando de his non cogitamus. Sed quando ſine cogitatione ſunt, ad ſolam memoriam pertinent, quæ nihil eſt aliud ſecundum ipſum quàm habitualis retentio notitiæ & amoris. Sed quia, ut ipſe dicit, *Verbum ibi eſſe ſine cogitatione non poteſt: (cogitamus enim omne quod dicimus, etiam illo interiori verbo quod ad nullius gentis pertinet linguam) in tribus potius illis imago iſta cognoſcitur, memoria ſcilicet, intelligentia, & voluntate. Hanc autem nunc dico intelligentiam, qua intelligimus cogitantes: & eam voluntatem, ſive amorem, vel dilectionem, quæ ipſam prolem parentemque coniungit.* Ex quo patet quod imaginem divinæ Trinitatis potius ponit in intelligentia & voluntate actuali, quàm ſecundum quod ſunt in habituali retentione memoriæ. Licet etiam quantum ad hoc aliquo modo ſit imago Trinitatis in anima, ut ibidem dicitur. Et ſic patet quod memoria, intelligentia & voluntas non ſunt tres vires, ut in Sententiis dicitur.

* lib. 14. de Trin. cap. 7. tom. 3. † eodem. 7. lib. 14. tom. 3.

Ad quartum dicendum, quòd aliquis reſpondere poſſet per hoc quod Auguſt. dicit * 14. de Trinit. (cap. 6.) quod *mens ſemper ſui meminit, ſemper ſe intelligit, & amat.* Quod quidam ſic intelligunt; quaſi animæ adſit actualis intelligentia & amor ſui ipſius. Sed hunc intellectum excludit per hoc quod ſubdit, quòd *non ſemper ſe cogitat diſcretam ab his quæ non ſunt quod ipſa.* Et ſic patet quod anima ſemper intelligit & amat ſe, non actualiter, ſed habitualiter. Quamvis dici poſſit quòd percipiendo actum ſuum, ſeipſam intelligit quandocumque aliquid intelligit. Sed quia non ſemper eſt actu intelligens, ut patet in dormiente: ideo oportet dicere quod actus, etſi non ſemper maneant in ſeipſis, manent tamen ſemper in ſuis principiis, ſcilicet potentiis & habitibus. Unde Auguſt. dicit * 14. de Trinit. (cap. 4.) *Si ſecundum hoc facta eſt ad imaginem Dei anima rationalis, quòd uti ratione atque intellectu ad intelligendum & conſpiciendum Deum poteſt, ab initio quo eſſe cœpit fuit in ea Dei imago.*

* lib. 14. de Trin. cap. 9. ad fin. & c. 7. tom. 3.

* lib. 14. de Trin. c. 4. circa princip. tom. 3.

Articulus VIII.

Vtrum imago divinæ Trinitatis ſit in anima ſolum per comparationem ad obiectum, quod eſt Deus.

1. d. 3. q. 4. art. 4. & ver. q. 10. art. 7.

Ad octavum ſic proceditur. Videtur quòd imago divinæ Trinitatis ſit in anima, non ſolùm per comparationem ad obiectum, quod eſt Deus. Imago enim divinæ Trinitatis invenitur in anima, ſicut dictum eſt (art. 7.) * ſecundum quod verbum

* Artic. præced.

Digitized by Google

bum in nobis procedit à dicente, & amor ab utroque. Sed hoc invenitur in nobis ſecundum quodcumque obiectum. Ergo ſecundum quodcumque obiectum invenitur in mente noſtra imago divinæ Trinitatis.

** lib. 12. de Trin. cap. 4. in princip. tom. 3.*

¶ 2. Præterea, Auguſt. dicit in * 12. de Trinit. (cap. 4.) quòd *cùm quærimus in anima Trinitatem, in tota quærimus, & non ſeparantes actionem rationalem in temporalibus à contemplatione æternorum.* Ergo etiam ſecundum temporalia obiecta invenitur imago Trinitatis in anima.

¶ 3. Præterea, Quod Deum intelligamus & amemus, convenit nobis ſecundum gratiæ donum. Si igitur ſecundum memoriam, intelligentiam & voluntatem, ſeu Dilectionem Dei attendatur imago Trinitatis in anima, non erit imago Dei in homine ſecundum naturam, ſed ſecundum gratiam. Et ſic non erit omnibus communis.

¶ 4. Præterea, Sancti qui ſunt in patria, maximè conformantur imagini Dei ſecundum gloriæ viſionem: Unde dicitur 2. Cor. 3. *In eandem imaginem transformamur à claritate in claritatem.* Sed ſecundum viſionem gloriæ temporalia cognoſcuntur. Ergo etiam per comparationem ad temporalia, Dei imago attenditur in nobis.

** lib. 14. de Trin. c. 12. in fi. tom. 3.*

Sed contra eſt, quod dicit Aug. * 14. de Trinit. quòd *non proptèrea eſt Dei imago in mente, quia ſui meminit, & diligit, & intelligit ſe: ſed quia poteſt etiam meminiſſe, intelligere & amare* Deum à quo facta eſt. Multò igitur minus ſecundum alia obiecta attenditur imago Dei in mente.

Conclusio.

Anima rationalis eſt ad imaginem Dei & Divinæ Trinitatis ſecundum quod fertur, vel nata eſt ferri in Deum notitia & amore.

** Art. 2. & 7. hujus quæſt.*

Respondeo dicendum, quòd (ſicut ſupra dictũ eſt. a. 2. & 7.) * imago importat ſimilitudinem utcumque pertingentem ad ſpeciei repræſentationem. Unde oportet quod imago divinæ Trinitatis attendatur in anima, ſecundum aliquid quod repræſentat divinas perſonas repræſentatione ſpeciei, ſicut eſt poſſibile creaturæ. Diſtinguuntur autem divinæ perſonæ, ut dictum eſt (art. 7.) * ſecundum proceſſionem Verbi à dicente, & Amoris ab utroque. Verbum autem Dei naſcitur de Deo ſecundum notitiam ſui ipſius, & amor procedit à Deo ſecundum quod ſeipſum amat. Manifeſtum eſt autem quòd diverſitas obiectorum diverſificat ſpeciem verbi & amoris: Non enim idem eſt ſpecie in corde hominis verbum conceptum de lapide & de equo, nec idem ſpecie amor. Attenditur igitur divina imago in homine ſecundum verbum conceptum de Dei notitia, & amorem exinde derivatum. Et ſic imago Dei attenditur in anima ſecundum quod fertur, vel nata eſt ferri in Deum. Fertur autem in aliquid mens dupliciter. Uno modo directè & immediatè. Alio modo indirectè & mediatè: ſicut cùm aliquis videndo imaginem hominis in ſpeculo dicitur ferri in ipſum hominem. Et ideo Auguſt. dicit in * 14. de Trinit. (cap. 8.) quod *mens meminit ſui, intelligit ſe, & diligit ſe. Hoc ſi cernimus, cernimus Trinitatem: nondum quidem, Deum, ſed iam imaginem Dei.* Sed hoc eſt, non quia fertur mens in ſeipſam abſolutè, ſed prout per hoc ulterius poteſt ferri in Deum, ut patet per auctoritatem ſuprà † inductam. Sed contra.

** Artic. præced.*

** lib. 14. de Trin. c. 8. non longè à princip. tom. 3.*

† In arg. ſed cont.

Ad primum ergo dicendum, quòd ad rationem imaginis non ſolum oportet attendere quòd aliquid procedat ab aliquo, ſed etiam quid à quo procedat, ſcilicet quod verbum Dei procedit à notitia de Deo.

Ad secundum dicendum, quòd in tota quidem anima invenitur aliqua Trinitas: non quidem ita quod præter actionem temporalium & contemplationem æternorum, quæratur aliquod tertium quo Trinitas impleatur, prout ibidem ſubditur; ſed in illa parte rationis quæ derivatur à parte temporalium, etſi Trinitas inveniri poſſit, non tamen imago Dei poteſt inveniri, ut poſtea dicetur: quia hujuſmodi temporalium notitia adventitia eſt animæ, & habitus etiam ipſi quibus temporalia cognoſcuntur, non ſemper adſunt, ſed quandoque quidem præſentialiter adſunt quandoque autem ſecundum memoriam tantum, etiam poſtquam adeſſe incipiunt. Sicut patet de fide quæ temporaliter nobis advenit in præſenti: in ſtatu autem futuræ beatitudinis iam non erit fides, ſed memoria fidei.

** Art. 4. hujus q.*

† lib. 14. de Trin. c. 4. to. 3.

** lib. 14. de Trin. c. 14. circa fin. tom. 3.*

Ad tertium dicendum, quòd memoria, Dei cognitio & dilectio non eſt niſi per gratiam. Eſt tamen aliqua cognitio & dilectio naturalis, ut ſupra habitum eſt (art. 4.) * Et hoc etiam ipſum naturale eſt, quod mens ad intelligendum Deum ratione uti poteſt, ſecundum quod imaginem Dei ſemper diximus permanere in mente: ſive hæc imago Dei ita ſit obſoleta, ut penè nulla ſit, ut in his qui non habent uſum rationis, ſive ſit obſcura atque deformis, ut in peccatoribus: ſive ſit clara & pulchra, ut in iuſtis, ſicut Aug. dicit † 14. de Trinit.

Ad quartum dicendum, quòd ſecundum viſionem gloriæ temporalia videbuntur in ipſo Deo. Et ideo hujuſmodi temporaliũ viſio ad Dei imaginem pertinebit. Et hoc eſt quod Auguſt. dicit * 14. de Trinit. (cap. 14.) quòd *in illa natura, cui mens feliciter adhærebit, immutabile videbit omne quod videbit.* Nam & in ipſo Verbo increato ſunt rationes omnium creaturarum.

1 d. 28. q. 2. ar. 1. cor. Et 2. d. 16. art. 4. & 1. Cont. Gen. c. 8. & 1. 3. c. 4. tom. 4.

Articulus IX.

Utrum ſimilitudo ab imagine convenienter diſtinguatur.

Ad nonum ſic proceditur. Videtur quòd ſimilitudo ab imagine non convenienter diſtinguatur. Genus enim non convenienter diſtinguitur à ſpecie. Sed ſimilitudo comparatur ad imaginem, ut genus ad ſpeciem: quia *ubi eſt, imago ibi eſt continuò ſimilitudo; ſed non convertitur,* ut dicitur in lib. * 83. quæſt. (qu. 73. ut iam ſup.) Ergo inconvenienter ſimilitudo ab imagine diſtinguitur.

** qu. 73.*

¶ 2. Præterea, Ratio imaginis attenditur, non ſolum per repræſentationem divinarum perſonarum, ſed etiam ſecundum repræſentationem divinæ eſſentiæ: ad quam repræſentationem pertinet immortalitas; & indiviſibilitas. Non ergo convenienter dicitur quòd ſimilitudo eſt in eſſentia, quia eſt immortalis & indiviſibilis, imago autem in aliis.

¶ 3. Præterea, Imago Dei in homine eſt triplex, ſcilicet naturæ, gratiæ, & gloriæ, ut ſuprà habitum eſt (art. 4.) * Sed innocentia & iuſtitia ad gratiam pertinent: Inconvenienter ergo dicitur, quòd imago accipitur ſecundum memoriam, intelligentiam & voluntatem, ſimilitudo autem ſecundum innocentiam & iuſtitiam.

** Art. 4. hujus q.*

¶ 4. Præterea, Cognitio veritatis ad intelligentiam pertinet; amor autem virtutis ad voluntatem: quæ ſunt duæ partes imaginis. Non ergo convenienter dicitur quòd imago ſit in cognitione veritatis, ſimilitudo in dilectione virtutis.

Sed contra eſt, quòd Aug. dicit in lib. * 83. quæſt. (q. 51.) *Sunt qui non fruſtra intelligunt duo dicta eſſe* ad imaginem & ſimilitudinem; *cùm, ſi una res eſſet, unum nomen ſufficere potuiſſet.*

** lib. 83. qq. q. 51. nõ remotè à prin. tom. 4.*

Conclusio.

Diſtinguitur ſimilitudo ab imagine, & ut præambulum ad ipſam, inquantum eſt communius quàm imago, & ut ſubſequens, inquantum ſignificat quandam imaginis expreſſionem.

Respondeo dicendum, quòd ſimilitudo quædam unitas eſt: *Unum* enim in qualitate ſimilitudinẽ cauſat; ut dicitur in 5. * Metaph. *Unum* autem, cùm ſit de transcendentibus, & commune eſt omnibus, & ad ſingula poteſt aptari, ſicut & *bonum* & *verum*: Unde ſicut bonum alicui rei particulari poteſt comparari ut præambulum ad ipſum, & ut ſubſequens, prout deſignat aliquam perfectionem ipſius; ita etiam eſt de comparatione ſimilitudinis ad imaginem: Eſt enim *bonum* præambulum ad hominem, ſecundùm quòd homo eſt quoddam particulare bonum: Et rurſus *bonum* ſubſequitur ad hominem, inquantum aliquem hominem ſpecialiter dicimus eſſe bonum propter perfectionem virtutis: Et ſimiliter, ſimilitudo conſideratur ut præambulum ad imaginem, inquantum eſt communius quàm imago, ut ſupra dictum eſt (art. 1.) Conſideratur etiam ut ſubſequens ad imaginem, inquantum ſignificat quandam imaginis perfectionem: Dicimus enim imaginem alicuius eſſe ſimilem vel non ſimilem ei cuius eſt imago, inquantum perfectè vel imperfectè repræſentat ipſum. Sic ergo ſimilitudo poteſt ab imagine diſtingui dupliciter: Uno modo prout eſt præambula ad ipſam, & in pluribus exiſtens: Et ſic ſimilitudo attenditur ſecundùm ea quæ ſunt communiora proprietatibus naturæ intellectualis, ſecundùm quas propriè attenditur imago: Et ſecundùm hoc dicitur in lib. 83. quæſt, quòd *ſpiritus* (id eſt, mens) *ad imaginem Dei nullo dubitante factus eſt*: Cætera autem hominis (ſcilicet quæ pertinent ad inferiores partes animæ, vel etiam ad ipſum corpus ad ſimilitudinem facta eſſe aliqui volunt: Secundùm hoc etiam in lib. † de quãtitate animæ dicitur quòd ſimilitudo Dei attenditur in anima, inquantum eſt incorruptibilis: Nam *corruptibile* & *incorruptibile* ſunt differentiæ entis communis: Alio modo poteſt conſiderari ſimilitudo ſecundùm quòd ſignificat imaginis expreſſionem & perfectionem: Et ſecundùm hoc Damaſc. * dicit (lib. 2. de fide orthod. cap. 12.) quòd *id quod eſt ſecundùm imaginem, intellectuale ſignificat, & arbitrio liberum, & per ſe poteſtativum, quod autem ſecundùm ſimilitudinem, virtutis (ſecundùm quòd homini poſſibile eſt) habere ſimilitudinem:* Et ad idem refertur quòd ſimilitudo dicitur ad dilectionem virtutis pertinere: Non enim eſt virtus ſine dilectione virtutis.

** lib. 5. Metaph. text. 20. tom. 3.*

** Art. 1. hujus q.*

** lib. 83. qq. q. 51. circa fin. tom. 4.*

† Cap. 2. tom. 1.

** Dam. l. 2. c. 12.*

Ad primum ergo dicendum, quòd ſimilitudo non diſtinguitur ab imagine ſecundùm communem rationem ſimilitudinis, (ſic enim includitur in ratione ipſius imaginis;) ſed ſecundùm quòd aliqua ſimilitudo deficit à ratione imaginis, vel etiam eſt imaginis perfectiva.

Ad secundum dicendum, quòd eſſentia animæ pertinet ad imaginem, prout repræſentat divinam eſſentiam, ſecundùm ea quæ ſunt propria intellectualis naturæ: non autem ſecundum conditiones conſequentes eus in communi, ut eſt eſſe ſimplicem & indiſſolubilem.

Ad tertium dicendum, quòd etiam virtutes quædam naturaliter inſunt animæ ad minus ſecundum quædam earum ſemina. Et ſecundum has poſſet attendi ſimilitudo naturalis. Quamvis non ſit inconveniens, ut id quod ſecundum aſſignationem unam dicitur *imago*, ſecundum aliam dicatur *ſimilitudo*.

Ad quartum dicendum, quòd dilectio verbi, quod eſt amata notitia, pertinet ad rationem imaginis: ſed dilectio virtutis pertinet ad ſimilitudinem, ſicut & virtus.

QUÆSTIO XCIV.

De ſtatu & conditione primi hominis quantum ad intellectum, in quatuor articulos diviſa.

Deinde conſiderandum eſt de ſtatu, vel conditione primi hominis. Et primò quantum ad animam. Secundò, quantum ad corpus.

Circa primum conſideranda ſunt duo.

¶ Primò, de conditione hominis quantum ad intellectum,

¶ Secundò, de conditione hominis quantum ad voluntatem.

Circa primum quæruntur quatuor:

¶ Primò,

Digitized by Google

¶ Primò, utrum primus homo viderit Deum per eſſentiam.
¶ Secundò, utrum videre potuerit ſubſtantias ſeparatas, id eſt, Angelos.
¶ Tertiò, utrum habuerit omnium ſcientiam.
¶ Quartò, utrum potuerit errare, vel decipi.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum primus homo Deum per eſſentiam viderit.

1.2.q.5.a.1.& 2.cor.& 2.d.23.qu.2.ar.1.& ver.q.8.art.1.per tot.& ar.2.cor. * c.11. † Aug. lib.14.de civit. Dei cap.10. * lib.14. de civ. Dei.cap.10.non longè à prin.t.5. † lib.15. de Trin. cap 9. tom.3.

AD PRIMUM ſic proceditur. Videtur quòd primus homo per eſſentiam Deum viderit. Beatitudo enim hominis in viſione Divinæ eſſentiæ conſiſtit. Sed primus homo *in paradiſo converſans beatam & omnium divitem habuit vitam*, ut Damaſ. dicit in * 2.lib. (cap.11.) & Auguſt.† dicit in 14. de civit.Dei. (cap.10.) *Si homines habebant affectus ſuos, quales nunc habemus: quomodo erant beati in illo inenarrabilis beatitudinis loco, id eſt, paradiſo?* Ergo primus homo in paradiſo vidit Deum per eſſentiam.

¶ 2. Præterea, Auguſt.dicit * 14. de civit.Dei (cap.10.) quòd *primo homini non aberat quicquam quod bona voluntas adipiſceretur.* Sed nihil melius bona voluntas adipiſci poteſt, quam divinæ eſſentiæ viſionem. Ergo homo per eſſentiam Deum videbat.

¶ 3. Præterea, Viſio Dei per eſſentiam eſt, qua videtur Deus ſine medio & ſine ænigmate. Sed homo in ſtatu innocentiæ vidit Deum ſine medio, ut Magiſter dicit in 2. diſt.4.lib.ſentent. Vidit etiam ſine ænigmate, quia *ænigma obſcuritatem importat*, ut Auguſt. dicit † 15.de Trinit. (cap.9.) Obſcuritas autem introducta eſt per peccatum. Ergo homo in primo ſtatu vidit Deum per eſſentiam.

SED CONTRA eſt, quod Apoſtolus dicit 1. ad Cor.15. quòd *non prius quod ſpirituale eſt, ſed quod animale.* Sed maximè ſpirituale eſt videre Deum per eſſentiam. Ergo primus homo in primo ſtatu animalis vitæ Deum per eſſentiam non vidit.

CONCLUSIO.

Quamvis primus homo in ſtatu innocentiæ altiori quadam cognitione Deum cognoverit quàm nos cognoſcimus: non tamen Deum per eſſentiam vidit, cùm peccaverit.

RESPONDEO dicendum, quòd primus homo Deum per eſſentiam non vidit ſecundum communem ſtatum illius vitæ: niſi fortè dicatur quod viderit eum in raptu; quando *Deus immiſit ſoporem in Adam*, ut dicitur Geneſ.2. Et huius ratio eſt, quia cùm divina eſſentia ſit ipſa beatitudo: hoc modo ſe habet intellectus videntis divinam eſſentiam ad Deum, ſicut ſe habet quilibet homo ad beatitudinem. Manifeſtum eſt autem quòd nullus homo poteſt per voluntatem à beatitudine averti: Naturaliter enim & ex neceſſitate homo vult beatitudinem, & fugit miſeriam. Unde nullus videns Deum per eſſentiam, poteſt voluntate averti à Deo, quod eſt peccare. Et propter hoc omnes videntes Deum per eſſentiam, ſic in amore Dei ſtabiliuntur, quod in æternum peccare non poſſunt. Cùm ergo Adam peccaverit, manifeſtum eſt quòd Deum per eſſentiam non videbat. Cognoſcebat tamen Deum quadam altiori cognitione quàm nos nunc cognoſcamus. Et ſic quodammodo ejus cognitio media erat inter cognitionem præſentis ſtatus, & cognitionem patriæ, qua Deus per eſſentiam videtur. Ad cuius evidentiam conſiderandum eſt quod viſio Dei per eſſentiam dividitur contra viſionem Dei per creaturam. Quantò autem aliqua creatura eſt altior & Deo ſimilior, tantò per eam Deus clariùs videtur: ſicut homo perfectiùs videtur per ſpeculum in quo expreſſiùs imago ejus reſultat. Et ſic patet, quòd multo eminentius videtur Deus per intelligibiles effectus, quàm per ſenſibiles & corporeos. A conſideratione autem plena & lucida intelligibilium effectuum impeditur homo in ſtatu præſenti, per hoc quod diſtrahitur à ſenſibilibus, & circa ea occupatur. Sed ſicut dicitur Eccleſiaſt.7. *Deus fecit hominem rectum.* Hæc autem fuit rectitudo hominis divinitus inſtituti, ut inferiora ſuperioribus ſubderentur, & ſuperiora ab inferioribus non impedirentur. Unde homo primus non impediebatur per res exteriores à clara & firma contemplatione intelligibilium effectuum, quos ex irradiatione primæ veritatis percipiebat, ſive naturali cognitione, ſive gratuita. Unde dicit Auguſt.in 11.* ſuper Gen.ad litter.33. quòd *fortaſſis Deus primis hominibus antea loquebatur, ſicut cum Angelis loquitur; ipſâ incommutabili veritate illuſtrans mentes eorum, etſi non tanta participatione divinæ eſſentiæ quantam capiunt Angeli.* Sic igitur per huiuſmodi intelligibiles effectus Dei, Deum clarius cognoſcebat quàm modò cognoſcamus.

† lib.11. ſup.Gen. ad lit.c. 33 circa prin.t.3.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd homo in paradiſo beatus fuit non illa perfecta beatitudine in quam transferendus erat, quæ in divinæ eſſentiæ viſione conſiſtit. Habebat tamen beatam vitam ſecundum quemdam modum, ut Aug. dicit * 11.ſuper Geneſ.ad liter.(cap.18.) inquantum habebat integritatem & perfectionem quandam naturalem.

* lib.11. ſuper Gen.cap. 18.paulò à princ.

AD SECUNDUM dicendum, quòd bona voluntas eſt ordinata voluntas: non autem fuiſſet primi hominis ordinata voluntas, ſi in ſtatu meriti habere voluiſſet quod ei promittebatur pro præmio.

AD TERTIUM dicendum, quòd duplex eſt medium. Quoddam, in quo ſimul videtur quod per medium videri dicitur: ſicut cùm homo videtur per ſpeculum, & ſimul videtur cùm ipſo ſpeculo. Aliud medium eſt, per cuius notitiam in aliquid ignotum devenimus: ſicut eſt medium demonſtrationis. Et ſine tali medio Deus videbatur, non tamen ſine primo medio. Non enim oportebat primum hominem pervenire in Dei cognitionem per demonſtrationem ſumptam ab aliquo effectu, ſicut nobis eſt neceſſarium; ſed ſimul in effectibus: præcipuè intelligibilibus, ſuo modo Deum cognoſcebat. Similiter etiam eſt conſiderandum quod obſcuritas quæ importatur in nomine ænigmatis, dupliciter poteſt accipi. Uno modo, ſecundum quod quælibet creatura eſt quoddam obſcurum, ſi comparetur ad immenſitatem divinæ claritatis: Et ſic Adam videbat Deum in ænigmate, quia videbat Deum per effectum creatum. Alio modo poteſt accipi obſcuritas quæ conſecuta eſt ex peccato, prout ſcilicet impeditur homo à conſideratione intelligibilium per ſenſibilium occupationem. Et ſecundum hoc non vidit Deum in ænigmate.

ARTICULUS II.

Utrum Adam in ſtatu innocentiæ Angelos per eſſentiam viderit.

AD SECUNDUM ſic proceditur. Videtur quòd Adam in ſtatu innocentiæ Angelos per eſſentiam viderit. Dicit enim Gregor. * in 4.dialog. (cap.1.) *In paradiſo quippe aſſueverat homo verbo Dei perfrui, bonorum Angelorum ſpiritibus, cordis munditia & celſitudine viſionis intereſſe.*

1.d.4.q.2.ar.1.cor.Et ver.q.8.a.5.& 4.art.6.10.cor. * cap.1. in princ. * qu.89. art.2.

¶ 2. Præterea, Anima in ſtatu præſenti, impeditur à cognitione ſubſtantiarum ſeparatarum; ex hoc quod eſt unita corpori corruptibili, quod aggravat animam; ut dicitur Sap.9. Unde & anima ſeparata ſubſtantias ſeparatas videre poteſt, ut ſuprà dictum eſt (qu.89.art.2.)* Sed anima primi hominis non aggravabatur à corpore, cùm non eſſet corruptibile. Ergo poterat videre ſubſtantias ſeparatas.

¶ 3. Præterea, Una ſubſtantia ſeparata cognoſcit aliam cognoſcendo ſeipſam, ut dicitur in * lib.de cauſis. Sed anima primi hominis cognoſcebat ſeipſam. Ergo cognoſcebat alias ſubſtantias ſeparatas.

* In propoſ.11. eſt hic lib. inter opera Ariſtot. tom.3.

SED CONTRA, Anima Adæ fuit ejuſdem naturæ cum animabus noſtris. Sed animæ noſtræ non poſſunt nunc intelligere ſubſtantias ſeparatas. Ergo nec anima primi hominis.

CONCLUSIO.

Cùm anima primi hominis in ſtatu innocentiæ fuerit accommodata ad corporis gubernationem & perfectionem ſicut & nunc, atque ita intelligere debuerit per phantaſmata: non potuit in illo ſtatu Angelos per eſſentiam videre.

RESPONDEO dicendum, quòd ſtatus animæ hominis diſtingui poteſt dupliciter: Uno modo ſecundum diverſum modum naturalis *eſſe*: & hoc modo diſtinguitur ſtatus animæ ſeparatæ à ſtatu animæ coniunctæ corpori. Alio modo diſtinguitur ſtatus animæ ſecundum integritatem & corruptionem, ſervato eodem modo eſſendi ſecundum naturam: & ſic ſtatus innocentiæ diſtinguitur à ſtatu hominis poſt peccatum. Anima enim hominis in ſtatu innocentiæ erat corpori perficiendo & gubernando accommodata, ſicut & nunc. Unde dicitur primus homo factus fuiſſe *in animam viventem*, id eſt, corpori vitam dantem, ſcilicet animalem: Sed huius vitæ integritatem habebat, inquantum corpus erat totaliter animæ ſubditum, in nullo ipſam impediens, ut ſuprà dictum eſt (art.1.) * Manifeſtum eſt autem ex præmiſſis (qu.84.art.7.) † quod ex hoc quod anima eſt accommodata ad corporis gubernationem & perfectionem ſecundum animalem vitam, competit animæ noſtræ talis modus intelligendi, qui eſt per converſionem ad phantaſmata. Unde & hic modus intelligendi etiam animæ primi hominis competebat. Secundùm autem hunc modum intelligendi, motus quidam invenitur in anima, ut Dionyſ.dicit * 4. cap.de div.nom.ſecundum tres, gradus. Quorum primus eſt, ſecundum quod a rebus exterioribus aggregatur anima ad ſeipſam. Secundus autem eſt, prout anima aſcendit ad hoc quod uniatur virtutibus ſuperioribus unitis, ſcilicet Angelis. Tertius autem gradus eſt ſecundum quod ulterius manuducitur ab bonum, quod eſt ſuprà omnia, ſcilicet Deum. Secundum igitur primum proceſſum animæ, qui eſt à rebus exterioribus ad ſeipſam: perficitur animæ cognitio, quia ſcilicet intellectualis operatio animæ naturalem ordinem habet ad ea quæ ſunt extra, ut ſuprà dictum eſt (qu.84.art.6.) * Et ita per eorum cognitionem perfectè cognoſci poteſt noſtra intellectualis operatio, ſicut actus per obiectum: & per ipſam intellectualem operationem perfectè poteſt cognoſci humanus intellectus, ſicut potentia per proprium actum. Sed in ſecundo proceſſu non invenitur perfecta cognitio: quia cùm Angelus non intelligat per converſionem ac phantaſmata. Sed longè eminentiori modo ut ſupradictum eſt (qu.55.art.2.) * prædictus modus cognoſcendi, quo anima cognoſcit ſeipſam, non ſufficienter ducit in Angeli cognitionem. Multò autem minus tertius proceſſus ad perfectam notitiam terminatur: quia etiam ipſi Angeli per hoc quod cognoſcunt ſeipſos, non poſſunt pertingere ad cognitionem divinæ ſubſtantiæ, propter ejus exceſſum. Sic igitur anima primi hominis non poterat quidem videre Angelos per eſſentiam, ſed tamen excellentiorem modum cognitionis habebat de eis, quam nos habeamus: quia ejus cognitio erat magis certa & fixa circa interiora intelligibilia, quam cognitio noſtra. Et propter tantam eminentiam dicit Greg. * quod *intererat Angelorum ſpiritibus.* Unde patet ſolutio AD PRIMUM.

* ut præcet. † qu.84. art.7. * cap.4. part.1. inter pr. & med. * qu.84. art.6. * qu.55. art.2. * loco citato in arg.1.

AD SECUNDUM dicendum, quòd hoc quòd anima primi hominis deficiebat ab intellectu ſubſtantiarum ſeparatarum, non erat ex aggravatione corporis: ſed ex hoc, quod obiectum ei connaturale erat deficiens ab excellentia ſubſtantiarum ſeparatarum. Nos autem deficimus propter utrumque.

AD TERTIUM dicendum, quòd anima primi hominis non poterat per cognitionem ſui ipſius pertingere ad cognoſcendas ſubſtantias ſeparatas, ut ſupra (in corp.) dictum eſt *: quia etiam unaquæque ſubſtantia ſeparata cognoſcit aliam per modum ſui ipſius.

* In corp. art.

ART.

ARTICULUS III.

Vtrum primus homo habuerit ſcientiam omnium.

2.d.23. q.2.a.2. cor. Et verit. q. 18. art. 2. & 4.

AD TERTIUM ſic proceditur. Videtur quòd primus homo non habuerit ſcientiam omnium. Aut enim habuit talem ſcientiam per ſpecies acquiſitas, aut per ſpecies connaturales, aut per ſpecies infuſas. Non autem per ſpecies acquiſitas: hujuſmodi enim cognitio ab experientia cauſatur, ut dicitur in * 1. Metaphyſic. Ipſe autem non fuerat tunc omnia expertus. Similiter etiam nec per ſpecies connaturales: quia erat ejuſdem naturæ nobiſcum; anima autem noſtra eſt ſicut *tabula in qua nihil eſt ſcriptum*, ut dicitur in † 3. de Anima. Si autem per ſpecies infuſas: ergo ſcientia ejus, quam habebat de rebus, non erat ejuſdem rationis cum ſcientia noſtra, quam à rebus acquirimus.

* non multum à princ. 1. lib. tom. 3. † lib. 3. de anim. text. 14. tom. 3.

¶ 2. Præterea; In omnibus individuis ejuſdem ſpeciei eſt idem modus conſequendi perfectionem: Sed alii homines non ſtatim in ſui principio habent omnium ſcientiam; ſed eam per temporis ſucceſſionem acquirunt ſecundum ſuum modum. Ergo nec Adam ſtatim formatus habuit omnium ſcientiam.

¶ 3. Præterea, Status præſentis vitæ homini conceditur, ut in eo proficiat anima, & quantum ad cognitionem & quantum ad meritum: Propter hoc enim anima corpori videtur eſſe unita. Sed homo in ſtatu illo profeciſſet quantum ad meritum: Ergo etiam profeciſſet quantum ad cognitionem rerum. Non ergo habuit omnium rerum ſcientiam.

SED CONTRA eſt, quod ipſe impoſuit nomina animalibus, ut dicitur Geneſ. 2. Nomina autem debent naturis rerum congruere. Ergo Adam ſcivit naturas omnium animalium: & pari ratione habuit omnium aliorum ſcientiam.

CONCLUSIO.

Cùm primus homo non tantum ſecundum corpus ad aliorum generationem, ſed & ſecundum animam ad aliorum inſtructionem & gubernationem, perfectus ſit inſtitutus; oportet eum habuiſſe notitiam omnium naturaliter ſcibilium, ſupernaturalium tantum quanta opus erat: alia verò ab his ignoraſſe.

RESPONDEO dicendum, quòd naturali ordine perfectum præcedit imperfectum, ſicut & actus potentiam: quia ea quæ ſunt in potentia, non reducuntur ad actum niſi per aliquod ens actu. Et quia res primitus à Deo inſtitutæ ſunt non ſolum ut in ſeipſis eſſent, ſed etiam ut eſſent aliorum principia; ideo productæ ſunt in ſtatu perfecto, in quo poſſent eſſe principia aliorum. Homo autem poteſt eſſe principium alterius, non ſolum per generationem corporalem, ſed etiam per inſtructionem & gubernationem. Et ideo ſicut primus homo inſtitutus eſt in ſtatu perfecto quantum ad corpus, ut ſtatim poſſet generare: ita, etiam inſtitutus eſt in ſtatu perfecto quantum ad animam, ut ſtatim poſſet alios inſtruere, & gubernare: Non poteſt autem aliquis inſtruere, niſi habeat ſcientiam. Et ideo primus homo ſic inſtitutus eſt à Deo, ut haberet omnium ſcientiam, in quibus homo natus eſt inſtrui. Et hæc ſunt omnia illa, quæ virtualiter exiſtunt in primis principiis per ſe notis, quæcumque ſcilicet naturaliter homines cognoſcere poſſunt: ad gubernationem autem vitæ propriæ & aliorum, non ſolum requiritur cognitio eorum quæ naturaliter ſciri poſſunt, ſed etiam cognitio eorum quæ naturalem cognitionem excedunt; eo quòd vita hominis ordinatur ad quendam finem ſupernaturalem: ſicut nobis ad gubernationem vitæ noſtræ neceſſarium eſt cognoſcere quæ fidei ſunt. Unde & de his ſupernaturalibus tantam cognitionem primus homo accepit, quanta erat neceſſaria ad gubernationem vitæ humanæ ſecundum ſtatum illum. Alia verò, quæ nec naturali hominis ſtudio cognoſci poſſunt, nec ſunt neceſſaria ad gubernationem vitæ humanæ, primus homo non cognovit: ſicut ſunt cogitationes hominum, futura contingentia, & quædam ſingularia, putà quot lapilli iaceant in flumine, & alia hujuſmodi.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd primus homo habuit ſcientiam omnium per ſpecies à Deo infuſas: nec tamen ſcientia illa fuit alterius rationis à ſcientia noſtra, ſicut nec oculi quos cæco nato Chriſtus dedit, fuerunt alterius rationis ab oculis quos natura produxit.

AD SECUNDUM dicendum, quòd Adam debebat aliquid habere perfectionis, inquantum erat primus homo, quod cæteris hominibus non competit, ut ex dictis patet (in corp.)*

* In corp. art.

AD TERTIUM dicendum, quòd Adam in ſcientia naturalium ſcibilium non profeciſſet quantum ad numerum ſcitorum, ſed quantum ad modum ſciendi: quia quæ ſciebat intellectualiter ſciviſſet poſtmodum per experimentum. Quantum verò ad ſupernaturalia cognita, profeciſſet etiam quantum ad numerum per novas revelationes: ſicut & Angeli proficiunt per novas illuminationes. Nec tamen eſt ſimile de profectu meriti & ſcientiæ: quia unus homo non eſt alteri principium merendi, ſicut & ſciendi.

ARTICULUS IV.

Vtrum homo in primo ſtatu decipi potuiſſet.

2.d.21. q.2.a.2. & verit. q.18. art.6.

AD QUARTUM ſic proceditur. Videtur quòd homo in primo ſtatu decipi potuiſſet. Dicit enim Apoſtol. 1. ad Timoth. 2. quòd *mulier ſeducta in prævaricatione fuit.*

* In fin. qu. 5.

¶ 2. Præterea, Magiſter dicit 21. diſtinct. 2. ſent. quod *ideo mulier non horruit ſerpentem loquentem, quia officium loquendi eum accepiſſe à Deo putavit.* Sed hoc falſum erat. Ergo mulier decepta fuit ante peccatum.

¶ 3. Præterea, Naturale eſt quod quantò aliquid remotius videtur, tantò minùs videtur; Sed natura oculi non eſt contracta per peccatum. Ergo hoc idem in ſtatu innocentiæ contigiſſet. Fuiſſet ergo homo deceptus circa quantitatem rei viſæ, ſicut & modò.

¶ 4. Præterea, Auguſt. dicit * 12. ſuper Geneſ. ad literam, quod *in ſomno adhæret anima ſimilitudini, tanquam ipſi rei.* Sed homo in ſtatu innocentiæ comediſſet, per conſequens dormiviſſet, & ſomniaviſſet. Ergo deceptus fuiſſet adhærendo ſimilitudinibus, tanquam rebus.

* lib. 12. c. 2. circa finem. 3.

¶ 5. Præterea, Primus homo neſciviſſet cogitationes hominum, & futura contingentia, ut dictum eſt (art. 3.) * Si igitur aliquis ſuper his ſibi falſum diceret, deceptus fuiſſet.

* à præc. * l. 3. de lib. arb. cap. 12. circa fin. tom. 1.

SED CONTRA eſt, quod Auguſt. * dicit, *Approbare vera pro falſis, non eſt natura inſtituti hominis, ſed pœna damnati.*

CONCLUSIO.

Cùm homo in primo ſtatu ſecundum intellectum ſit à Deo fuerit inſtitutus, quòd nulllum malum in ipſo in erat, & omnia inferiora ſuperioribus ſubdebantur, nullo modo decipi potuit, nec quoad ea quæ ſcivit, nec quoad ea, quæ neſcivit.

RESPONDEO dicendum, quòd quidam dixerunt, quòd in nomine deceptionis duo poſſunt intelligi: ſcilicet qualiſcúmque exiſtimatio levis, qua aliquis adhæret falſo tanquam vero, ſine aſſenſu credulitatis: & iterum, firma credulitas. Quantum ergo ad ea quorum ſcientiam Adam habebat, neutro iſtorum modorum homo decipi poterat ante peccatum. Sed quantum ad ea quorum ſcientiam non habebat, decipi poterat, largè accepta deceptione, pro æſtimatione qualicumque ſine aſſenſu credulitatis. Quod ideo eſt dictum, quia exiſtimare falſum in talibus non eſt noxium homini; & ex quo temerè aſſenſus non adhibetur, non eſt culpabile: Sed hæc poſitio non convenit integritati primi ſtatus: quia, ut Auguſt. dicit * 14. de civit. Dei, (cap. 10.) *in illo ſtatu erat devitatio tranquilla peccati: qua manente nullum malum omnino eſſe poterat.* Manifeſtum eſt autem, quod ſicut *verum* eſt bonum intellectus, ita *falſum* eſt malum ejus, ut dicitur † 6. Ethic. Unde non poterat eſſe quòd innocentia manente, intellectus hominis alicui falſo acquieſceret quaſi vero. Sicut enim in membris corporis primi hominis erat quidem carentia perfectionis alicuius, puta claritatis; non tamen aliquod malum ineſſe poterat: ita in intellectu poterat eſſe carentia notitiæ alicuius, nulla tamen poterat ibi eſſe exiſtimatio falſi. Quod etiam ex ipſa rectitudine primi ſtatus apparet: ſed quandiu anima maneret Deo ſubdita, tandiu in homine inferiora ſuperioribus ſubderentur, nec ſuperiora per inferiora impedirentur. Manifeſtum eſt autem ex præmiſſis *, quod intellectus circa proprium objectum ſemper verus eſt: Unde ex ſeipſo nunquam decipitur, ſed omnis deceptio accidit in intellectu ex aliquo inferiori, puta phantaſia; vel aliquo hujuſmodi. Unde videmus quòd quando naturale iudicatorium non eſt ligatum, non decipimur per hujuſmodi apparitiones, ſed ſolum quando ligatur, ut patet in dormientibus. Unde manifeſtum eſt, quod rectitudo primi ſtatus non compatiebatur aliquam deceptionem circa intellectum.

* l. 14. de civ. Dei. c. 10. circa med. tom. 5. † lib. 6. eth. c. 2. & lib. 6. Metaph. text. 8. tom. 3. & c. 3. * q. 85. art. 7.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd illa ſeductio mulieris etſi non præceſſerit peccatum operis; ſubſecuta tamen eſt peccatum internæ elationis. Dicit enim Auguſt. * ſuper Gen. ad literam (cap. 35.) quòd *mulier verbis ſerpentis non crederet, niſi iam ineſſet menti ejus, amor propriæ poteſtatis, & quædam de ſe ſuperba præſumptio.*

* l. 11 ſuper Gen. ad lit. cap. 30. parum à med. t. 3.

AD SECUNDUM dicendum, quòd mulier putavit ſerpentem hoc accepiſſe loquendi officium, non per naturam, ſed aliqua ſupernaturali operatione. Quamvis non ſit neceſſarium auctoritatem Magiſtri ſentent. ſequi in hac parte.

AD TERTIUM dicendum, quòd ſi aliquid repræſentatum fuiſſet ſenſui vel phantaſiæ primi hominis aliter quam ſit in rerum natura, non tamen deciperetur, quia per rationem veritatem diiudicaret.

AD QUARTUM dicendum, quòd id quod accidit in ſomno non imputatur homini: quia non habet uſum rationis, qui eſt proprius hominis actus.

AD QUINTUM dicendum, quòd alicui dicenti falſum de contigentibus futuris vel cogitationibus cordium, homo in ſtatu innocentiæ non crediidiſſet ita eſſe: ſed crediidiſſet quod hoc eſſet poſſibile. Et hoc non eſſet exiſtimare falſum. Vel poteſt dici quòd divinitus ei ſubventum fuiſſet, ne deciperetur in his quorum ſcientiam non habebat. Nec eſt inſtantia quam quidam afferunt, quòd in tentatione non fuit ei ſubventum ne deciperetur, licet tunc maximè indigeret: quia iam præceſſerat peccatum in animo, & ad divinum auxilium recurſum non habuit.

QUÆSTIO XCV.

De his quæ attinent ad voluntatem primi hominis, gratia ſcilicet & iuſtitia, in quatuor articulos diviſa.

DEINDE conſiderandum eſt de his quæ pertinent ad voluntatem primi hominis.

Et circa hoc conſideranda ſuo duo:

Primò quidem, de gratia & iuſtitia primi hominis:

Secundò de uſu iuſtitiæ quantum ad dominium ſuper alia.

Circa primum quæruntur quatuor:

¶ Primò, utrum primus homo creatus fuerit in gratia.

¶ Secundò, utrũ in ſtatu innocentiæ habuerit animæ paſſiones.

¶ Tertiò, utrum habuerit omnes virtutes.

¶ Quartò, utrum opera ejus fuiſſent æquè efficacia ad merendum, ſicut modò ſunt.

ARTI

Digitized by Google

Articulus Primus.

Vtrum primus homo creatus fuerit in gratia.

1. 2. q. 5. ar. 1. cor. & 2. diſt. 30. q. 2. ar. 1. ad 1. Et d. 29. q. 1. ar. 2. & quol. 1. art. 8. cor.

AD PRIMUM ſic proceditur. Videtur quòd primus homo non fuerit creatus in gratia. Apoſtolus enim 1. Corinth. 15. diſtinguens Adam à Chriſto dicit, *Factus eſt primus Adam in animam viventem, noviſſimus autem in ſpiritum vivificantem.* Sed vivificatio ſpiritus eſt per gratiam. Ergo hoc eſt proprium Chriſti quòd fuerit factus in gratia.

** lib. q. nou. & vet. teſt. qu. 123. tom. 4. † cap. 10. cir. med. habetur hic lib. tom. 7. * diſt. 24. l. 2. circa princ.*

¶ 2. Præterea, Auguſt. dicit in lib. * de quæſtionibus veteris & novi teſtamenti (qu. 123.) quod Adam non habuit Spiritum ſanctum. Sed quicumque habet gratiam, habet Spiritum ſanctum. Ergo Adam non fuit creatus in gratia.

¶ 3. Præterea, Auguſt. dicit in lib. † de correptione & gratia, (cap. 10.) quòd *Deus ſic ordinavit Angelorum & hominum vitam, ut prius in eis oſtenderet quid poſſet eorum liberum arbitrium, deinde quid poſſet ſuæ gratiæ beneficium, iuſtitiæque iudicium.* Primò ergo condidit hominem & Angelum in ſola naturalis arbitrii libertate, & poſtmodum ei gratiam contulit.

¶ 4. Præterea, Magiſter dicit in 24. * diſtin. l. 2. ſentent. quòd *homini in creatione datum eſt auxilium per quod ſtare poterat, ſed non poterat proficere.* Quicunque autem habet gratiam, poteſt proficere per meritum. Ergo primus homo non fuit creatus in gratia.

¶ 5. Præterea, Ad hoc quod aliquis accipiat gratiam requiritur conſenſus ex parte recipientis, cùm per hoc perficiatur matrimonium quoddam ſpirituale inter Deum & animam. Sed conſenſus in gratiam eſſe non poteſt niſi prius exiſtentis. Ergo homo non accepit gratiam in primo inſtanti ſuæ creationis.

¶ 6. Præterea, Natura plus diſtat à gratia, quàm gratia à gloria, quæ nihil eſt aliud quàm gratia conſummata. Sed in homine gratia præceſſit gloriam: Ergo multò magis natura præceſſit gratiam.

** lib. 12. de civit. Dei c. 9. à med. tom. 5.*

SED CONTRA, Homo & Angelus æqualiter ordinantur ad gratiam: Sed Angelus eſt creatus in gratia, dicit enim Auguſt. * 12. de civit. Dei, (cap. 9.) quòd *Deus ſimul erat in eis condens naturam & largiens gratiam.* Ergo & homo creatus fuit in gratia.

Conclusio.

Cùm primus homo ſic factus fuerit, ut ratio Deo ſubderetur, rationi verò inferiores vires, animæ verò corpus: conveniens eſt illum in gratia fuiſſe creatum.

RESPONDEO dicendum, quòd quidam dicunt, quod primus homo non fuit creatus in gratia, ſed tamen poſtmodum gratia fuit ſibi collata antequam peccaſſet: Plurimæ enim Sanctorum auctoritates atteſtantur hominem in ſtatu innocentiæ gratiam habuiſſe. Sed quod fuerit etiam conditus in gratia, ut alii dicunt, videtur requirere ipſa rectitudo primi ſtatus, in qua Deus hominem fecit, ſecundum illud Eccleſ. 7. *Deus fecit hominem rectum.* Erat enim hæc rectitudo ſecundum hoc quod ratio ſubdebatur Deo, rationi verò inferiores vires, & animæ corpus. Prima autem ſubiectio erat cauſa & ſecundæ & tertiæ. Quandiu enim ratio manebat Deo ſubiecta, inferiora ei ſubdebantur, ut Auguſt. * dicit (lib. 1. de peccatorum remiſſione cap. 16.) Manifeſtum eſt autem quod illa ſubiectio corporis ad animam & inferiorum virium ad rationem, non erat naturalis; alioquin poſt peccatum manſiſſet, cùm etiam in dæmonibus data naturalia poſt peccatum permanſerint, ut Diony. dicit 4. cap. de div. nom. Vnde manifeſtum eſt quòd & illa prima ſubiectio, qua ratio Deo ſubdebatur, non erat ſolum ſecundum naturam, ſed ſecundum ſupernaturale donum gratiæ: Non enim poteſt eſſe quòd effectus ſit potior quàm cauſa. Unde Aug. dicit * 13. de civit. Deo, (cap. 13.) quòd *poſteaquam præcepti facta transgreſſio eſt, confeſtim gratia deſerente divina, de corporum ſuorum nuditate confuſi ſunt. Senſerunt enim motum inobedientis carnis ſuæ, tanquam reciprocam pœnam inobedientiæ ſuæ.* Ex quo datur intelligi, ſi deſerente gratia, ſoluta eſt obedientia carnis ad animam: quod per gratiam in anima exiſtentem inferiora ei ſubdebantur.

** colligitur ex l. de natura & gratia c. 15 & de corrept. & grat. c. 11. & 12. parum à med. * lib. 13. de civit. Dei cap. 13 in pr. tom. 5.*

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd Apoſtolus illa verba inducit ad oſtendendam eſſe corpus ſpirituale, ſicut corpus animale: quia vita ſpiritualis corporis incœpit in Chriſto, qui eſt primogenitus ex mortuis: ſicut vita corporis animalis incœpit in Adam. Non ergo in verbis Apoſtoli habetur quòd Adam non fuit ſpiritualis ſecundum animam; ſed quòd non fuit ſpiritualis ſecundum corpus.

** loco citato in argum.*

AD SECUNDUM dicendum, quòd ſicut Aug. dicit in eodem loco, non negatur quin aliquo modo fuerit in Adam Spiritus ſanctus, ſicut & in aliis iuſtis: ſed quod non ſic fuerit in eo ſicut nunc eſt in fidelibus, qui admittuntur ad perceptionem hæreditatis æternæ ſtatim poſt mortem.

AD TERTIUM dicendum, quòd ex illa auctoritate Auguſt. non habetur quod Angelus vel homo prius fuerit creatus in naturali libertate arbitrii, quàm habuiſſet gratiam: ſed quòd oſtendit quid in eis poſſet lib. arbit. ante confirmationem, & quid poſtmodum conſequeti eſſent per auxilium gratiæ confirmantis.

AD QUARTUM dicendum, quòd Magiſter loquitur ſecundum opinionem illorum qui poſuerunt hominem non eſſe creatum in gratia, ſed in naturalibus tantum. Vel poteſt dici, quod etſi homo fuerit creatus in gratia, non tamen habuit ex creatione naturæ quod poſſet proficere per meritum, ſed ex ſuperadditione gratiæ.

AD QUINTUM ergo dicendum, quòd cum motus voluntatis ſit non continuus; nihil prohibet, etiam in primo inſtanti ſuæ creationis primum hominem gratiæ conſenſiſſe.

AD SEXTUM dicendum, quòd gloriam meremur per actum gratiæ, non autem gratiam per actum naturæ. Unde non eſt ſimilis ratio.

Articulus II.

Vtrum in primo homine fuerint animæ paſſiones.

Verit. q. 26. ar. 8. corp. & ad 3.

AD SECUNDUM ſic proceditur. Videtur quòd in primo homine non fuerint animæ paſſiones. Secundum enim paſſiones animæ contingit quòd *caro concupiſcit adverſus ſpiritum.* Sed hoc non erat in ſtatu innocentiæ. Ergo in ſtatu innocentiæ non erant paſſiones.

¶ 2. Præterea, Anima Adæ erat nobilior quam corpus. Sed corpus Adæ fuit impaſſibile. Ergo nec in anima ejus fuerunt paſſiones.

¶ 3. Præterea, Per virtutem moralem compriмuntur animæ paſſiones: Sed in Adam fuit virtus moralis perfecta. Ergo totaliter paſſiones excludebantur ab eo.

** lib. 14. c. 10. non procul à princ. 5.*

SED CONTRA, eſt quòd dicit Auguſt. * 14. de civit. Dei (cap. 10.) quòd *erat in eis amor imperturbatus in Deum, & quædam aliæ animæ paſſiones.*

Conclusio.

Paſſiones circa bonum habitum vel tempore ſuo habendum, ut amor, gaudium, deſiderium & ſpes non affligens, in ſtatu innocentiæ fuerunt: Cæterum quæ malum reſpiciunt, ut timor & dolor, nullo modo in illo fuerunt.

RESPONDEO dicendum, quòd paſſiones animæ ſunt in appetitu ſenſuali; cuius obiectum eſt *bonum & malum.* Unde omnium paſſionum animæ, quædam ordinantur ad bonum, ut amor & gaudium: quædam ad malum, ut timor & dolor. Et quia in primo ſtatu nullum malum aderat, nec imminebat, nec aliquod bonum aberat quod cuperet bona voluntas pro tempore illo habendum, ut patet per Auguſt. * 14. de civitate Dei (ut ſup.) omnes illæ paſſiones quæ reſpiciunt malum, in Adam non erant, ut timor, ut dolor, & hujuſmodi: ſimiliter nec illæ paſſiones quæ reſpiciunt bonum non habitum, & nunc habendum, ut cupiditas æſtuans. Illæ verò paſſiones quæ poſſunt eſſe boni præſentis, ut gaudium & amor; vel quæ ſunt futuri boni in ſuo tempore habendi, ut deſiderium & ſpes non affligens, fuerunt in ſtatu innocentiæ, aliter tamen quàm in nobis: nam in nobis appetitus ſenſualis (in quo ſunt paſſiones) non totaliter ſubeſt rationi: unde paſſiones quandoque ſunt in nobis prævenientes iudicium rationis, & impedientes; quandoque verò ex iudicio rationis conſequentes, prout ſenſualis appetitus aliqualiter rationi obedit. In ſtatu verò innocentiæ, inferior appetitus erat rationi totaliter ſubiectus. Unde non erant in eo paſſiones animæ niſi ex rationis iudicio conſequentes.

** lib. 14. de civit. Dei c. 10. tom 5.*

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd caro concupiſcit adverſus ſpiritum per hoc quod paſſiones rationi repugnant. Quod in ſtatu innocentiæ non erat.

AD SECUNDUM dicendum, quòd corpus humanum in ſtatu innocentiæ erat impaſſibile quantum ad paſſiones quæ removent diſpoſitionem naturalem, ut infrà dicetur. (qu. 97. art. 2.) * Et ſimiliter anima fuit impaſſibilis, quantum ad paſſiones quæ impediunt rationem.

** qu. 97. art. 2.*

AD TERTIUM dicendum, quòd perfecta virtus moralis non totaliter tollit paſſiones, ſed ordinat eas. Temperati enim eſt concupiſcere ſicut oportet, & quæ oportet, ut dicitur * in 3. Ethic.

** lib. 3. Ethic. c. 11. ad fi. tom. 5.*

Articulus III.

Vtrum Adam habuerit omnes virtutes.

*2. d. 29. ar. 3. corp. & ad primum. Et in expoſitione lib. ad 3. * ar. præced.*

AD TERTIUM ſic proceditur. Videtur quòd Adam nõn habuerit omnes virtutes. Quædam enim virtutes ordinantur ad refrænandam immoderantiam paſſionum, ſicut per temperantiam refrænatur immoderata concupiſcentia, & per fortitudinem immoderatus timor. Sed immoderantia paſſionum non erat in ſtatu innocentiæ. Ergo nec dictæ virtutes.

¶ 2. Præterea, Quædam virtutes ſunt circa paſſiones reſpicientes malum, ut manſuetudo circa iras, & fortitudo circa timores. Sed tales paſſiones non erant in ſtatu innocentiæ, ut dictum eſt *. Ergo nec hujuſmodi virtutes.

¶ 3. Præterea, Pœnitentia eſt quædam virtus reſpiciens peccatum prius commiſſum: Miſericordia etiam eſt quædam virtus reſpiciens miſeriam. Sed in ſtatu innocentiæ non erat peccatum nec miſeria. Ergo neque hujuſmodi virtutes.

¶ 4. Præterea, Perſeverantia eſt quædam virtus. Sed hanc Adam non habuit, ut ſequens peccatum oſtendit. Ergo non habuit omnes virtutes.

¶ 5. Præterea, Fides quædam virtus eſt. Sed hæc in ſtatu innocentiæ non fuit: Importat enim ænigmaticam cognitionem, quæ perfectioni primi ſtatus repugnare videtur.

** Aug. in concione ad catechumen. contra Iudæos Paganos & Arianos, c. 2. circa med. t. 6. * Art. 1. huius q.*

SED CONTRA eſt, quod Aug. * dicit in quadam homil. *Princeps vitiorum vicit Adam de limo terræ ad imaginem Dei factum, pudicitia ornatum, temperantia compoſitum, claritate circumdatum.*

Conclusio.

Cùm in Adam tempore innocentiæ ratio fuerit Deo ſubiecta, & rationi inferiores vires; aliqualiter omnes virtutes habuit: ac eas quidem ſecundum habitum & actum, quæ non includebant imperfectionem illi ſtatui repugnantem: alias verò ſecundum habitum tantum.

RESPONDEO dicendum, quòd homo in ſtatu innocentiæ aliqualiter habuit omnes virtutes. Et hoc ex dictis patet eſſe verum. Dictum eſt enim ſuprà * (art. 1.) quod talis erat rectitudo primi ſtatus, quòd ratio erat Deo ſubiecta, inferiores autem vires rationi. Virtutes, autem nihil aliud ſunt quàm perfectiones quædam, quibus ratio ordinatur in Deum, & inferiores vires diſponuntur

Digitized by Google

* 1.2. qu. 62. ar. 2.

nuntur ſecundum regulam rationis, ut magis patebit, cùm de virtutibus agetur (2.2.qu.62. art.2.) * Unde rectitudo primi ſtatus exigebat ut homo aliqualiter omnes virtutes haberet. Sed conſiderandum eſt quod virtutum quædam ſunt quæ de ſui ratione nullam imperfectionem important, ut charitas & iuſtitia: & hujuſmodi virtutes fuerunt in ſtatu innocentiæ ſimpliciter & quantum ad habitum, & quantum ad actum. Quædam verò ſunt, quæ de ſui ratione imperfectionem important vel ex parte actus vel ex parte materiæ: & ſi hujuſmodi imperfectio non repugnat perfectioni primi ſtatus, nihilominus hujuſmodi virtutes poterãt eſſe in primo ſtatu: ſicut fides, quæ eſt eorum quæ non videntur: & ſpes, quæ eſt eorũ quæ non habentur: perfectio enim primi ſtatus non ſe extendebat ad hoc quod videret Deum per eſſentiam; & ut haberet eum fruitione finalis beatitudinis. Unde fides & ſpes eſſe poterant in primo ſtatu, & quantum ad habitum, & quantum ad actum. Si verò imperfectio quæ eſt de ratione virtutis alicuius repugnat perfectioni primi ſtatus, poterat hujuſmodi virtus ibi eſſe ſecundum habitum, & non ſecundùm actum; ut patet de pœnitentia, quæ eſt dolor de peccato commiſſo, & de miſericordia quæ eſt dolor de miſeria aliena: perfectioni enim primi ſtatus repugnat tam dolor, quam culpa & miſeria. Unde hujuſmodi virtutes erant in primo homine ſecundum habitum, & non ſecundum actum. Erat enim primus homo ſic diſpoſitus, ut ſi peccatum præceſſiſſet, doleret: & ſimiliter ſi miſeriam in alio videret, eam pro *poſſe* repelleret. Sicut Philoſophus dicit in *. Ethic. (cap. ult.) quod *verecundia quæ eſt de turpi facto, contingit ſtudioſo ſolum ſub conditione: Eſt enim ſic diſpoſitus, quod verecundaretur, ſi aliquid turpe committeret.*

* lib. 4. Eth. cap. ult. in fin. tom. 5.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd accidit temperantiæ & fortitudini, quòd ſuperabundantiam paſſionum repellat, in quantum invenit paſſiones ſuperabundantes in ſubiecto. Sed per ſe convenit hujuſmodi virtutibus paſſiones moderari.

AD SECUNDUM dicendum, quòd illæ paſſiones ad malum ordinatæ repugnant perfectioni primi ſtatus, quæ habent reſpectum ad malum in ipſo qui afficitur paſſione, ut timor & dolor. Sed paſſiones quæ reſpiciunt malum in altero, non repugnant perfectioni primi ſtatus: poterat enim homo in primo ſtatu habere odio malitiam dæmonum, ſicut & diligere bonitatem Dei. Unde & virtutes quæ circa tales paſſiones eſſent, poſſent eſſe in primo ſtatu, & quantum ad habitum, & quantum ad actum. Quæ verò ſunt circa paſſiones reſpicientes malum in eodem ſubiecto, ſi circa hujuſmodi ſolas paſſiones ſunt, non poterant eſſe in primo ſtatu ſecundum actum, ſed ſolum ſecundum habitum; ſicut de pœnitentia & miſericordia dictum eſt *. Sed ſunt quædam virtutes quæ non ſunt circa has paſſiones ſolum, ſed etiam circa alias; ſicut temperantia, quæ non ſolum eſt circa triſtitias, ſed etiam circa delectationes: & fortitudo, quæ non ſolum eſt circa timorem, ſed etiam circa audaciam & ſpem. Vnde poterat eſſe in primo ſtatu actus temperantiæ, ſecundum quod eſt moderativa delectationum: & ſimiliter fortitudo, ſecundum quod eſt moderativa audaciæ ſive ſpei, non autem ſecundum quod moderatur triſtitiam & timorem.

* In cor. art.

AD TERTIUM patet ſolutio ex his quæ dicta ſunt *.

* In cor. art.

AD QUARTUM dicendum, quòd perſeverantia dupliciter ſumitur. Vno modò, prout eſt quædam virtus: & ſic ſignificat quendam habitum quo quis eligit perſeverare in bono: & ſic Adam perſeverantiam habuit. Alio modo, prout eſt circunſtantia virtutis, & ſic ſignificat continuationem quandam virtutis abſque interruptione. Et hoc modo Adam perſeverantiam non habuit.

AD QUINTUM patet reſponſio per ea quæ dicta ſunt *.

* In cor. art.

ARTICULUS IV.

Vtrum opera primi hominis fuerint minus efficacia ad merendum, quàm opera noſtra.

2. d. 23. art. 4.

AD QUARTUM ſic proceditur. Videtur quòd opera primi hominis fuerint minus efficacia ad merendum, quam opera noſtra. Gratia enim ex Dei miſericordia datur, quæ magis indigentibus ſubvenit magis: ſed nos indigemus magis gratia, quàm primus homo in ſtatu innocentiæ. Ergo copioſius infunditur nobis gratia; quæ, cum ſit radix meriti, opera noſtra efficaciora ad merendum redduntur.

¶ 2. Præterea, Ad meritum requiritur pugna quædam & difficultas. Dicitur enim 2. ad Tim. 2. *Non coronabitur, niſi qui legitimè certaverit.* Et Philoſophus dicit in 2.* Ethic. quod *virtus eſt circa difficile & bonum.* Sed nunc eſt maior pugna & difficultas. Ergo & maior efficacia ad merendum.

* lib. 2. Eth. c. 3. ad fin. tom. 5.

¶ 3. Præterea Magiſter dicit 24. diſt. † 2. lib. ſentent. quòd homo non meruiſſet tentationi reſiſtendo. Nunc autem meretur qui tentationi reſiſtit. Ergo efficaciora ſunt opera noſtra ad merendum, quàm in primo ſtatu.

† non procul à pr. d. ſt. 24.

SED CONTRA eſt, quia ſecundum hoc homo eſſet melioris conditionis poſt peccatum.

CONCLUSIO.

Opera primi hominis efficaciora erant ad merendum quàm noſtra, ſi penſetur ratio meriti vel ex gratia, vel ex quantitate operis abſoluta: ſi verò ex quantitate proportionali, minus efficacia erant.

RESPONDEO dicendum, quòd quantitas meriti ex duobus poteſt penſari. Vno modo ex radice charitatis & gratiæ: & talis quantitas meriti reſpondet præmio eſſentiali, quod conſiſtit in Dei fruitione. Qui enim ex maiori charitate aliquid facit, perfectiùs Deo fruitur. Alio modo penſari poteſt quantitas meriti ex quantitate operis. Quæ quidem eſt duplex: ſcilicet abſoluta, & proportionalis. Vidua enim quæ miſit duo æra minuta in gazophylacium, minus opus fecit quantitate abſoluta, quam illi qui magna munera poſuerunt: ſed quantitate proportionali vidua plus fecit, ſecundum ſententiam Domini, quia magis ejus facultatem ſuperabat. Vtraque tamen quantitas meriti reſpondet præmio accidentali, quod eſt gaudium de bono creato. Sic igitur dicendum, quod efficaciora fuiſſent hominis opera ad merendum in ſtatu innocentiæ, quàm poſt peccatum, ſi attendatur quantitas meriti ex parte gratiæ, quia tunc copioſior fuiſſet nullo obſtaculo in natura humana invento. Similiter etiam ſi conſideretur abſoluta quantitas operis: quia cum homo eſſet maioris virtutis, maiora opera feciſſet. Sed ſi conſideretur quantitas proportionalis, maior invenitur ratio meriti poſt peccatum propter hominis imbecillitatem: Magis enim excedit parvum opus poteſtatem ejus qui cum difficultate operatur illud, quàm opus magnum poteſtatẽ ejus qui ſine difficultate illud operatur.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd homo poſt peccatum ad plura indiget gratia quàm ante peccatum, ſed non magis: quia homo etiam ante peccatum indigebat gratia ad vitam æternam conſequendam, quæ eſt principalis neceſſitas gratiæ. Sed homo poſt peccatum ſuper hoc indiget gratia etiam ad peccati remiſſionem, & infirmitatis ſuſtentationem.

AD SECUNDUM dicendum, quòd difficultas & pugna pertinent ad quantitatem meriti ſecundum quantitatem operis proportionalem, ut dictum eſt *. Et eſt ſignum promptitudinis voluntatis, quæ conatur ad id quod eſt ſibi difficile: promptitudo autem voluntatis cauſatur ex magnitudine charitatis. Poteſt autem contingere quod aliquis ita prompta voluntate faciat opus aliquod facile, ſicut alius difficile; quia paratus eſſet facere etiam quod ſibi eſſet difficile. Difficultas tamen actualis inquantum eſt pœnalis, habet etiam quod ſit ſatisfactoria pro peccato.

* In cor. art.

AD TERTIUM dicendum, quòd reſiſtere tentationi, primo homini non fuiſſet meritorium, ſecundum opinionem ponentium quòd gratiam non haberet; ſicut nec modò eſt meritorium non habenti gratiam. Sed in hoc loco eſt differentia: quia in primo ſtatu nihil erat interius impellens ad malum, ſicut modò eſt. Vnde magis tunc poterat homo reſiſtere tentationi ſine gratia, quam modo.

QUÆSTIO XCVI.

De dominio, quod homini in ſtatu innocentiæ competebat, in quatuor articulos diviſa.

DEINDE conſiderandum eſt de dominio, quod competebat homini in ſtatu innocentiæ.

Et circa hoc quæruntur quatuor.

¶ Primò: utrum homo in ſtatu innocentiæ animalibus dominaretur.

¶ Secundò, utrum dominaretur omni creaturæ.

¶ Tertiò, utrum in ſtatu innocentiæ omnes homines fuiſſent æquales.

¶ Quartò, utrũ homines hominibus dominarẽtur in illo ſtatu.

ARTICULUS PRIMUS.

Vtrum Adam in ſtatu innocentiæ animalibus dominaretur.

2. d. 44. q. 1. ar. 3. Et opuſc. 20. lib. 3. cap. 9.

AD PRIMUM ſic proceditur. Videtur quòd Adam in ſtatu innocentiæ animalibus non dominabatur. Dicit enim Aug. 9. ſuper Geneſ. ad lit. quòd *miniſterio Angelorum animalia ſunt adducta ad Adam, ut eis nomina imponeret.* Non autem fuiſſet ibi neceſſarium miniſterium, ſi homo per ſeipſum animalibus dominabatur. Non ergo in ſtatu innocentiæ habuit homo dominium ſuper alia animalia.

* cap. 14. ante med. tom. 3.

¶ 2. Præterea, Ea quæ ab invicem diſcordant, non rectè ſub uno dominio congregantur: Sed multa animalia naturaliter ab invicem diſcordant, ſicut ovis & lupus. Ergo non omnia animalia ſub hominis dominio continebantur.

¶ 3. Præterea, Hieron. dicit, quod *homini ante peccatum, non indigenti Deus animalium dominationem dedit: Praſciebat enim hominem adminiculo animalium adiuvandum fore poſt lapſum.* Ergo ad minus, uſus dominii ſuper animalia non competebat homini ante peccatum.

¶ 4. Præterea, proprium domini eſſe videtur præcipere: ſed præceptum non rectè fertur niſi ad habentem rationem: ergo homo non habebat dominium ſuper animalia irrationalia.

SED CONTRA eſt, quod dicitur Geneſis primo de homine, *Præſit piſcibus maris, & volatilibus cæli, & beſtiis terræ.*

CONCLUSIO.

Adam in ſtatu innocentiæ cunctis dominabatur animalibus, quòd ei omnia animalia naturaliter ſubiecta eſſent: unde in pœnam inobedientiæ hominis ad Deum, animalia quoque homini obedire contemnunt.

RESPONDEO dicendum, quòd ſicut ſuprà dictum eſt (qu. 95. art. 1.) inobedientia ad hominem, eorum quæ ei debent eſſe ſubiecta, ſubſecuta eſt in pœnam ejus, eo quod ipſe fuit inobediens Deo. Et ideo, in ſtatu innocentiæ ante inobedientiam prædictam, nihil ei repugnabat, quod naturaliter deberet ei eſſe ſubiectum. Omnia autem animalia ſunt homini naturaliter ſubiecta: quod apparet ex tribus. Primò ex ipſo naturæ proceſſu. Sicut enim in generatione rerum intelligitur quidam ordo, quo proceditur de imperfecto ad perfectum; (nam materia eſt propter formam, & forma imperfectior propter perfectiorem:) ita etiam eſt in uſu rerum naturalium. Nam imperfectiora cedunt in uſum perfectiorum. Plantæ enim utuntur terra ad ſui nutrimentum; animalia verò plantis: & homines plantis & animalibus.

Digitized by Google

libus. Unde naturaliter homo dominatur animalibus. Et propter hoc Philoſ. dicit in * 1. Polit. (cap. 5.) quod *venatio ſylveſtrium animalium eſt iuſta & naturalis, quia per eam homo vendicat ſibi quod eſt naturaliter ſuum.* Secundò, apparet hoc ex ordine divinæ providentiæ, quæ ſemper inferiora per ſuperiora gubernat: Unde cùm homo ſit ſupra cætera animalia, utpote ad imaginem Dei factus, convenienter ejus gubernationi alia animalia ſubduntur. Tertiò apparet idem ex proprietate hominis & aliorum animalium. In aliis enim animalibus invenitur ſecũdum æſtimationem naturalem quædam participatio prudentiæ ad aliquos particulares actus: in homine autem univerſalis prudentia, quæ eſt *ratio omnium agibilium.* Omne autem quod eſt per participationem ſubditur ei quod eſt per eſſentiam, & univerſaliter. Vnde patet quòd naturalis eſt ſubiectio aliorum animalium ad hominem.

* li. pol. c. 5.

Ad primum ergo dicendum, quòd in ſubiectos multa poteſt facere ſuperior poteſtas, quæ non poteſt facere inferior. Angelus autem eſt naturaliter ſuperior homine: Vnde aliquis effectus poterat fieri circa animalia virtute angelica, qui non poterat fieri poteſtate humana, ſcilicet quod ſtatim omnia animalia congregarentur.

Ad secundum dicendum, quòd quidam dicunt, quod animalia quæ nunc ſunt ferocia, & occidunt alia animalia, in ſtatu illo fuiſſent manſueta non ſolum circa hominem, ſed etiam circa alia animalia. Sed hoc eſt omnino irrationabile. Non enim per peccatum hominis, natura animalium eſt mutata, ut quibus nunc naturale eſt comedere aliorum animalium carnes, tunc vixiſſent de herbis ſicut leones & falcones. Nec gloſſ. Bedæ * dicit Gen. 1. quòd *ligna & herba data ſunt omnibus animalibus & avibus incibum,* ſed *quibuſdam.* Fuiſſet ergo naturalis diſcordia inter quædam animalia. Nec tamẽ propter hoc ſubtraherentur dominio hominis, ſicut nec nũc propter hoc ſubtrahũtur dominio Dei, cuius providentia hoc totum diſpenſatur. Et huius providentiæ homo executor fuiſſet, ut etiam nunc apparet in animalibus domeſticis. Miniſtrantur enim falconibus domeſticis per homines gallinæ in cibum.

* Beda in Gen. cap. 1.

Ad tertium dicendum, quòd homines in ſtatu innocentiæ non indigebant animalibus ad neceſſitatem corporalem: neque ad tegumentum, quia nudi erant, & non erubeſcebant nullo incitante inordinatæ concupiſcentiæ motu: neque ad cibum, quia lignis paradiſi veſcebantur; neque ad vehiculum, propter corporis robur: indigebant tamen eis ad experimentalem cognitionem ſumendam de naturis eorum. Quod ſignificatum eſt per hoc quod Deus ad eum animalia adduxit, ut eis nomina imponeret, quæ eorum naturas deſignant.

Ad quartum dicendum, quòd omnia animalia habent quandam participationem prudentiæ & rationis, ſecundum æſtimationem naturalem, ex qua contingit quod grues ſequuntur ducem, & apes obediunt regi. Et ſic tunc omnia animalia per ſeipſa homini obedivifſent, ſicut nunc quædam domeſtica ei obediunt.

Articulus II.

Vtrum homo habuiſſet dominium ſuper omnes alias creaturas.

Ad secundum ſic proceditur. Videtur quòd homo non habuiſſet dominium ſuper omnes alias creaturas. Angelus enim naturaliter eſt maioris poteſtatis, quàm homo. Sed ſicut dicit Auguſt.* tertio de Trinitate (cap. 8. ut infra qu. 10. art. 2. notabitur.) materia corporalis non obediviſſet ad nutum etiam ſanctis Angelis: Ergo multo minus homini in ſtatu innocentiæ.

Locis ſupra ar. 2. citatis * lib. 3. c. 8. circa medium præ apud tom. 3.

¶ 2. Præterea, In plantis non ſunt de viribus animæ niſi nutritiva, & augmentativa, & generativa. Hæ autem non ſunt natæ obedire rationi, ut in uno & eodem homine apparet. Ergo cùm dominium competat homini ſecundum rationem, videtur quòd homo in ſtatu innocentiæ non dominaretur plantis.

¶ 3. Præterea, Quicunque dominatur alicui rei, poteſt illam rem mutare: Sed homo non potuiſſet mutare curſum cœleſtium corporum. Hoc enim ſolius Dei eſt, ut Dion. dicit in epiſt. * ad Polyc. Ergo non dominabatur eis.

* Non procul à fin. epiſt.

Sed contra eſt, quod dicitur Gen. 1. de homine: *Præſit univerſæ creaturæ.*

Conclusio.

Homo non dominabatur Angelis, ſed animalibus, imperando, plantis verò & inanimatis, utendo abſque ullo impedimento.

Respondeo dicendum, quòd in homine quodammodo ſunt omnia. Et ideo ſecundum modum quo dominatur his quæ in ſeipſo ſunt, ſecundum hunc modum competit ei dominari aliis. Eſt autem in homine quatuor conſiderare, ſcilicet rationem, ſecundum quam convenit cum Angelis: vires ſenſitivas, ſecundum quas convenit cum animalibus: vires naturales, ſecundum quas convenit cum plantis: & ipſum corpus, ſecundum quod convenit cum rebus inanimatis. Ratio autem in homine habet locum dominantis, & non ſubiecti dominio. Vnde homo Angelis non dominabatur in primo ſtatu. Et quod dicitur: *omni creaturæ, intelligitur, quæ non eſt ad imaginem Dei.* Viribus autem ſenſitivis, ſicut iraſcibili & concupiſcibili quæ aliqualiter obediunt rationi, dominatur anima imperando. Vnde in ſtatu innocentiæ animalibus aliis per imperium dominabatur. Viribus autem naturalibus & ipſi corpori homo dominabatur, non quidem imperando, ſed utendo. Et ſic etiam homo in ſtatu innocentiæ dominabatur plantis & rebus inanimatis, non per imperium, vel immutationem, ſed abſque impedimento utendo eorum auxilio. Et per hoc patet reſponſio ad obiecta.

Articulus III.

Vtrum homines in ſtatu innocentiæ fuiſſent æquales.

Ad tertium ſic proceditur. Videtur quòd homines in ſtatu innocentiæ omnes fuiſſent æquales. Dicit enim Gregor.* quod *ubi non deliquimus, omnes pares ſumus.* Sed in ſtatu innocentiæ non erat delictum. Ergo omnes erant pares.

Suprà q. 91. ar. 1. & 2. & infra art. 4. cor. * In ſententia habetur in paſtor. pars. 2. c. 6. parũ à princ.

¶ 2. Præterea, Similitudo & æqualitas eſt ratio mutuæ dilectionis ſecundum illud Eccl. 13. Omne animal diligit ſibi ſimile, ſic & omnis homo proximum ſibi. In illo autem ſtatu inter homines abundabat dilectio, quæ eſt vinculum pacis. Ergo omnes fuiſſent pares in ſtatu innocentiæ.

¶ 3. Præterea, Ceſſante cauſa ceſſat effectus. Sed cauſa inæqualitatis inter homines videtur nunc eſſe, ex parte quidem Dei, quod quoſdam pro meritis præmiat, quoſdam verò punit, ex parte vero naturæ, quia propter naturæ defectum quidam naſcuntur debiles & orbati, quidam autem fortes & perfecti, quæ in primo ſtatu non fuiſſent. Ergo &c.

Sed contra eſt, quod dicitur Rom. 13. *Quæ à Deo ſunt, ordinata ſunt.* Ordo autem maximè videtur in diſparitate conſiſtere. Dicit enim Auguſt. * 19. de civit. Dei. (c. 13.) *Ordo eſt parium, diſpariumque rerum ſua cuique loca tribuens diſpoſitio.* Ergo in primo ſtatu, qui decentiſſimus fuiſſet, diſparitas inveniretur.

* lib. 19. c. 13. non multum à princ. tom. 5.

Conclusio.

Neceſſe eſt in ſtatu innocentiæ aliquam diſparitatem fuiſſe, ſaltem quoad ſexum: potuit tamen in anima & corpore eſſe etiam aliqua inæqualitas.

Respondeo dicendum, quòd neceſſe eſt dicere aliquam diſparitatem in primo ſtatu futuram fuiſſe, ad minus quantum ad ſexum, quia ſine diverſitate ſexus generatio non fuiſſet. Similiter etiam quantum ad ætatem: ſic enim quidam ex aliis naſcebantur; nec illi qui miſcebantur, ſteriles erant. Sed & ſecundum animam diverſitas fuiſſet, & quantum ad iuſtitiam, & quantum ad ſcientiam. Non enim ex neceſſitate homo operabatur, ſed per liberum arbitrium ex quo homo habet quod poſſit magis & minus animum applicare ad aliquid faciendum, vel volendum, vel cognoſcendum. Vnde quidam magis profeciſſent in iuſtitia & ſcientia, quàm alii. Ex parte etiam corporis poterat eſſe diſparitas. Non enim erat exemptum corpus humanum totaliter à legibus naturæ, quin ex exterioribus agentibus aliquod commodum aut auxilium reciperet, magis & minus, cum etiam cibis eorum vita ſuſtentaretur. Et ſic nihil prohibet dicere quin ſecundum diverſam diſpoſitionem aëris & diverſum ſitum ſtellarum, aliqui robuſtiores corpore generarentur, quam alii, & maiores, & pulchriores, & meliùs complexionati: ita tamen quod in illis qui excederentur, nullus eſſet defectus, vel peccatum; ſive circa animam, ſive circa corpus.

Ad primum ergo dicendum, quòd Gregor. per verba illa intendit excludere diſparitatem quæ eſt ſecundum differentiam iuſtitiæ & peccati. Ex qua contingit quod aliqui pœnaliter ſunt ſub aliis coërcendi.

Ad secundum dicendum, quòd æqualitas eſt cauſa quod dilectio mutua ſit æqualis. Sed tamen inter inæquales poteſt eſſe maior dilectio quam inter æquales, licet non æqualiter utrinque reſpondeat. Pater enim plus diligit filium naturaliter, quam frater fratrem, licet filius non tantundem diligat patrem, ſicut ab eo diligitur.

Ad tertium dicendum, quod cauſa diſparitatis poterat eſſe ex parte Dei, non quidem ut puniret quoſdam, & quoſdam præmiaret, ſed ut quoſdam plus, quoſdam minus ſublimaret, ut pulchritudo ordinis magis in omnibus reluceret. Et etiam ex parte naturæ poterat diſparitas cauſari, ſecundum prædictum modum, abſque aliquo defectu naturæ.

Articulus IV.

Vtrum homo in ſtatu innocentiæ homini dominabatur.

Ad quartum ſic proceditur. Videtur quod homo in ſtatu innocentiæ homini non dominabatur. Dicit enim Auguſt. 19. de civit. Dei: (cap. 15.) *Hominem rationalem ad imaginem ſuam factum non voluit Deus niſi irrationabilibus dominari, non hominem homini, ſed hominem pecori.*

2. 2. qu. 164. art. 2. cor. & ad primũ & 2. di. 44. q. 1. art. 3. & opuſ. 20. lib. 2. c. 9. col. 1. & l. 3. c. 9. fin. & c. 11. fin.

¶ 2. Præterea, Illud quod eſt introductum in pœnam peccati, non fuiſſet in ſtatu innocentiæ. Sed hominem ſubeſſe homini, introductum eſt in pœnam peccati, dictum eſt enim mulieri poſt peccatum, *Sub poteſtate viri eris*, ut dicitur Gen. tertio: ergo in ſtatu innocentiæ non erat homo homini ſubiectus.

¶ 3. Præterea, Subiectio libertati opponitur: Sed libertas eſt unum de præcipuis bonis; quod in ſtatu innocentiæ non defuiſſet, quando *nihil aberat, quod bona voluntas cupere poſſet*, ut Auguſt. dicit † 14. de civit. Dei (cap. 10. iam ſup.) Ergo homo homini in ſtatu innocentiæ non dominabatur.

* cap. 16. non longè à princ. tom. 5. † cap. 10. tom. 5.

Sed contra. Conditio hominum in ſtatu innocentiæ non erat dignior quàm conditio Angelorum. Sed inter Angelos quidam aliis dominantur, unde & unus ordo *Dominationum* vocatur. Ergo non eſt contra dignitatem ſtatus innocentiæ, quod homo homini dominaretur.

Conclusio.

Servitus, peccati pœna eſſe debet: non igitur in ſtatu innocentiæ homo homini dominaretur dominio ſervituti oppoſito: licet ſupereminentiam ſcientiæ & iuſtitiæ habens alium ad proprium bonum ejus dirigeret.

Respondeo dicendum, quòd dominium accipitur dupliciter. Vno modo ſecundum quod opponitur ſervituti. Et ſic domi-

Digitized by Google

nus dicitur, cui aliquis ſubditur ut ſervus. Alio modo accipitur dominium ſecundùm quod communiter refertur ad ſubjectum qualitercumque. Et ſic etiam ille qui habet officium gubernandi & dirigendi liberos, dominus dici poteſt. Primò ergo modo accepto dominio, in ſtatu innocentiæ homo homini non dominaretur: Sed ſecundo modo accepto dominio, homo homini dominari potuiſſet. Cujus ratio eſt, quia ſervus in hoc differt à libero, quod *liber eſt cauſa ſui*, ut dicitur in princ. Metaph. * ſervus autem ordinatur ad alium. Tunc ergo aliquis dominatur alicui ut ſervo, quando eum cui dominatur, ad propriam utilitatem ſui, ſcilicet dominantis, refert. Et quia unicuique eſt appetibile proprium bonum, & per conſequens contriſtabile eſt unicuique quod illud bonum, quod deberet eſſe ſuum, cedat alteri tantum; & ideo tale dominium non poteſt eſſe ſine pœna ſubjectorum, propter quod in ſtatu innocẽtiæ non fuiſſet tale dominium hominis ad hominem. Tũc verò dominatur aliquis alteri ut libero, quando dirigit ipſum ad proprium bonum ejus qui dirigitur, vel ad bonum commune. Et tale dominium hominis ad hominem, in ſtatu innocentiæ fuiſſet propter duo. Primò, quia homo naturaliter eſt animal ſociale: Unde homines in ſtatu innocentiæ ſocialiter vixiſſent. Socialis autem vita multorum eſſe non poſſet, niſi aliquis præſideret, qui ad bonum commune intenderet: Multi autem per ſe intendunt ad multa, unus verò ad unum. Et ideo Phil. dicit in princ. Pol. Quandocumque multa ordinantur ad unum, ſemper invenitur unum ut principale & dirigens. Secundò, quia ſi unus homo habuiſſet ſupra alios ſupereminentiam ſcientiæ & juſtitiæ, inconveniens fuiſſet, niſi hoc exequeretur in utilitatem aliorum ſecundum quod dicitur 1. Petr. 4. *Unuſquiſque gratiam, quam accipit, in alterutrum illam adminiſtrantes.* Unde Auguſt. dicit * 19. de Civit. Dei, cap. 14. quod *juſti non dominandi cupiditate imperant, ſed officio conſulendi.* Et cap. 15. *Hoc naturalis ordo præſcribit: ita Deus hominem condidit.* Et per hoc patet reſponſio ad omnia objecta, quæ procedunt de primo modo dominii.

* lib. 1. Metaph. non longè à princ. tom. 3.

* lib. 19. de civit. Dei. cap. 14. in fin. tom. 5.

QUÆSTIO XCVII.

De his quæ pertinent ad ſtatum primi hominis quantum ad individui conſervationem, in quatuor articulos diviſa.

DEINDE conſiderandum eſt de his quæ pertinent ad ſtatum primi hominis ſecundum corpus. Et primo quantum ad conſervationem individui. Secundò, quantum ad conſervationem ſpeciei.

Circa primum quæruntur quatuor.

¶ Primò, utrùm homo in ſtatu innocentiæ eſſet immortalis.

¶ Secundò, utrum eſſet impaſſibilis.

¶ Tertiò, utrum indigeret cibis.

¶ Quartò, utrum per lignum vitæ immortalitatem conſequeretur.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum homo in ſtatu innocentiæ eſſet immortalis.

2. d. 19. q. 1. ar. 4. & mo. ¶ 5. ar. 5. cor.

AD PRIMUM ſic proceditur. Videtur quod homo in ſtatu innocentiæ non erat immortalis. *Mortale* enim ponitur in diffinitione hominis: Sed remota diffinitione aufertur diffinitum: ergo ſi homo erat, non poterat eſſe immortalis.

¶ 2. Præterea, *Corruptibile & incorruptibile* genere differunt, ut dicitur in decimo Metaph. * Sed eorum quæ differunt genere, non eſt tranſmutatio in invicem. Si ergo primus homo fuit incorruptibilis, non poſſet homo in ſtatu iſto eſſe corruptibilis.

* tex. 26. tom. 3.

¶ 3. Præterea, Si homo in ſtatu innocentiæ fuit immortalis, aut hoc habuit per naturam, aut per gratiam. Sed non per naturam, quia cùm natura eadem maneat ſecundum ſpeciem, nunc quoque eſſet immortalis. Similiter nec per gratiam, quia primus homo gratiam per pœnitentiam recuperavit, ſecundum illud Sap. 1. *Eduxit illum à delicto ſuo.* Ergo immortalitatem recuperaſſet. Quod patet eſſe falſum. Non ergo homo erat immortalis in ſtatu innocentiæ.

¶ 4. Præterea, Immortalitas promittitur homini in præmium ſecundum illud Apoc. 21. *Mors ultra non erit.* Sed homo non fuit conditus in ſtatu præmii, ſed ut præmium mereretur. Ergo homo in ſtatu innocentiæ non fuit immortalis.

SED CONTRA eſt, quod dicitur ad Rom. 5. quòd *per peccatum intravit mors in mundum.* Ergo ante peccatum homo erat immortalis.

CONCLUSIO.

Homo in ſtatu innocentiæ non natura, ſed gratia effective immortalis erat: quia vis illi divinitus data erat, per quam poterat, non peccando ſcilicet, conſervare corpus ſupra naturam corporalis materiæ.

RESPONDEO dicendum, quòd aliquid poteſt dici incorruptibile tripliciter. Uno modo ex parte materiæ, eo ſcilicet quod vel non habet materiam, ſicut Angelus; vel habet materiam, quæ non eſt in potentia, niſi ad unam formam, ſicut corpus cœleſte: Et hoc dicitur ſecundum naturam incorruptibile. Alio modo dicitur aliquid incorruptibile ex parte formæ, quia ſcilicet rei corruptibili per naturam inhæret aliqua diſpoſitio, per quam totaliter à corruptione prohibetur. Et hoc dicitur incorruptibile ſecundum gloriam, quia ut dicit Auguſt. in epiſtola * ad Dioſcorum: (ſeu epiſt. 56.) *Tam potenti natura Deus fecit animam, ut ex ejus beatitudine redundet in corpus plenitudo ſanitatis, & incorruptionis vigor.* Tertio modo dicitur aliquid incorruptibile ex parte cauſæ efficientis. Et hoc modo homo in ſtatu innocẽtiæ fuiſſet incorruptibilis & immortalis, quia (ut Aug. dicit in lib. de Quæſt. † nov. & vet. teſtam. *Deus hominẽ fecit, qui, quamdiu non peccaret, immortalitate vigeret, ut ipſe ſibi auctor eſſet aut ad vitam, aut ad mortem.* Non enim corpus ejus erat indiſſolubile per aliquem immortalitatis vigorem in eo exiſtentem; ſed inerat animæ vis quædam ſupernaturaliter divinitus data, per quam poterat corpus ab omni corruptione præſervare, quamdiu ipſa Deo ſubjecta manſiſſet. Quod rationabiliter factum eſt: quia enim anima rationalis excedit proportionem corporalis materiæ, ut ſuprà dictum (qu. 76. art. 1.) *, conveniens fuit, ut in principio ei virtus daretur, per quam corpus conſervare poſſet ſupra naturam corporalis materiæ.

* Eſt epiſt. 56. aliquantulũ ante med. alias. 10. 2.
† Hic lib. habetur tom. 4. & in epiſt. e Quod ſit Deus, q. 19. in princ.
† qu. 76 art. 1.

AD PRIMUM ergo & SECUNDUM dicendum, quòd rationes illæ procedunt de incorruptibili & immortali per naturam.

AD TERTIUM dicendum, quòd vis illa præſervandi corpus à corruptione non erat animæ humanæ naturalis: ſed per donum gratiæ. Et quamvis gratiam recuperaverit ad remiſſionem culpæ, & meritum gloriæ, non tamen ad amiſſæ immortalitatis effectum. Hoc enim reſervabatur Chriſto, per quem naturæ defectus in melius reparandus erat, ut infrà dicetur. * (3. part. qu. 1. art. 2.)

* 3. p. q. 1. art. 2.

AD QUARTUM dicendum, quòd differt immortalitas gloriæ, quæ promittitur in præmium, ab immortalitate quæ fuit homini collata in ſtatu innocentiæ.

ARTICULUS II.

Utrum homo in ſtatu innocentiæ fuiſſet paſſibilis.

2. d. 19. art. 3. & d. 23. q. 2. art. 3. co. & d. 29. ar. 3. cor.

AD SECUNDUM ſic proceditur. Videtur quod homo in ſtatu innocentiæ fuiſſet paſſibilis. Sentire enim eſt pati quoddam. Sed homo in ſtatu innocentiæ fuiſſet ſenſibilis. Ergo fuiſſet paſſibilis.

¶ 2. Præterea, Somnus paſſio quædam eſt. Sed homo in ſtatu innocentiæ dormiviſſet, ſecundum illud Geneſ. 2. *Immiſit Deus ſoporem in Adam*: ergo fuiſſet paſſibilis.

¶ 3. Præterea, Ibidem ſubditur, quòd *tulit unam de coſtis ejus.* Ergo fuiſſet paſſibilis, etiam per abſciſſionem partis.

¶ 4. Præterea, Corpus hominis molle fuit. Sed molle naturaliter paſſivum eſt à duro. Ergo ſi corpori primi hominis obvium fuiſſet aliquod corpus durum, ab eo paſſum fuiſſet, & ſic primus homo fuit paſſibilis.

SED CONTRA eſt, quia ſi fuiſſet paſſibilis, fuiſſet corruptibilis: Quia *paſſio magis facta abjicit à ſubſtantia.*

CONCLUSIO.

Homo in ſtatu innocentiæ fuit impaſſibilis ſecundum paſſiones quæ removent hominem à naturali diſpoſitione, paſſibilis autem ſecundum paſſiones perfectivas.

RESPONDEO dicendum, quòd paſſio dupliciter dicitur. Uno modo propriè. Et ſic pati dicitur quod à ſua naturali diſpoſitione removetur. Paſſio enim eſt effectus actionis. In rebus autem naturalibus contraria agunt & patiuntur ad invicem, quorum unum removet alterum à ſua naturali diſpoſitione. Alio modo dicitur paſſio communiter ſecundum quamcumque mutationem, etiamſi pertineat ad perfectionem naturæ, ſicut intelligere vel ſentire dicitur *pati* quoddam. Hoc igitur ſecundo modo homo in ſtatu innocentiæ paſſibilis erat, & patiebatur, & ſecundum animam, & ſecundum corpus. Primo autem modo dicta paſſione, erat impaſſibilis, & ſecundum animam & ſecundum corpus, ſicut & immortalis: poterat enim paſſionem prohibere, ſicut & mortem, ſi abſque peccato perſtitiſſet. Et per hoc patet reſponſio AD DUO PRIMA. Nam & *ſentire* & *dormire* non removent hominem à naturali diſpoſitione, ſed ad bonum naturæ ordinantur.

AD TERTIUM dicendum, quòd ſicut ſuprà dictum eſt (qu. 92. ar. 3. ad 2.) * coſta illa fuit in Adam, inquantum erat principium humani generis, ſicut ſemen in homine, inquantum eſt principium per generationem. Sicut igitur deciſio ſeminis non eſt cum, paſſione quæ removeat hominem à naturali diſpoſitione, ita etiam eſt dicendum, de ſeparatione illius coſtæ.

* qu. 92. art. 3. ad 2. arg.

AD QUARTUM dicendum, quòd corpus hominis in ſtatu innocentiæ poterat præſervari, ne pateretur læſionem ab aliquo duro; partim quidem per propriam rationem, per quam poterat nociva vitare: partim etiam per divinam providentiam, quæ ſic ipſum tuebatur, ut nihil ei occurreret ex improviſo à quo læderetur.

ARTICULUS III.

Utrum homo in ſtatu innocentiæ indigebat cibis.

2. d. 19. art. 2 ad 2. & 3. contra G. 83. col. 3. & mal. q. 5. ar. 5. ad 8. & 9. & opuſc. 3. c. 233.

AD TERTIUM ſic proceditur. Videtur quòd homo in ſtatu innocentiæ non indigebat cibis. Cibus enim neceſſarius eſt homini ad reſtaurationem deperditi. Sed in corpore Adæ nulla fiebat deperditio, quia incorruptibile erat. Ergo non erat ei cibus neceſſarius.

¶ 2. Præterea, Cibus eſt neceſſarius ad nutriendum. Sed nutritio non eſt ſine paſſione. Cum ergo corpus hominis eſſet impaſſibile, non erat ei cibus neceſſarius, ut videtur.

¶ 3. Præterea, Cibus dicitur eſſe nobis neceſſarius ad vitæ conſervationem: Sed Adam aliter vitam poterat conſervare: quia ſi non peccaret, non moreretur. Ergo cibus non erat ei neceſſarius.

¶ 4. Præterea, Ad ſumptionem cibi ſequitur emiſſio ſuperfluitatum, quæ habent quandam turpitudinem non convenientem dignitati primi ſtatus. Ergo videtur quòd homo in primo ſtatu cibis non uteretur.

SED CONTRA eſt. quod dicitur Gen. 2. *De omni ligno quod eſt in paradiſo comedetis.*

CONCLUSIO.

Homo in ſtatu innocentiæ cum vita animalis eſſet, cibis indigebat; iis tamen poſt reſurrectionem vita ſpiritualis, exiſtens, non egebit.

RESPONDEO dicendum, quòd homo in ſtatu innocentiæ habuit

Digitized by Google

buit vitam animalem cibis indigentem: Poſt reſurrectionem verò habebit vitam ſpiritualem cibis non indigentem. Ad cuius evidentiam conſiderandum eſt, quòd anima rationalis, & *anima* eſt & *ſpiritus*. Dicitur autem eſſe *anima*, ſecundum illud, quod eſt ſibi commune & aliis animabus, quod eſt vitam corpori dare. Unde dicitur Gen. 2. *Factus eſt homo in animam viventem*, id eſt, vitam corpori dantem. Sed *ſpiritus* dicitur ſecundum illud quod eſt proprium ſibi, & non aliis animabus, quòd ſcilicet habeat virtutem intellectivam immaterialem. In primo igitur ſtatu anima rationalis communicabat corpori id quod competit ei inquantum eſt anima. Et ideo corpus illud dicebatur *animale*, inquantum ſcilicet habebat vitam ab anima. Primum autem principium vitæ in iſtis inferioribus, ut dicitur in libro 2.* de Anima, (t. 34. & 39.) eſt anima vegetabilis, cuius opera ſunt alimento uti, & generare, & augeri. Et ideo hæc opera homini in primo ſtatu competebant. In ultimo verò ſtatu poſt reſurrectionem, anima communicabit quodam modo corpori ea quæ ſunt ſibi propria, inquantum eſt *ſpiritus*: Immortalitatem quidem quantum ad omnes: impaſſibilitatem verò & gloriam & virtutem, quantum ad bonos, quorum corpora *ſpiritualia* dicentur. Unde poſt reſurrectionem homines cibis non indigebunt: Sed in ſtatu innocentiæ eis indigebant.

* lib. 2. de anim. text. 34. & 49. tom. 2.

Ad primum ergo dicendum, quòd ſicut dicit Aug. in lib. de Quæſt. * veter. & nov. teſt. qu. 19. *Quomodo immortale corpus habebat quod cibo ſuſtentabatur? immortale enim non eget eſca, neque potu.* Dictum eſt enim ſuprà art. 1. † quòd immortalitas primi ſtatus erat ſecundum vim quandam ſupernaturalem in anima reſidentem, non autem ſecundum aliquam diſpoſitionem corpori inhærentem. Unde per actionem caloris aliquid de humido illius corporis poterat deperdi. Et ne totaliter conſumeretur, neceſſe erat per aſſumptionem cibi homini ſubveniri.

* qu. 19. habetur in lib. tom. 4. & incipit: Quid ſit ... † Art. 1. huius 9.

Ad secundum dicendum, quòd in nutritione eſt quædam paſſio & alteratio, ſcilicet ex parte alimenti, quod convertitur in ſubſtantiam ejus quod alitur. Unde ex hoc nō poteſt concludi quod corpus hominis fuerit paſſibile, ſed quod cibus aſſumptus erat paſſibilis. Quamvis etiam talis paſſio eſſet ad perfectionem naturæ.

Ad tertium dicendum, quòd ſi homo ſibi non ſubveniret de cibo, peccaret ſicut peccavit ſumendo vetitum cibum. Simul enim ſibi præceptum fuit, ut à ligno ſcientiæ boni & mali abſtineret, & ut de omni alio ligno paradiſi veſceretur.

Ad quartum dicendum, quòd quidam dicunt quod homo in ſtatu innocentiæ non aſſumpſiſſet de cibo, niſi quantum fuiſſet ei neceſſarium; unde non fuiſſet ibi ſuperfluitatum emiſſio. Sed hoc irrationabile videtur, quod in cibo aſſumpto non eſſet aliqua fœculentia, quæ non eſſet apta ut converteretur in hominis nutrimentum. Unde oportebat ſuperfluitates emitti. Tamen fuiſſet divinitus proviſum, ut nulla ex hoc indecentia eſſet.

Articulus IV.

Utrum homo in ſtatu innocentiæ per lignum vitæ immortalitatem conſecutus fuiſſet.

Ad quartum ſic proceditur. Videtur quòd lignum vitæ non poterat eſſe cauſa immortalitatis. Nihil enim poteſt agere ultra ſuam ſpeciem: Effectus enim non excedit cauſam. Sed lignum vitæ erat corruptibile, alioquin non potuiſſet in nutrimentum aſſumi, quia alimentum convertitur in ſubſtantiam nutriti, ut dictum eſt (text. 3. ad 2.)*. Ergo lignum vitæ incorruptibilitatem ſeu immortalitatem conferre non poterat.

* 2. d. 19. art. 3. ad 5. & 6. & 3. diſt. 16. q. 1. art. 3. ad 3. & mal. q. 5. a. 5. ad 8. & 9.

¶ 2. Præterea, Effectus qui cauſantur à virtutibus plantarum & aliarum naturalium rerum, ſunt naturales. Si ergo lignum vitæ immortalitatem cauſaſſet, fuiſſet illa immortalitas naturalis.

* art. præced. ad 2.

¶ 3. Præterea, Hoc videtur redire in fabulas antiquorum, qui dixerunt quòd dii qui comedebant de quodam cibo, facti ſunt immortales: quos irridet Philoſophus in † 3. Metaph. (tex. 15.)

† lib. 3. metaph. text. 15. tom. 3.

Sed contra eſt, quod dicitur Gen. 3. *Ne fortè mittat manum ſuam & ſumat de ligno vitæ, & comedat, & vivat in æternum.*

¶ 4. Præterea, Auguſt. in * lib. de quæſt. vet. & nov. teſtam. dicit, *Guſtus arboris vitæ corruptionem corporis inhibebat. Denique & poſt peccatum potuit indiſſolubilis manere, ſi permiſſum eſſet illi edere de arbore vitæ.*

* qu. 17. circa medium habetur hoc lib. tom. 4. & incipit: Quid ſit mortem.

Concluſio.

In ſtatu innocentiæ per lignum vitæ conſecutus fuiſſet homo immortalitatem ad determinatum tempus, non autem ſimpliciter.

Respondeo dicendum, quòd lignum vitæ quodammodo immortalitatem cauſabat; non autem ſimpliciter. Ad cuius evidentiam conſiderandum eſt, quod duo remedia ad conſervationem vitæ habebat homo in primo ſtatu contra ſuos defectus. Primus enim defectus eſt deperditio humidi per actionem caloris naturalis, qui eſt animæ inſtrumentum. Et contra hunc defectum ſubveniebatur homini per eſum aliorum lignorum paradiſi, ſicut & nunc ſubvenitur nobis per cibos quos ſumimus. Secundus autem defectus eſt, quia ut Philoſoph. * dicit 1. de generatione (text. 34. & 39.) illud quod generatur ex aliquo extraneo, adiunctum ei, quod prius erat, humido præexiſtenti, imminuit virtutem activam ſpeciei, ſicut aqua adiuncta vino, primo quidem convertitur in ſaporem vini, ſed ſecundum quod magis & minus additur, diminuit vini fortitudinem & tandem vinum fit aquoſum. Sic igitur videmus quòd in principio virtus activa ſpeciei eſt adeo fortis, quod poteſt convertere de alimento non ſolum quod ſufficit ad reſtaurationem deperditi, ſed etiam quod ſufficit ad augmentum: Poſtmodum verò, quod aggeneratur non ſufficit ad augmentum, ſed ſolum ad reſtaurationem deperditi: Tandem verò in ſtatu ſenectutis, nec ad hoc ſufficit, unde ſequitur decrementum; & finaliter diſſolutio corporis. Et contra hunc defectum ſubveniebatur homini per lignum vitæ. Habebat enim virtutem fortificandi virtutem ſpeciei contra debilitatem provenientem ex admixtione extranei. Unde Auguſt. dicit 14. * de Civit. Dei, (cap. 26.) quòd *cibus aderat homini ne eſuriret, potus ne ſitiret, & lignum vitæ, ne ſenectus eum diſſolveret.* Et in lib. de quæſt. † vet. & nov. teſtam, (ut ſup.) dicit, quòd *vitæ arbor medicinæ modo corruptionem hominum prohibebat.* Non tamen ſimpliciter immortalitatem cauſabat: quia neque virtus quæ inerat animæ ad conſervandum corpus, cauſabatur ex ligno vitæ neque etiam poterat immortalitatis diſpoſitionem corpori præſtare, ut nunquam diſſolvi poſſet. Quod ex hoc patet quia virtus cuiuſcunque corporis eſt finita: Unde non poterat virtus ligni vitæ ad hoc ſe extendere, ut daret corpori virtutem durandi tempore infinito, ſed uſque ad determinatum tempus. Manifeſtum eſt enim, quòd quantò aliqua virtus eſt maior, tantò imprimit durabiliorem effectum. Unde cum virtus ligni vitæ eſſet finita, ſemel ſumptum præſervabat à corruptione uſque ad determinatum tempus; quo finito, vel homo tranſlatus fuiſſet ad ſpiritualem vitam, vel indiguiſſet iterum ſumere de ligno. Et per hoc patet reſponſio ad obiecta. Nam primæ rationes concludunt quod non cauſabat incorruptibilitatem ſimpliciter. Aliæ verò concludunt quod cauſabat incorruptibilitatem, impediendo corruptionem ſecundum modum prædictum *.

* lib. 1. text. 34. & 39.

* lib. 14. de civit. Dei, cap. 26. circa princip. tom. 5. † qu. 19. in lib. 1. habetur ... & incipit: Quid ſit Deus.

* In corp. art.

QUÆSTIO XCVIII.

De pertinentibus ad conſervationem ſpeciei, in duos articulos diviſa.

Deinde conſiderandum eſt de his quæ pertinent ad conſervationem ſpeciei. Et primò, de ipſa generatione. Secundò, de conditione prolis genitæ.

Circa primum quæruntur duo:

¶ Primò, utrum in ſtatu innocentiæ fuiſſet generatio.

¶ Secundò, utrum fuiſſet generatio per coitum.

Articulus Primus.

Utrum in ſtatu innocentiæ fuiſſet generatio.

Ad primum ſic proceditur. Videtur quòd in ſtatu innocentiæ non fuiſſet generatio. Generationi enim corruptio eſt contraria, ut dicitur in * 5. Phyſ. (text. 51.) Contraria autem ſunt circa idem. In ſtatu autem innocentiæ non fuiſſet corruptio. Ergo neque generatio.

* 2. d. 20. q. 1. a. 1. & ... * lib. 5. phyſ. text. 51. & 1. ... tom. 2.

¶ 2. Præterea, Generatio ordinatur ad hoc quod conſervetur in ſpecie, quod ſecundum individuum conſervari non poteſt: Unde in illis individuis quæ in perpetuum durant, generatio non invenitur. Sed in ſtatu innocentiæ homo in perpetuum abſque morte vixiſſet: Ergo in ſtatu innocentiæ generatio non fuiſſet.

¶ 3. Præterea, Per generationem homines multiplicantur: Sed multiplicatis dominis neceſſe eſt fieri poſſeſſionum diviſionem, ad evitandam confuſionem dominii. Ergo cùm homo ſit inſtitutus dominus animalium, facta multiplicatione humani generis per generationem, ſecuta fuiſſet diviſio dominij. Quod videtur eſſe contrarium iuri naturali, ſecundum quod omnia ſunt communia, ut Iſidor. * dicit: Non ergo fuiſſet generatio in ſtatu innocentiæ.

* lib. 5. etymol. cap. 4.

Sed contra eſt, quod dicitur Geneſ. 1. *Creſcite & multiplicamini, & replete terram.* Hujuſmodi autem multiplicatio abſque nova generatione fieri non potuiſſet, cùm duo tantū fuerint primitus inſtituti. Ergo in primo ſtatu generatio fuiſſet.

Concluſio.

Quia in rebus corruptibilibus nihil eſt ſemper manens, niſi ſpecies, & quæque res intendit eſſe in perpetuum, ideo ad multiplicationem humani generis in ſtatu innocentiæ futura erat generatio.

Respondeo dicendum, quòd in ſtatu innocentiæ fuiſſet generatio ad multiplicationem humani generis, alioqui peccatum hominis fuiſſet valde neceſſarium, ex quo tantum bonum conſecutum eſt. Eſt ergo conſiderandum, quod homo ſecundum ſuam naturam eſt conſtitutus quaſi medium quoddam inter creaturas corruptibiles & incorruptibiles: Nam anima ejus eſt naturaliter incorruptibilis, corpus verò naturaliter corruptibile. Eſt autem conſiderandum quod alio modo intentio naturæ fertur ad corruptibiles, & incorruptibiles creaturas. Id enim per ſe videtur eſſe de intentione naturæ, quod eſt ſemper & perpetuum: Quod autem eſt ſolum ſecundum aliquod tempus, non videtur eſſe principaliter de intentione naturæ, ſed quaſi ad aliud ordinatum, alioquin eo corrupto naturæ intentio caſſaretur. Quia igitur in rebus corruptibilibus nihil eſt perpetuum & ſemper manens niſi ſpecies, bonum ſpeciei eſt de principali intentione naturæ, ad cuius conſervationem naturalis generatio ordinatur. Subſtantiæ verò incorruptibiles manent ſemper non ſolum ſecundum ſpeciem, ſed etiam ſecundum individua: & ideo etiam ipſa individua ſunt de principali intentione naturæ. Sic igitur homini ex parte corporis, quod corruptibile eſt ſecundum naturam ſuam, competit generatio: Ex parte verò animæ, quæ incorruptibilis eſt, competit ei quod multitudo individuorum ſit per ſe intenta à natura, vel potius à naturæ auctore, qui ſolus eſt humanarum animarum creator. Et ideo ad multiplicationem humani generis, generationem in humano genere ſtatuit, etiam in ſtatu innocentiæ.

Ad primum ergo dicendum, quòd corpus hominis in ſtatu innocentiæ quantum erat de ſe, corruptibile erat, ſed poterat præſervari à corruptione per animam. Et ideo non fuit homini ſubtrahenda generatio, quæ debetur corruptibilibus rebus.

Digitized by Google

Ad secundum dicendum, quòd generatio in ſtatu innocentiæ, etſi non fuiſſet propter conſervationem ſpeciei, fuiſſet tamen propter multiplicationem individuorum.

* lib. 2. Politic. c. 3. ante medium tom. 5.

Ad tertium dicendum, quòd in ſtatu iſto, multiplicatis dominis neceſſe eſt fieri diviſionem poſſeſſionum, quia *communitas poſſeſſionis eſt occaſio diſcordiæ*, ut Philoſophus dicit in 2.* Polit. Sed in ſtatu innocentiæ fuiſſent voluntates hominum ſic ordinatæ, quod abſque omni periculo diſcordiæ, communiter uſi fuiſſent, ſecundum quod unicuique eorum competeret, rebus quæ eorum dominio ſubdebantur: cùm hoc etiam modo apud multos bonos viros obſervetur.

Articulus II.

Utrum in ſtatu innocentiæ fuiſſet generatio per coitum.

2. d. 20. q. 1. ar. 2.
* Dam. l. 2. orth. fid. c. 11. & lib. 4. c. 25.

Ad ſecundum ſic proceditur. Videtur quòd in ſtatu innocentiæ non fuiſſet generatio per coitum. Quia, ut Dam.* dicit, *Primus homo erat in paradiſo terreſtri, ſicut Angelus quidam*: Sed in futuro reſurrectionis ſtatu, quando erunt homines Angelis ſimiles, *neque nubent, neque nubentur*, ut dicitur Matth. 22. Ergo neque in paradiſo fuiſſet generatio per coitum.

¶ 2. Præterea, Primi homines in perfecta ætate conditi fuerunt. Si igitur in eis ante peccatum generatio fuiſſet per coitum, fuiſſent etiam in paradiſo carnaliter coniuncti. Quod patet eſſe falſum, ſecundum ſcripturam.

¶ 3. Præterea, In coniunctione carnali maximè efficitur homo ſimilis beſtiis, propter vehementiam delectationis. Unde etiam continentia laudatur, per quam homines ab hujuſmodi delectationibus abſtinent. Sed beſtiis homo comparatur propter peccatum, ſecundum illud Pſalm. 48. *Homo, cum in honore eſſet, non intellexit, comparatus eſt iumentis inſipientibus, & ſimilis factus eſt illis*. Ergo ante peccatum non fuiſſet maris & fœminæ carnalis coniunctio.

¶ 4. Præterea, In ſtatu innocentiæ nulla fuiſſet corruptio: Sed per coïtum corrumpitur integritas virginalis. Ergo coitus in ſtatu innocentiæ non fuiſſet.

Sed contra eſt, quod Deus ante peccatum *maſculum & fœminam fecit*, ut dicitur Geneſ. 1. & 2. Nihil autem eſt fruſtra in operibus Dei. Ergo etiam ſi homo non peccaſſet, fuiſſet coitus, ad quem diſtinctio ſexuum ordinatur.

¶ 5. Præterea, Geneſ. 2. dicitur, *Mulier eſt facta in adiutorium viri*. Sed non ad aliud niſi ad generationem, quæ fit per coitum: quia ad quodlibet aliud opus convenientius adiuvari poſſet vir per virum quam per fœminam. Ergo in ſtatu innocentiæ fuiſſet generatio per coitum.

Conclusio.

Membra naturalia ad generationem deputata, ſatis declarant in ſtatu innocentiæ generationem futuram fuiſſe, non per ſolam virtutem divinam, ſed per coniunctionem maris & fœminæ abſque omni tamen libidinis morbo.

* lib. 8. de providen. c. 3. & in lib. de homine c. 17. in Geneſ. Damaſc. lib. 4. de orth. c. 25. Euthym. Pſal 50.
† q praec. art. 3.

Respondeo dicendum, quòd quidam antiquorum doctorum conſiderantes concupiſcentiæ fœditatem, quæ invenitur in coïtu in iſto ſtatu, poſuerunt quod in ſtatu innocentiæ non fuiſſet generatio per coitum. Unde Gregor. * Nyſſen. dicit in lib. quem fecit de homine, quod in paradiſo aliter fuiſſet multiplicatum genus humanum ſicut multiplicati ſunt Angeli abſque concubitu, per operationem divinæ virtutis. Et dicit quòd Deus ante peccatum fecit *maſculum & fœminam*, reſpiciens ad modum generationis, qui futurus erat poſt peccatum, cuius Deus præſcius erat. Sed hoc non dicitur rationabiliter. Ea enim quæ ſunt naturalia homini, neque ſubtrahuntur, neque dantur homini per peccatum. Manifeſtum eſt autem quod homini ſecundum animalem vitam, quam etiam ante peccatum habebat, ut ſuprà dictum eſt (qu. 97. art. 3.) † naturale eſt generare per coitum, ſicut & cæteris animalibus perfectis. Et hoc declarant naturalia membra ad hunc uſum deputata. Et ideo non eſt dicendum, quòd uſus horum membrorum naturalium non fuiſſet ante peccatum, ſicut & cæterorum membrorum. Sunt igitur in coitu duo conſideranda ſecundum præſentem ſtatum. Unum, quod naturæ eſt, ſcilicet coniunctio maris & fœminæ ad generandum. In omni enim generatione requiritur virtus activa & paſſiva: Unde cùm in omnibus, in quibus eſt diſtinctio ſexuum, virtus activa ſit in mare, virtus verò paſſiva in fœmina: naturæ ordo exigit, ut ad generandum conveniant per coitum mas & fœmina. Aliud autem quod conſiderari poteſt, eſt quædam deformitas immoderatæ concupiſcentiæ, quæ in ſtatu innocentiæ non fuiſſet, quando inferiores vires omnino rationi ſubdebantur. Unde Auguſt. dicit in * 14. de Civit. Dei (c. 16.) *Abſit ut ſuſpicemur non potuiſſe prolem fieri ſine libidinis morbo, ſed eo voluntatis nutu moverentur illa membra quo cætera, & ſine ardore & illecebroſo ſtimulo, cum tranquillitate animæ & corporis.*

* lib. 14. c. 26 ante med. tom. 5.

Ad primum ergo dicendum, quòd homo in paradiſo fuiſſet ſicut Angelus per ſpiritualem mentem, cum tamen haberet vitam animalem quantum ad corpus. Sed poſt reſurrectionem erit homo ſimilis Angelo, ſpiritualis effectus & ſecundum animam, & ſecundum corpus. Unde non eſt ſimilis ratio.

* lib 9. cap. 4. in initio tom. 3.

Ad secundum dicendum, quòd ſicut Auguſt. dicit 9. * ſuper Geneſ. ad litteram. (cap. 4.) Ideo primi parentes in paradiſo non coierunt, quia formata muliere, poſt modicum, propter peccatum de paradiſo eiecti ſunt. Vel quia expectabatur divina auctoritas ad determinatum tempus commixtionis, à qua acceperunt univerſale mandatum.

Ad tertium dicendum, quòd beſtiæ carent ratione. Unde ſecundum hoc homo in coïtu beſtialis efficitur, quia delectationem coitus & fervorem concupiſcentiæ ratione moderari non poteſt. Sed in ſtatu innocentiæ nihil hujuſmodi fuiſſet, quod ratione non moderaretur: non quia eſſet minor delectatio ſecundum ſenſum, ut quidam dicunt; (fuiſſet enim tanto maior delectatio ſenſibilis, quanto eſſet purior natura, & corpus magis ſenſibile:) ſed quia vis concupiſcibilis non ita inordinatè ſe extuliſſet ſuper hujuſmodi delectatione, regulata per rationem: ad quam non pertinet, ut ſit minor delectatio in ſenſu, ſed ut vis concupiſcibilis non immoderatè delectationi inhæreat. Et dico *immoderatè*, propter menſuram rationis. Sicut ſobrius in cibo moderatè aſſumpto non minorem habet delectationem quam guloſus, ſed minus ejus concupiſcibilis ſuper hujuſmodi delectatione requieſcit. Et hoc ſonant verba Auguſt. * quæ à ſtatu innocentiæ non excludunt magnitudinem delectationis, ſed ardorem libidinis, & inquietudinem animi. Et ideo continentia in ſtatu innocentiæ non fuiſſet laudabilis, quæ in tempore iſto laudatur; non propter defectum fœcunditatis, ſed propter remotionem inordinatæ libidinis. Tunc autem fuiſſet fœcunditas abſque libidine.

* Inducta in ſ. cor. articuli iſtius.

* lib. 14. c. 26. parum ante med. tom. 5.

Ad quartum dicendum, quòd ſicut Aug. dicit * 14. de Civit. Dei (ubi ſupra) *in illo ſtatu nulla corruptione integritatis infunderetur gremio maritus uxoris. Ita enim potuit utero coniugis ſalva integritate fœminei genitalis virile ſemen immitti, ſicut nunc poteſt eadem integritate ſalva ex utero virginis fluxus menſtrui cruoris emitti. Ut enim ad parendum non doloris gemitus, ſed maturitatis impulſus fœminea viſcera relaxaret; ſic ad concipiendum non libidinis appetitus, ſed voluntarius uſus naturam utramque coniungeret.*

Quæstio XCIX.

De conditione prolis generandæ quoad corpus, in duos articulos diviſa.

Deinde conſiderandum eſt de conditione prolis generandæ. Et primò, quantum ad corpus. Secundò, quantum ad iuſtitiam. Tertiò, quantum ad ſcientiam.

Circa primum quæruntur duo:

¶ Primò, utrum in ſtatu innocentiæ pueri mox geniti habuiſſent perfectam virtutem corpoream.

¶ Secundò, utrum omnes fuiſſent nati in ſexu maſculino.

Articulus Primus.

Utrum pueri in ſtatu innocentiæ mox nati virtutem perfectam habuiſſent ad motum membrorum.

2. d. 18. q. 2. ar. 1. & verit. q. 18. ar. 7. ad 4.
* l. 1. de peccat. merit. & remiſſ. c. 38. ad fi. tom. 7.

Ad primum ſic proceditur. Videtur quòd pueri in ſtatu innocentiæ mox nati virtutem perfectam habuiſſent ad motum membrorum. Dicit enim Auguſt. in lib. * de bapt. parvul. quòd *infirmitati mentis congruit hæc infirmitas corporis*; quæ ſcilicet in pueris apparet. Sed in ſtatu innocentiæ nulla fuiſſet infirmitas mentis. Ergo neque talis infirmitas corporis fuiſſet in parvulis.

¶ 2. Præterea, Quædam animalia ſtatim cum naſcuntur, habent virtutem ſufficientem ad uſum membrorum. Sed homo eſt nobilior aliis animalibus. Ergo multo magis eſt naturale homini quod ſtatim natus virtutem habeat ad uſum membrorum. Et ita videtur eſſe pœna ex peccato conſequens.

¶ 3. Præterea, Non poſſe conſequi delectabile propoſitum afflictionem inducit. Sed ſi pueri non habuiſſent virtutem ad movendum membra, frequenter accidiſſet quod non poſſent conſequi aliquod delectabile eis propoſitum. Ergo fuiſſet in eis afflictio, quæ non poterat eſſe ante peccatum. Non ergo in ſtatu innocentiæ vis defuiſſet pueris ad movendum membra.

¶ 4. Præterea, Defectus ſenectutis videtur correſpondere defectui pueritiæ. Sed in ſtatu innocentiæ non fuiſſet defectus ſenectutis. Ergo neque etiam defectus pueritiæ.

Sed contra eſt, quod omne generatum prius eſt imperfectum quam perficiatur: ſed pueri in ſtatu innocentiæ fuiſſent per generationem producti. Ergo à principio imperfecti fuiſſent & quantitate & virtute corporis.

Conclusio.

In ſtatu innocentiæ pueri mox nati non habuiſſent perfectam virtutem ad movendum membra ad quoſlibet actus, ſed ad actus pueritiæ convenientes: quippe cùm hoc naturale ſit, nec divina ſcriptura contrarium tradat.

Respondeo dicendum, quòd ea quæ ſunt ſupra naturam, ſola fide tenemus: quod autem credimus, auctoritati debemus. Unde in omnibus aſſerendis ſequi debemus naturam rerum, præter ea quæ auctoritate divina traduntur quæ ſunt ſupra naturam: Manifeſtum eſt autem hoc naturale eſſe, utpote principiis humanæ naturæ competens, quod pueri mox nati non habeant ſufficientem virtutem ad movendum membra: quia homo naturaliter habet cerebrum maius in quantitate ſecundum proportionem ſui corporis, quàm cætera animalia. Unde naturale eſt quod propter maximam humiditatem cerebri, in pueris, nervi qui ſunt inſtrumenta motus, non ſunt idonei ad movendum membra. Ex alia verò parte nulli catholico dubium eſt quin divina virtute fieri poſſit, ut pueri mox nati perfectam virtutem habeant ad motum membrorum. Conſtat autem per auctoritatem ſcripturæ, quòd *Deus fecit hominem rectum*: (Eccleſiaſt. & 7.) Et hæc rectitudo conſiſtit, ut Aug.* dicit, in perfecta ſubiectione corporis ad animam. Sicut ergo in primo ſtatu non poterat eſſe in membris hominis aliquid quod repugnaret ordinatæ hominis voluntati, ita membra hominis defice-

* Habetur in ſent. 10. lib. de nat. & grat. c. 45 & de correpti. & grat. c. 11. & 7

Digitized by Google

re non poterant humanæ voluntati. Voluntas autem hominis ordinata eſt, quæ tendit in actus ſibi convenientes: Non ſunt autem iidem actus convenientes homini ſecundum quamlibet ætatem. Dicendum eſt ergo, quod pueri mox nati non habuiſſent ſufficientem virtutem ad movendum membra ad quoſlibet actus, ſed ad actus pueritiæ convenientes, puta ad ſugendum ubera, & ad alia hujuſmodi.

Ad primum ergo dicendum, quòd Auguſt. loquitur de iſta infirmitate quæ nunc in pueris apparet, etiam quantum ad actus eorum pueritiæ convenientes, ut * patet per ea quæ præmittit, quòd *juxta ſe iacentibus mammis magis poſſunt eſurientes flere, quàm ſugere.*

* Aug. loco cit. in arg. 1.

Ad secundum dicendum, quòd hoc quòd quædam animalia ſtatim nata habent uſum membrorum, non eſt ex eorum nobilitate, cùm quædam animalia perfectiora hoc non habeant; ſed hoc eis contingit ex ſiccitate cerebri, & quia actus proprii talium animalium ſunt imperfecti, ad quos etiam parva virtus ſufficere poteſt.

Ad tertium patet ſolutio per ea quæ dicta ſunt in corpore. Vel poteſt dici, quòd nihil appetiviſſent, niſi ordinata voluntate conveniſſet eis ſecundum ſtatum ſuum.

Ad quartum dicendum, quòd homo in ſtatu innocentiæ generatus fuiſſet, ſed non fuiſſet corruptus. Et ideo in ſtatu illo potuiſſent eſſe aliqui defectus pueriles, qui conſequuntur generationem: non autem defectus ſeniles, qui ordinantur ad corruptionem.

Articulus II.

Vtrum in primo ſtatu fœmina natæ fuiſſent.

3.d.20. q.1.ar.2. ad 1. Et quodl.3. q.5.ar.1. ſub 3.c. 3.ex 4.

AD secundum ſic proceditur. Videtur quòd in primo ſtatu fœminæ natæ non fuiſſent. Dicit enim Philoſoph. in lib. 2. * de Generatione animalium, quòd *fœmina eſt mas occaſionatus,* quaſi præter intentionem naturæ proveniens. Sed in ſtatu illo nihil eveniſſet innaturale in hominis generatione. Ergo fœminæ natæ non fuiſſent.

¶ 2. Præterea, Omne generans generat ſibi ſimile, niſi impediatur, vel propter defectum virtutis, vel propter indiſpoſitionem materiæ: ſicut parvus ignis non poteſt comburere ligna viridia, in generatione autem vis activa eſt in mare. Cùm igitur in ſtatu innocentiæ nullus fuiſſet defectus virtutis ex parte maris, nec indiſpoſitio materiæ ex parte fœminæ, videtur quod [illegible] maſculi nati fuiſſent.

¶ 3. Præterea, In ſtatu innocentiæ generatio ad multiplicationē hominum ordinabatur. Sed ſufficienter homines multiplicari potuiſſent per primum hominem & per primam fœminam, ex quo in perpetuum victuri erant. Ergo non fuiſſet neceſſarium quòd in ſtatu innocentiæ fœminæ naſcerentur.

Sed contra eſt, quod ſic natura proceſſiſſet in generando, ſicut eam Deus inſtituit. Sed Deus inſtituit marem & fœminam in natura humana, ut dicitur Geneſ. 1. & 2. Ergo etiam in ſtatu illo fuiſſent mares & fœminæ generati.

Conclusio.

Quoniam diverſitas ſexus ad perfectionem naturæ humanæ pertinet, in ſtatu innocentiæ uterque ſexus per generationem productus fuiſſet.

Respondeo dicendum, quòd nihil eorum quæ ad complementum humanæ naturæ pertinent, in ſtatu innocentiæ defuiſſet. Sicut autem ad perfectionem univerſi pertinent diverſi gradus rerum, ita etiam diverſitas ſexus eſt ad perfectionem humanæ naturæ. Et ideo in ſtatu innocentiæ uterque ſexus per generationem productus fuiſſet.

Ad primum ergo dicendum, quòd fœmina dicitur mas *occaſionatus*, quia eſt præter intentionem naturæ particularis, non autem præter intentionem naturæ univerſalis, ut ſuprà dictum eſt (qu. 92. art. 1. ad 1.) *

* qu. 92. art. 1. ad 1.

Ad secundum dicendum, quòd generatio fœminæ non ſolùm contingit ex defectu virtutis activæ, vel indiſpoſitione materiæ, ut objectio tangit, ſed quandoque quidem ex aliquo accidenti extrinſeco, ſicut Philoſophus dicit in lib. * de Animalibus, quòd *ventus Septentrionalis coadjuvat ad generationem maſculorum, auſtralis verò ad generationem fœminarum:* quandoque etiam ex conceptione animæ, ad quam de facili immutatur corpus: & præcipuè in ſtatu innocentiæ hoc eſſe poterat, quando corpus magis erat animæ ſubjectum, ut ſcilicet ſecundum voluntatem generantis diſtingueretur ſexus in prole.

* lib. 4. de gener. anim. c. 2. tom. 4.

Ad tertium dicendum, quòd proles fuiſſet genita vivens vita animali: ad quam ſicut pertinet alimento uti, ſic etiam generare. Unde conveniebat quod omnes generarent, & non ſolùm primi parentes. Ad quod conſequens videtur quòd tot fuiſſent generatæ fœminæ quot mares.

QUÆSTIO C.

De conditione prolis generandæ quantùm ad iuſtitiam, in duos articulos diviſa.

DEinde conſiderandum eſt de conditione prolis generandæ quantum ad iuſtitiam.

Et circa hoc quæruntur duo.

¶ Primò, utrum homines fuiſſent nati cum iuſtitia.
¶ Secundò, utrum naſcerentur in iuſtitia confirmati.

Articulus Primus.

Vtrum homines fuiſſent nati cum iuſtitia.

1.2.q.81. art.2.ad 2. ſic & 2. d.20.q.1. art.3.& d.31.q.2. art.2.ad...

AD primum ſic proceditur. Videtur quòd homines non fuiſſent cum iuſtitia nati. Dicit enim Hugo * de S. Victore quòd *primus homo ante peccatum generaret quidem Filios ſine peccato; ſed non paterna iuſtitiæ hæredes.*

& Ro. 5. to. 3. co. 2. * lib. 1. de ſacr. p. 6. c. 13. circa med.

¶ 2. Præterea, Iuſtitia eſt per gratiam, ut Apoſtolus dicit ad Rom. 5. Sed gratia non transfunditur, quia ſic eſſet naturalis; ſed à ſolo Deo infunditur. Ergo pueri cum iuſtitia nati non fuiſſent.

¶ 3. Præterea, Iuſtitia in anima eſt. Sed anima non eſt ex traduce. Ergo nec iuſtitia traducta fuiſſet à parentibus in Filios.

Sed contra eſt, quod Anſelm. dicit in lib. * de conceptu virg. (cap. 10.) quòd *ſimul, cùm rationalem haberent animam, juſti eſſent; quod generaret homo, ſi non peccaret.*

* cap 10. poſt med. illius.

Conclusio.

Quoniam ſimile ſimile generat, & error in operatione in ſtatu innocentiæ non fuiſſet; futurum etiam erat, ut cum iuſtitia originali toti ſpeciei divinitus data homines naſcerentur.

Respondeo dicendum, quòd naturaliter homo generat ſibi ſimile ſecundum ſpeciem. Unde quæcunque accidentia conſequuntur naturam ſpeciei, in his neceſſe eſt quòd Filii parentibus ſimilentur, niſi ſit error in operatione naturæ, qui in ſtatu innocentiæ non fuiſſet: In accidentibus autem individualibus non eſt neceſſe quòd Filii parentibus ſimilentur. Iuſtitia autem originalis, in qua primus homo conditus fuit, fuit accidens naturæ ſpeciei, non quaſi ex principiis ſpeciei cauſatum, ſed tantùm ſicut quoddam donum divinitus datum toti naturæ. Et hoc apparet, quia oppoſita ſunt unius generis: Peccatum autem originale, quòd opponitur illi iuſtitiæ, dicitur eſſe peccatum naturæ: unde traducitur à parente in poſteros. Et propter hoc etiam Filii parentibus aſſimilati fuiſſent quantum ad originalem iuſtitiam.

Ad primum ergo dicendum, quòd verbum Hugonis eſt intelligendum non quantum ad habitum iuſtitiæ, ſed quantum ad executionem actus.

Ad secundum dicendum, quòd quidam dicunt quod pueri non fuiſſent nati cum iuſtitia gratuita, quæ eſt merendi principium; ſed cum iuſtitia originali. Sed cum radix originalis iuſtitiæ, in cuius rectitudine factus eſt homo, conſiſtat in ſubjectione ſupernaturali rationis ad Deum, quæ eſt per gratiam gratum facientem, ut ſuprà dictum eſt (qu. 95. art. 1.) * neceſſe eſt dicere, quod ſi pueri nati fuiſſent in originali iuſtitia, quòd etiam nati fuiſſent in gratia: ſicut & de primo homine ſuprà diximus †, quod fuit cum gratia conditus. Non tamen fuiſſet propter hoc gratia naturalis: quia non fuiſſet transfuſa per virtutem ſeminis, ſed fuiſſet collata homini ſtatim cùm habuiſſet animam rationalem: ſicut etiam ſtatim cùm corpus eſt diſpoſitum, infunditur à Deo anima rationalis, quæ tamen non eſt ex traduce. Unde patet ſolutio Ad tertium.

* qu. 95. art. 1. † qu. 95. art. 1.

Articulus II.

Vtrum pueri in ſtatu innocentiæ nati, fuiſſent in iuſtitia confirmati.

1.d.20.q. 2.art.5. ad 5. & 7. & mal. q.5.art. 4.ad quintum. Et quodl. 5.qu.5. art.1.

AD secundum ſic proceditur. Videtur quòd pueri in ſtatu innocentiæ nati, fuiſſent in iuſtitia confirmati. Dicit enim Gregor. * 4. Moralium, ſuper illud Iob, *Somno meo requieſcerem. Si parentem primum nulla putredo peccati corrumperet, nequaquam ex ſe filios gehennæ generaret, ſed hi qui nunc per redemptorem ſalvandi ſunt, ſoli ab illo electi naſcerentur.* Ergo naſcerentur omnes in iuſtitia confirmati.

* lib. 4. moral. c. 36. non procul à princ.

¶ 2. Præterea, Anſelm. dicit in libro †, *Cur Deus homo,* quòd *ſi primi parentes ſic viciſſent, ut tentati non peccaſſent, ita confirmarentur cum omni propagine ſua, ut ultra peccare non poſſent.* Ergo pueri naſcerentur in iuſtitia confirmati.

† lib 1. c. 18. à medio illius.

¶ 3. Præterea, Bonum eſt potentius quàm malum. Sed propter peccatum primi hominis conſecuta eſt neceſſitas peccandi in his qui naſcuntur ex eo. Ergo ſi primus homo in iuſtitia perſtitiſſet, derivaretur ad poſteros neceſſitas obſervandi iuſtitiam.

¶ 4. Præterea, Angelus adhærens Deo aliis peccantibus, ſtatim eſt in iuſtitia confirmatus, ut ulterius peccare non poſſet. Ergo ſimiliter & homo ſi tentationi reſtitiſſet, confirmatus fuiſſet. Sed qualis ipſe fuit, tales alios generaſſet. Ergo & ejus filii confirmati in iuſtitia naſcerentur.

Sed contra eſt, quod Aug. dicit * 14. de civitate Dei. (c. 10.) *Tunc fœlix univerſa eſſet humana ſocietas, ſi nec illi* ſcilicet primi parentes, *malum in poſteros traiicerent, nec quiſquam ex ſtirpe eorum iniquitatem committeret, quæ damnationem reciperet.* Ex quo datur intelligi quòd etiamſi primi homines non peccaſſent, aliqui ex eorum ſtirpe potuiſſent iniquitatem committere. Non ergo naſcerentur in iuſtitia confirmati.

* lib. 14. de civit. Dei c. 10. à medio tom. 5.

Conclusio.

Confirmatur homo in iuſtitia, per apertam Dei viſionem, quam cùm parentes quamdiu generaſſent, non habuiſſent, nec etiam in ſtatu innocentiæ nati, in iuſtitia confirmati fuiſſent.

Respondeo dicendum, quòd non videtur poſſibile quod pueri in ſtatu innocentiæ naſcerentur in iuſtitia confirmati. Manifeſtum eſt enim quòd pueri in ſua nativitate non habuiſſent plus perfectionis quam eorum parentes in ſtatu generationis: Parentes autem quandiu generaſſent, non fuiſſent confirmati in iuſtitia. Ex hoc enim creatura rationalis in iuſtitia confirmatur, quòd efficitur beata per apertam Dei viſionem: Cui viſo non poteſt non inhærere, cùm ipſe ſit ipſa eſſentia bonitatis, à qua nullus poteſt averti, cùm nihil deſideretur & ametur, niſi ſub ratione boni. Et hoc dico ſecundum legem communem: quia ex aliquo privilegio ſpeciali, ſecus accidere poteſt, ſicut creditur de Virgine matre Dei. Quàm citò, autem Adam ad illam beatitudinem perveniſſet, quòd Deum per eſſentiam videret; efficeretur

ſpiritualis & mente & corpore, & animalis vita ceſſaret, in qua ſola generationis uſus fuiſſet. Unde manifeſtum eſt, quòd parvuli non naſcerentur in iuſtitia confirmati.

Ad primum ergo dicendum, quòd ſi Adam non peccaſſet, non generaret ex ſe filios gehennæ; ita ſcilicet, quod ab ipſo peccatum contraherent, quod eſt cauſa gehennæ. Poſſent tamen fieri filii gehennæ per liberum arbitrium peccando. Vel ſi filii gehennæ non fierent per peccatum, hoc non eſſet propter hoc quia eſſent in iuſtitia confirmati, ſed propter divinam providentiam, per quam à peccato conſervarentur immunes.

Ad secundum dicendum, quòd Anſelm. hoc non dicit aſſerendo, ſed opinando. Quod patet ex ipſo modo loquendi, cùm dicit, *Videtur quod ſi viciſſent*, &c.

Ad tertium dicendum, quòd ratio iſta non eſt efficax, quamvis per eam Anſelm.* motus fuiſſe videatur, ut ex ejus verbis apparet. Non enim ſic per peccatum primi parentis eius poſteri neceſſitatem peccandi incurrunt, ut ad iuſtitiam redire non poſſint: Quod eſt tantum in damnatis. Unde nec ita neceſſitatem non peccandi tranſmiſiſſet ad poſteros, quod omnino peccare non poſſent; Quod eſt tantum in beatis.

* l. 1. cur. Deus homo c. 18. à medio.

Ad quartum dicendum, quòd non eſt ſimile de homine & Angelo. Nam homo habet liberum arbitrium vertibile, & ante electionem, & poſt: non autem Angelus, ſicut ſupra dictum *eſt, cùm de Angelis ageretur.

* qu. 64. art. 2.

QUÆSTIO CI.

De conditione prolis generandæ quantum ad ſcientiam, in duos articulos diviſa.

Deinde conſiderandum eſt de conditione prolis generandæ quantùm ad ſcientiam.

Et circa hoc quæruntur duo.

¶ Primò, utrum pueri naſcerentur in ſcientia perfecti.

¶ Secundò, utrum ſtatim poſt nativitatem habuiſſent perfectum uſum rationis.

Articulus Primus.

Vtrum in ſtatu innocentiæ pueri nati fuiſſent in ſcientia perfecti.

2. d. 20. q. 2. ar. 1. ad 3 & art. 2. per totum Et ver. q. 19. art. 1.

Ad primum ſic proceditur. Videtur quòd in ſtatu innocentiæ pueri nati fuiſſent in ſcientia perfecti. Qualis enim fuit Adam, tales filios generaſſet. Sed Adam fuit in ſcientia perfectus, ut ſupra dictum eſt (qu. 94. art. 3.) * Ergo filii naſcerentur ab eo, in ſcientia perfecti.

* qu. 94. art. 3.

¶ 2. Præterea, Ignorantia ex peccato cauſatur, ut Beda dicit †. Sed ignorantia eſt privatio ſcientiæ. Ergo ante peccatum pueri mox nati omnem ſcientiam habuiſſent.

† c. 1. ad Rom. non remotè à principio 3. Et in Gen. c 3.

¶ 3. Præterea, Pueri mox nati iuſtitiam habuiſſent. Sed ad iuſtitiam requiritur ſcientia, quæ dirigit in agendis. Ergo ſcientiam habuiſſent.

Sed contra eſt, quòd anima noſtra per naturam eſt, ſicut *tabula raſa, in qua nihil eſt ſcriptum*, ut dicitur in tertio * de anima. (text. 14.) Sed eadem animæ natura eſt modò, quæ tunc fuiſſet. Ergo animæ puerorum in principio ſcientia caruiſſent.

* lib. 3. de anim. text. 14. tom. 2. † qu. 99. art. 1.

Concluſio.

Naturale homini eſt ut ſcientiam per ſenſus acquirat: pueri igitur in ſtatu innocentiæ nati, non fuiſſent in ſcientia perfecti, licet eam progreſſu temporis facilè acquiſiviſſent.

Respondeo dicendum, quòd ſicut ſuprà dictum eſt †, de his quæ ſunt ſupra naturam, ſoli auctoritati creditur: Unde ubi auctoritas deficit, ſequi debemus naturæ conditionem. Eſt autem naturale homini, ut ſcientiam per ſenſus acquirat, ſicut ſuprà dictum eſt (qu. 55. art. 2. & qu. 84. art. 6.) * Et ideo anima unitur corpori, quia indiget eo ad ſuam propriam operationem: Quod non eſſet, ſi ſtatim à principio ſcientiam haberet non acquiſitam per ſenſitivas virtutes. Et ideo dicendum eſt, quòd pueri in ſtatu innocentiæ non naſcerentur perfecti in ſcientia, ſed eam proceſſu temporis abſque difficultate acquiſiviſſent inveniendo, vel addiſcendo.

* qu. 55. art. 2 & quæſt. 84. art. 6.

Ad primum ergo dicendum, quòd eſſe perfectum in ſcientia, fuit individuale accidens primi parentis, inquantum ſcilicet ipſe inſtituebatur, ut pater & inſtructor totius humani generis. Et ideo, quantum ad hoc non generabat filios ſimiles ſibi, ſed ſolum quantum ad accidentia naturalia, vel gratuita totius naturæ.

Ad secundum dicendum, quòd ignorantia eſt privatio ſcientiæ quæ debet haberi pro tempore illo. Quod in pueris mox natis non fuiſſet: Habuiſſent enim ſcientiam quæ eis competebat ſecundum tempus illud. Unde ignorantia in eis non fuiſſet, ſed neſcientia reſpectu aliquorum, quam etiam Dionyſ. ponit in Angelis ſanctis, in ſeptimo cæleſt. hierarch. *

* Poſt medium ibi, ut.

Ad tertium dicendum, quòd pueri habuiſſent ſufficientem ſcientiam ad dirigendum eos in operibus iuſtitiæ, in quibus homines diriguntur, & per univerſalia principia iuris naturalis, quam multò plenius tunc habuiſſent, quàm nunc naturaliter habemus: & ſimiliter aliorum univerſalium principiorum.

Articulus II.

Vtrum pueri mox nati habuiſſent perfectum uſum rationis.

2. d. 23. q. 2. art. 2. cor. & ver. q 18. art. 8.

Ad secundum ſic proceditur. Videtur quòd pueri in ſtatu innocentiæ mox nati habuiſſent perfectum uſum rationis. Nunc enim pueri perfectum uſum rationis non habent, propter hoc quòd anima per corpus aggravatur: Hoc autem tunc non erat, quia ut dicitur Sap. 9. *Corpus quod corrumpitur, aggravat animam.* Ergo ante peccatum & corruptionem à peccato ſubſecutam, pueri mox nati perfectum uſum rationis habuiſſent.

¶ 2. Præterea, Quædam alia animalia mox nata habent naturalis induſtriæ uſum, ſicut agnus ſtatim fugit lupum. Multò ergo magis homines in ſtatu innocentiæ mox nati habuiſſent uſum perfectum rationis.

Sed contra eſt, quod natura procedit ab imperfecto ad perfectum in omnibus generatis. Ergo pueri non ſtatim à principio habuiſſent perfectum uſum rationis.

Concluſio.

Pueri in ſtatu innocentiæ mox nati non habuiſſent perfectum rationis uſum, ſed ad opera puerilia idoneum ex nimia cerebri illorum humiditate.

Respondeo dicendum, quòd ſicut ex ſupradictis patet (qu. 84. art. 7.) * uſus rationis dependet quodammodo ex uſu virium ſenſitivarum. Unde ligato ſenſu & impeditis inferioribus viribus ſenſitivis, homo perfectum uſum rationis non habet, ut patet in dormientibus & phreneticis. Vires autem ſenſitivæ ſunt virtutes quædam corporalium organorum: & ideo impeditis eorum organis, neceſſe eſt quòd eorum actus impediantur: & per conſequens rationis uſus. In pueris autem eſt impedimentum harum virium, propter nimiam humiditatem cerebri: & ideo in eis non eſt perfectus uſus rationis, ſicut nec aliorum membrorum, & ideo pueri in ſtatu innocentiæ non habuiſſent perfectum uſum rationis, ſicut habituri erant in perfecta ætate: habuiſſent tamen perfectiorem quàm nunc, quantum ad ea quæ ad eos pertinebant quantum ad ſtatum illum, ſicut & de uſu membrorum ſuperius eſt dictum (qu. 99. art. 1.) *

* q. 84. art. 7.

* qu. 99. art. 1.

Ad primum ergo dicendum, quòd aggravatio accidit ex corruptione corporis, ut hoc quod uſus rationis impeditur quantum ad ea etiam quæ pertinent ad hominem ſecundum quamcumque ætatem.

Ad secundum dicendum, quod etiam alia animalia non habent ita perfectum uſum induſtriæ naturalis ſtatim à principio, ſicut poſtea. Quod ex hoc patet, quod aves docent volare pullos ſuos: & ſimilia in aliis generibus animalium inveniuntur. Et tamen in homine eſt ſpeciale impedimentum propter abundantiam humiditatis cerebri, ut ſuprà dictum eſt (qu. 99. art. 1.

Ibidem.

QUÆSTIO CII.

De loco hominis qui eſt paradiſus, in quatuor articulos diviſa.

Deinde conſiderandū eſt de loco hominis, qui eſt paradiſus.

Circa hoc quæruntur quatuor:

¶ Primò, utrum paradiſus ſit locus corporeus.

¶ Secundò, utrum ſit conveniens locus habitationi humanæ.

¶ Tertiò, ad quid homo in paradiſo poſitus fuit.

¶ Quartò, utrum in paradiſo debuit fieri.

Articulus Primus.

Vtrum paradiſus ſit locus corporeus.

2. d. 17. q. 3. art. 2. ad tertium, & 2. diſt. 17 qu. 3. art. 2. & 3. d. 9. 1 art. 3. qu. 3. ad tertium.

Ad primum ſic proceditur: Videtur quòd paradiſus non ſit locus corporeus. Dicit enim Beda (in 2. ad corinth. 12.) * quòd paradiſus pertingit uſque ad lunarem circulum. Sed nullus locus terrenus talis eſſe poteſt: tum quia contra naturam terræ eſſet quod tantum elevaretur: tum etiam, quia ſub globo lunari eſt regio ignis qui terram conſumeret. Non eſt ergo paradiſus locus corporeus.

* 2. ad Cor. 12. ſuper illud raptus eſt in paradiſum. tom. 3.

¶ 2. Præterea, Scriptura commemorat quatuor flumina in paradiſo oriri, ut patet Geneſ. 2. illa autem flumina quæ ibi nominantur, alibi habent manifeſtas origines, ut patet etiam per Philoſophum in lib. Meteor. † ergo paradiſus non eſt locus corporeus.

† lib. 1. in duobus ult. c.

¶ 3. Præterea, Aliqui diligentiſſimè inquiſierunt omnia loca terræ habitabilis, qui tamen nullam mentionem faciunt de loco paradiſi, ergo non videtur eſſe locus corporeus.

* lib. 1. in princip. tom. 3.

¶ 4. Præterea, In paradiſo deſcribitur lignum vitæ eſſe. Sed lignum vitæ eſt aliquid ſpirituale, dicitur enim Proverb. 3. de Sapientia, quod *eſt lignum vitæ his qui apprehendunt eam*: ergo & paradiſus non eſt locus corporeus, ſed ſpiritualis.

¶ 5. Præterea, Si paradiſus eſt locus corporalis, oportet quòd & ligna paradiſi ſint corporalia. Sed hoc non videtur, cùm corporalia ligna ſint producta tertio die, de plantatione autem lignorum paradiſi legitur Geneſ. 2. poſt opera ſex dierum. Ergo paradiſus non eſt locus corporeus.

Sed contra eſt, quod Aug. * dicit 8. ſuper Geneſ. ad lit. *Tres ſunt de paradiſo generales ſententiæ. Vna eorum, qui tantummodo corporaliter paradiſum intelligi volunt, alia eorum qui ſpiritualiter tantùm: tertia eorum qui utroque modo paradiſum accipiunt. Quam mihi fateor placere ſententiam.*

* lib. 8. c. 1. in ſin. to. 3.

Concluſio.

Paradiſus eſt locus in parte Orientis convenienter à Deo inſtitutus.

Respondeo dicendum quod Aug. dicit 13. de civit. Dei. (cap. 21.) *quæ commodè dici poſſunt de intelligendo ſpiritualiter paradiſo, nemine prohibente dicantur, dum tamen & illius hiſtoria fideliſſima veritas, rerum geſtarum narratione commendata, credatur.* Ea enim quæ de paradiſo in Scriptura dicuntur, per modum narrationis hiſtoricæ proponuntur. In omnibus autem quæ ſic Scriptura tradit, eſt pro fundamento tenenda veritas hiſtoriæ, & deſuper ſpirituales expoſitiones fabricandæ. Eſt ergo paradiſus, ut Iſid. dicit in lib. Etymol. (vel origin. lib. 14. cap. 3.) * *locus in Orientis partibus conſtitutus, cuius vocabulum à Græco in Latinum vertitur Hortus.* Conveniens autem in parte Orientali dicitur ſitus, quia credendum eſt quod in nobiliſſimo loco totius terræ ſit conſtitutus. Cùm autem Oriens ſit dextera cæli, ut patet per Philoſophum in 2. de cœlo. (text. 15.) † dextra autem eſt nobilior quàm ſiniſtra, conveniens fuit ut in Orientali parte paradiſus terrenus inſtitueretur à Deo.

* lib. 14. Etymol. c. 3. circa princ. † lib. 2. de cœlo. text. 15. tom. 2.

Ad

Digitized by Google

Ad primum ergo dicendum, quòd Bedæ verbum non eſt verum ſi ſecundum ſitum manifeſtum intelligatur. Poteſt tamen exponi, quod uſque ad locum lunaris globi aſcendit, non ſecundum ſitus eminentiam; ſed ſecundum ſimilitudinem: quia eſt ibi perpetua aëris temperies, ut Iſidor. dicit (ubi ſup.) * Et hoc aſſimilatur corporibus cæleſtibus, quæ ſunt abſque contrarietate. Magis tamen fit mentio de lunari globo: quam de aliis ſphæris: quia lunaris globus eſt terminus cœleſtium corporum verſus nos: & luna etiam eſt magis terræ affinis inter omnia corpora cœleſtia. Unde & quaſdam tenebras nebuloſas habet quaſi accedens ad opacitatem. Quidam autem dicunt, quod paradiſus pertingebat uſque ad lunarem globum, id eſt, uſque ad medium aëris interſtitium, in quo generantur pluviæ, & venti, & hujuſmodi; quia dominium ſuper hujuſmodi evaporationes maximè attribuitur lunæ. Sed ſecundum hoc locus ille non eſſet conveniens habitationi humanæ: tum quia ibi eſt maxima intemperies: tum quia non eſt temperatus complexioni humanæ, ſicut aër inferior magis terræ vicinus.

* lib. 14. etymol. c. 3.

Ad secundum dicendum, quòd ſicut Auguſt. dicit 8. ſuper Geneſ. ad litt. (ut ſup.) * *credendum eſt quod locus paradiſi à cognitione hominum eſt remotiſſimus: flumina autem, quorum fontes noti eſſe dicuntur, alicubi eſſe ſub terras, & poſt tractus prolixarum regionum locis aliis erupiſſe: Nam hoc ſolere nonnullas aquas facere quis ignorat?*

* lib. 8. c. 7. ad fi. tom. 3.

Ad tertium dicendum, quod locus ille ſecluſus eſt à noſtra habitatione aliquibus impedimentis, vel montium, vel marium, vel alicuius æſtuoſæ regionis quæ pertranſiri non poteſt. Et ideo ſcriptores locorum de hoc loco mentionẽ nõ fecerunt.

Ad quartum dicendum, quòd lignum vitæ eſt quædam materialis arbor ſic dicta, quia ejus fructus habebat virtutem conſervandi vitam, ut ſuprà dictum eſt (qu. 79. art. 4.) * Et tamen aliquid ſignificabat ſpiritualiter: ſicut & petra in deſerto fuit aliquod materiale, & tamen ſignificavit Chriſtum. Similiter etiam lignum ſcientiæ boni & mali materialis arbor fuit, ſic nominata propter eventum futurum: quia poſt ejus eſum homo per experimentum pœnæ didicit quid intereſſet inter obedientiæ bonum, & inobedientiæ malum: & tamen ſpiritualiter potuit ſignificare liberum arbitrium, ut quidam dicunt.

* qu. 97. art. 4.

Ad quintum dicendum, quòd ſecundum Auguſt. * tertio die productæ ſunt plantæ; non in actu, ſecundum quaſdam rationes ſeminales: ſed poſt opera ſex dierum productæ ſunt plantæ, tam paradiſi quàm aliæ, in actu. Secundum alios verò ſanctos, oportet dicere quòd omnes plantæ productæ ſunt in actu, tertio die, & etiam ligna paradiſi: ſed quod dicitur de plantatione lignorum paradiſi poſt opera ſex dierum, intelligitur per recapitulationem eſſe dictum. Unde littera noſtra habet *Plantaverat Dominus Deus paradiſum voluptatis à principio.*

* lib. 5. ſup. Geneſ. ad lit. c. 5. Et lib. 8. cap. 3.

Articulus II.

Vtrum paradiſus fuerit locus conveniens habitationi humanæ.

1. d. 29. ar. 5. ad 6. & opuſc. 3. c. 193.

Ad secundum ſic proceditur. Videtur quòd paradiſus non fuerit locus conveniens habitationi humanæ. Homo enim & Angelus ſimiliter ad beatitudinem ordinantur: Sed Angelus ſtatim à principio factus eſt habitator loci beatorum, ſcilicet cœli empyrei. Ergo etiam ibi debuit inſtitui habitatio hominis.

¶ 2. Præterea. Si locus aliquis debetur homini, aut debetur ei ratione animæ, aut ratione corporis. Si ratione animæ, debetur ei pro loco cœlum; qui videtur eſſe locus naturalis animæ, cùm omnibus inſitus ſit appetitus cœli. Ratione autem corporis non debetur ei alius locus, quàm aliis animalibus. Ergo paradiſus nullo modo fuit locus conveniens habitationi humanæ.

¶ 3. Præterea. Fruſtra eſt locus in quo nullum locatum continetur. Sed poſt peccatum paradiſus non eſt locus habitationis humanæ: Ergo ſi eſt locus habitationi humanæ congruus, in vanum videtur à Deo inſtitutus fuiſſe.

¶ 4. Præterea. Homini, cum ſit temperatæ complexionis, congruus eſt locus temperatus. Sed locus paradiſi non eſt locus temperatus. Dicitur enim eſſe ſub æquinoctiali circulo, qui locus videtur eſſe calidiſſimus: cùm bis in anno Sol tranſeat ſuper ſummitatem capitum eorum qui ibi habitant. Ergo paradiſus non eſt locus congruus habitationi humanæ.

Sed contra eſt, quod Damaſ. (lib. 2. orth. fid. cap. 11.) * dicit de paradiſo, quod eſt *divina regio, & digna ejus, qui ſecundum imaginem Dei erat, converſatio.*

* lib. 2. orth. fid. cap. 11.

Concluſio.

Paradiſus eſt locus conveniens humanæ habitationi ſecundum primum primæ immortalitatis ſtatum.

Respondeo dicendum, quòd ſicut ſupra dictum eſt. (qu. 97. art. 4.) * homo ſic erat incorruptibilis & immortalis, non quia corpus ejus diſpoſitionem incorruptibilitatis haberet, ſed quia inerat animæ vis quædam ad præſervandum corpus à corruptione. Corrumpi autem poteſt corpus humanum, & ab interiori, & ab exteriori. Ab interiori quidem corrumpitur per conſumptionem humidi, & per ſenectutem, ut ſupra dictum eſt (qu. 97. a. 4.) * cui corruptioni occurrere poterat primus homo per eſum ciborum. Inter ea verò quæ exterius corrumpunt, præcipuum videtur eſſe diſtemperatus aër: unde huic corruptioni maximè occurritur per temperiem aëris. In paradiſo autem utrumque invenitur: quia (ut Damaſc. ubi ſup. * dicit) eſt locus *temperato & tenuiſſimo & puriſſimo aere circumfulgens, plantis ſemper floridis comatus.* Unde manifeſtum eſt quod paradiſus eſt locus conveniens habitationi humanæ ſecundum primæ immortalitatis ſtatum.

* q. 97. art. 4. — * qu. 97. a. 1. 2. — * lib. 2. orth. fid. c. 11. non longè à princ.

Ad primum ergo dicendum, quòd cœlum empyreum eſt ſupremum corporalium locorum, & eſt extra omnem mutabilitatem. Et quantum ad primum horum eſt locus congruus naturæ Angelicæ, quia ſicut Auguſt. * dicit in 3. de Trinit. *Deus regit creaturam corporalem per ſpiritualem:* unde conveniens eſt quod ſpiritualis natura ſit ſupra omnem corporalem conſtituta, ſicut ei præſidens. Quantum autem ad ſecundum, convenit ſtatui beatitudinis, qui eſt firmatus in ſumma ſtabilitate. Sic igitur locus beatitudinis congruit Angelo ſecundum naturam ſuam; unde ibi creatus eſt: Non autem congruit homini ſecundum ſuam naturam, cum non præſideat toti corporali creaturæ per modum gubernationis, ſed competit ei ſolum ratione beatitudinis. Unde non eſt poſitus à principio in cœli empyreo, ſed illuc transferendus erat in ſtatu finalis beatitudinis.

* lib. 3. cap. 4. tom. 3.

Ad secundum dicendum, quòd ridiculum eſt dicere quòd animæ aut alicui ſpirituali ſubſtantiæ ſit aliquis locus naturalis; ſed per congruentiam quandam aliquis ſpecialis locus creaturæ ſpirituali attribuitur. Paradiſus enim terreſtris erat locus congruens homini, & quantum ad animam & quantum ad corpus, inquantum ſcilicet in anima erat vis præſervandi corpus humanum à corruptione: quod non competebat in aliis animalibus: & ideo, ut Damaſc. * dicit (ubi ſup.) *in paradiſo nullum irrationabilium habitat.* Licèt ex quadam diſpenſatione animalia fuerint illuc divinitus adducta ad Adam, & ſerpens illuc acceſſerit per operationem diaboli.

* lib. 2. orth. fid. c. 11. non longe à princ.

Ad tertium ergo dicendum, quòd non propter hoc locus eſt fruſtra, quia non eſt ibi hominum habitatio poſt peccatum, ſicut etiam non fruſtra fuit homini attributa immortalitas quædam, quam conſervaturus non erat. Per hujuſmodi enim oſtenditur benignitas Dei ad hominem. & quid homo peccando amiſerit, quamvis (ut dicitur) nunc Enoch, & Elias in illo paradiſo habitent.

Ad quartum dicendum, quòd illi qui dicunt paradiſum eſſe ſub circulo æquinoctiali, opinantur ſub circulo illo eſſe locum temperatiſſimum propter æqualitatem dierum & noctium omni tempore: & quia Sol nunquam multum ab eis elongatur, ut ſit apud eos ſuperabundantia frigoris: nec iterum eſt apud eos (ut dicunt) ſuperabundantia caloris, quia etſi Sol pertranſeat ſuper eorum capita, non tamen diu moratur ibi in hac diſpoſitione. Ariſtot. tamen in lib. Meteor. (lib. 2. cap. 5.) * expreſſè dicit, quod regio illa eſt inhabitabilis propter æſtum. Quod videtur probabilius: quia terræ per quas nunquam Sol pertranſit in directum capitis, ſunt intemperatæ in calore propter ſolam vicinitatem Solis. Quicquid autem de hoc ſit, credendum eſt paradiſum in loco temperatiſſimo conſtitutum eſſe, vel ſub æquinoctiali, vel alibi.

* lib. 2. meteor. t. 5. 40. & c.

Articulus III.

Vtrum homo ſit poſitus in paradiſo ut operaretur, & cuſtodiret illum.

Ad tertium ſic proceditur. Videtur quòd homo non ſit poſitus in paradiſo, ut operaretur & cuſtodiret illum: quod enim introductum eſt in pœnam peccati, non fuiſſet in paradiſo in ſtatu innocentiæ. Sed agricultura introducta eſt in pœnam peccati, ut dicitur Geneſ. 3. Ergo homo non fuit poſitus in paradiſo ut operaretur ibi.

¶ 2. Præterea, Cuſtodia non eſt neceſſaria ubi non timetur violentus invaſor: ſed in paradiſo nullus timebatur violentus invaſor: Ergo non erat neceſſarium, ut paradiſus cuſtodiret.

¶ 3. Præterea, Si homo poſitus eſt in paradiſo, ut operaretur & cuſtodiret ipſum, videtur ſequi quòd homo factus ſit propter paradiſum, & non è converſo, quòd videtur eſſe falſum. Ergo homo non eſt poſitus in paradiſo, ut operaretur & cuſtodiret illum.

Sed contra eſt, quod dicitur Geneſ. 2. *Tulit Dominus Deus hominem, & poſuit illum in paradiſo voluptatis, ut operaretur, & cuſtodiret illum.*

Concluſio.

Congruit ut Deus cum feciſſet hominem, poneret in paradiſo illum, ut ibi operaretur, & cuſtodiret illum.

Respondeo dicendum, quòd ſicut Auguſt. dicit. 8. ſuper Geneſ. ad lit. (cap. 10.) * verbum iſtud Geneſis dupliciter poteſt intelligi. Vno modo ſic, quod Deus poſuit hominem in paradiſo ut ipſe Deus operaretur, & cuſtodiret hominem. *Operaretur,* inquam, iuſtificando ipſum; cuius operatio ſi ab homine ceſſet, continuò obtenebratur: ſicut aër obtenebratur, ſi ceſſet influentia luminis. *Vt cuſtodiret* verò ab omni corruptione & malo. Alio modo poteſt intelligi, ut homo operaretur, & cuſtodiret paradiſum. Nec tamen illa operatio eſſet laborioſa, ſicut poſt peccatum: ſed fuiſſet iucunda propter experientiam virtutis naturæ. Cuſtodia etiam illa non eſſet contra invaſorem: ſed eſſet ad hoc quod homo ſibi paradiſum cuſtodiret, ne ipſum peccando amitteret. Et hoc totum in bonum hominis cedebat. Et ſic paradiſus ordinatur ad bonum hominis, & non è converſo. Et per hoc patet reſponſio ad obiecta.

* lib. 8. cap. 10. tom. 3.

Articulus IV.

Vtrum homo factus fuerit in paradiſo.

Ad quartum ſic proceditur. Videtur quod homo factus fuerit in paradiſo. Angelus enim in loco ſuæ habitationis creatus fuit, ſcilicet in cœlo empyreo. Sed paradiſus fuit locus congruus habitationi humanæ ante peccatum. Ergo videtur quòd in paradiſo homo debuit fieri.

¶ 2. Præterea, Alia animalia conſervantur in loco ſuæ generationis; ſicut piſces in aquis, & animalia greſſibilia in terra, unde producta ſunt. Homo autem conſervatus fuiſſet in para-

Digitized by Google

* qu. 97. art. 4. diſo ut dictum eſt*: Ergo in paradiſo fieri debuit.

¶ 3. Præterea. Mulier in paradiſo facta fuit: Sed vir dignior eſt muliere. Ergo multo magis vir debuit fieri in paradiſo.

Sed contra eſt, quod dicitur Geneſ. ſecundo, *Tulit Deus hominem & poſuit eum in paradiſo*

Concluſio.

Factus eſt homo extra paradiſum, deinde in ipſum gratiâ Dei tranſlatus eſt, transferendus inde poſt vitam animalem in cœlum.

Respondeo dicendum, quòd paradiſus fuit locus congruus habitationi humanæ quantum ad incorruptionem primi ſtatus: Incorruptio autem illa non erat hominis ſecundum naturam, ſed ex ſupernaturali Dei dono. Ut ergo hoc gratiæ Dei imputaretur, non humanæ naturæ, Deus hominem extra paradiſum fecit: & poſtea ipſum in paradiſo poſuit, ut habitaret ibi toto tempore animalis vitæ; poſtmodum, cùm ſpiritualem vitam adeptus eſſet, transferendus in cœlum.

Ad primum ergo dicendum, quòd cœlum empyreum eſt locus congruus Angelis quantum ad eorum naturam: Et ideo ibi ſunt creati; Et ſimiliter dicendum Ad secundum: Loca enim illa congruunt animalibus ſecundum ſuam naturam.

Ad tertium dicendum, quòd mulier facta fuit in paradiſo, non propter dignitatem ſuam, ſed propter dignitatem principij, ex quo corpus ejus formabatur: & ſimiliter filij in paradiſo fuiſſent nati, in quo parentes jam erant poſiti.

QUÆSTIO CIII.

De gubernatione rerum in communi, in octo articulos diviſa.

Postquam præmiſſum eſt de creatione rerum, & diſtinctione earum, reſtat nunc tertiò conſiderandum de rerum gubernatione. Et primo in communi. Secundò in ſpeciali de effectibus gubernationis.

Circa primum quæruntur octo:

¶ Primò, utrum mundus ab aliquo gubernetur.
¶ Secundò, quis ſit finis gubernationis ipſius.
¶ Tertiò, utrum gubernetur ab uno.
¶ Quartò, de effectibus gubernationis.
¶ Quintò, utrum omnia divinæ gubernationi ſubſint.
¶ Sextò, utrum omnia immediatè gubernentur à Deo.
¶ Septimò, utrum divina gubernatio caſſetur in aliquo.
¶ Octavò, utrum aliquid divinæ providentiæ contranitatur.

Articulus Primus.

Utrum mundus gubernetur ab aliquo.

1. 2. q. 61. ar. 1. cor. & 2. diſt. 1. q. 1. ar. 1. & 3. cont. cap. 64. Et ver. q. 5. art. 2. & 3. cor.

Ad primum ſic proceditur. Videtur quod mundus non gubernetur ab aliquo. Illorum enim eſt gubernari, quæ moventur vel operantur propter finem: Sed res naturales, quæ ſunt magna pars mundi, non moventur, aut operantur propter finem, quia non cognoſcunt finem. Ergo mundus non gubernatur.

¶ 2. Præterea, Eorum eſt propriè gubernari, quæ ad aliquid moventur: ſed mundus non videtur ad aliquid moveri, ſed in ſe ſtabilitatem habet. Ergo non gubernatur.

¶ 3. Præterea, Id quod in ſe habet neceſſitatem qua determinatur ad unũ, non indiget exteriori gubernante: Sed principaliores mundi partes quadam neceſſitate determinãtur ad unum in ſuis actibus & motibus. Ergo mundus gubernatione non indiget.

Sed contra eſt, quod dicitur Sap. 14. *Tu autem pater gubernas omnia providentiâ* Et Boët.* dicit in libro de conſol. (lib. 3. metro 9.) *ò qui perpetua mundum ratione gubernas.*

* lib. 3. metro. 9. in princ.

Concluſio.

Cùm omnia, quæ ſunt in mundo, certos & determinatos fines conſequantur, à divina ſapientia regantur neceſſe eſt.

Respondeo dicendum, quòd quidam antiqui Philoſophi gubernationem mundo ſubtraxerunt, dicentes omnia fortuitò agi. Sed hæc poſitio oſtenditur eſſe impoſſibilis ex duobus. Primò quidem ex eo quod apparet in ipſis rebus. Videmus enim in rebus naturalibus provenire quod melius eſt, aut ſemper, aut in pluribus: Quod non contingeret, niſi per aliquam providentiam res naturales dirigerentur ad finem boni, quod eſt gubernare. Unde ipſe ordo certus rerum manifeſtè demonſtrat gubernationem mundi, ſicut ſi quis intraret domum bene ordinatam, ex ipſa domus ordinatione ordinatoris rationem perpenderet, ut ab Ariſt.* dictum Tullius introducit in lib. de natura deorum. Secundò autem apparet idem ex conſideratione divinæ bonitatis, per quam res in *eſſe* productæ ſunt, ut ex ſupradictis patet. (qu. 19. art. 4. & qu. 44. art. 1 & 2.)† Cùm enim *optimi ſit optima producere*, non convenit ſummæ Dei bonitati, quod res productas ad perfectum non perducat. Ultima autem perfectio uniuſcujuſque eſt in conſecutione finis: unde ad divinam bonitatem pertinet, ut ſicut produxit res in *eſſe*, ita etiam eas ad finem perducat; quod eſt gubernare.

* Ariſt. lib. 12. Metaph. text. 52. tom. 3. † qu. 19. art. 4. & q. 44. art. 2. ad 2.

Ad primum ergo dicendum, quòd aliquid movetur vel operatur propter finem dupliciter. Uno modo, ſicut agens ſeipſum in finem, ut homo & aliæ creaturæ rationales; Et talium eſt cognoſcere rationem finis, & eorum quæ ſunt ad finem. Alio modo aliquid dicitur operari vel moveri propter finem, quaſi ab aliquo actum vel directum in finem: ſicut ſagitta movetur directa ad ſignum à ſagittante, qui cognoſcit finem, non autem ſagitta. Unde ſicut motus ſagittæ ad determinatum finem demonſtrat apertè quòd ſagitta dirigitur ab aliquo cognoſcente; ita certus curſus naturalium rerum cognitione carentium manifeſtè declarat mundum ratione aliqua gubernari.

Ad secundum dicendum, quòd in omnibus rebus creatis eſt aliquid ſtabile, ad minus prima materia; & aliquid ad motum pertinens, ut ſub motu etiam operationem comprehendamus, Et quantum ad utrumque res indiget gubernatione: quia hoc ipſum quod in rebus eſt ſtabile in nihilum decideret, quia ex nihilo eſt, niſi manu gubernatoris ſervaretur, ut infra patebit (qu. 104. art. 1.*

* q. 104. art. 1.

Ad tertium dicendum, quod neceſſitas naturalis inhærens rebus quæ determinantur ad unum, eſt impreſſio quædam Dei dirigentis ad finem: ſicut neceſſitas qua ſagitta agitur, ut ad certum ſignum tendat, eſt impreſſio ſagittantis, & non ſagittæ. Sed in hoc differt, quia id quod creaturæ à Deo recipiunt, eſt earum natura; quod autem ab homine rebus naturalibus imprimitur, præter earum naturam, ad violentiam pertinet. Unde ſicut neceſſitas violentiæ, in motu ſagittæ, demonſtrat ſagittantis directionem: ita neceſſitas naturalis creaturarum demonſtrat divinæ providentiæ gubernationem.

Articulus II.

Utrum finis gubernationis mundi ſit aliquid extra mundum.

1. 2. q. 1. art. 8. & 3. cont. c. 17. 25. & 27. fin.

Ad secundum ſic proceditur. Videtur quòd finis gubernationis mundi non ſit aliquid extra mundum exiſtens. Illud enim eſt finis gubernationis rei, ad quod res gubernata perducitur. Sed illud ad quod res aliqua perducitur, eſt aliquod bonum in ipſa re: ſicut infirmus perducitur ad ſanitatem, quæ eſt aliquod bonum in ipſo. Ergo finis gubernationis rerum non eſt aliquod bonum extrinſecum, ſed aliquod bonum in ipſis rebus exiſtens.

¶ 2. Præterea, Philoſophus dicit 1. Eth.* (cap. 1.) quòd *finium quidam ſunt operationes, quidam opera*, id eſt, operata. Sed nihil extrinſecum à toto univerſo poteſt eſſe operatum; operatio autem eſt in ipſis operantibus: Ergo nihil extrinſecum poteſt eſſe finis gubernationis rerum.

* lib. 1. Eth. c. 1. tom. 5.

¶ 3. Præterea, Bonum multitudinis videtur eſſe ordo, & pax, quæ eſt tranquillitas ordinis, ut Aug. dicit. 19. de civit. Dei. c.) 13.)* Sed mundus in quadam rerum multitudine conſiſtit: Ergo finis gubernationis mundi eſt pacificus ordo, qui eſt in ipſis rebus. Non ergo finis gubernationis rerum eſt quoddam bonum extrinſecum.

* lib. 19 de civit. Dei, c. 13. tom. 5.

Sed contra eſt, quod dicitur Proverb. 16. *Univerſa propter ſe operatus eſt Dominus.* Ipſe autem eſt extra totum ordinem univerſi. Ergo finis rerum eſt quoddam bonum extrinſecum.

Concluſio.

Cùm principium rerum ſit externum, oportet & finem gubernationis mundi eſſe aliquid extra mundum.

Respondeo dicendum, quòd cùm finis reſpondeat principio, non poteſt fieri ut principio cognito, quis ſit rerum finis ignoretur. Cùm igitur principium rerum ſit aliquid extrinſecum à toto univerſo, ſcilicet Deus, ut ex ſupra dictis patet*, neceſſe eſt quòd etiam finis rerum ſit quoddam bonum extrinſecum, & hoc ratione apparet. Manifeſtum eſt enim quòd bonum habet rationem finis: unde finis particularis alicujus rei eſt quoddam bonum particulare, finis autem univerſalis rerum omnium eſt quoddam bonum univerſale. Bonum autem univerſale eſt quod eſt per ſe & per ſuam eſſentiam bonum, quod eſt ipſa eſſentia bonitatis: bonum autem particulare eſt, quod eſt participativè bonum. Manifeſtum eſt autem quòd in tota univerſitate creaturarum nullum eſt bonum, quod non ſit participativè bonum. Unde illud bonum, quod eſt finis totius univerſi, oportet quod ſit extrinſecum à toto univerſo.

* qu. 19. art. 4. & q. 44. art. 1. & 2.

Ad primum ergo dicendum, quòd bonum aliquod conſequimur multipliciter. Uno modo ſicut formam in nobis exiſtentem, ut ſanitatem aut ſcientiam. Alio modo, ut aliquid per nos operatum: ſicut ædificator conſequitur finem, faciendo domum. Alio modo ſicut aliquod bonum habitum vel poſſeſſum: ut ille qui emit, conſequitur finem poſſidendo agrum. Unde nihil prohibet illud ad quod perducitur univerſum, eſſe quoddam bonum extrinſecum.

Ad secundum dicendum, quòd Philoſophus loquitur de finibus artium, quarum quædam habent pro finibus operationes ipſas; ſicut citharistæ finis eſt citharizare: Quædam verò habent pro fine quoddam operatum; ſicut ædificatoris finis non eſt ædificare, ſed domus. Contingit autem aliquid extrinſecum eſſe finem, non ſolum ſicut operatum, ſed etiam ſicut poſſeſſum, ſeu habitum, vel etiam ceu repræſentatum: ſicut ſi dicamus quod Hercules eſt finis imaginis quæ fit ad eum repræſentandum. Sic igitur poteſt dici quod bonum extrinſecum à toto univerſo eſt finis gubernationis rerum, ſicut habitum, & repræſentatum; quia ad hoc unaquæque res tendit ut participet ipſum, & aſſimiletur ei quantum poteſt.

Ad tertium dicendum, quòd finis quidem univerſi eſt aliquod bonum in ipſo exiſtens, ſcilicet ordo ipſius univerſi: hoc autem bonum non eſt ultimus finis: ſed ordinatur ad bonum extrinſecum, ut ad ultimum finem; ſicut etiam ordo exercitus ordinatur ad Ducem, ut dicitur in 12. Metaph. (text. 52.)*

* lib. 12. Metaph. text. 52. tom. 3.

Articulus III.

Utrum mundus gubernetur ab uno.

2. diſt. 1. q. 1 art. 1. & verit. q. 5. art. 2.

Ad tertium ſic proceditur. Videtur quòd mundus non gubernetur ab uno. De cauſa enim per effectus judicamus. Sed in gubernatione rerum apparet quod res non uniformiter gubernantur & operantur: quædam enim ſunt contingentia, quædam verò ex neceſſitate: & ſecundum alias diverſitates. Ergo mundus non gubernatur ab uno.

¶ 2. Præterea, Ea quæ gubernãtur ab uno, à ſe invicem non diſſentiunt: niſi propter imperitiam aut inſipientiam, aut impotentiã gubernantis: quæ à Deo ſunt procul. Sed res creatæ à ſe invi-

Digitized by Google

cem diſſentiunt, & contra ſe invicem pugnant, ut in contrariis apparet. Non ergo mundus gubernatur ab uno.

¶ 3. Præterea, in natura ſemper invenitur quod melius eſt: *ſed melius eſt ſimul eſſe duos quàm unum*, ut dicitur Eccleſ. 4. Ergo mundus non gubernatur ab uno, ſed à pluribus:

Sed contra eſt, quod unum Deum & unum Dominum confitemur, ſecundum illud Apoſtoli 1. ad Cor. 8. *Nobis eſt unus Deus Pater, & Dominus unus.* Quorum utrumque ad gubernationem pertinet: Nam ad dominum pertinet gubernatio ſubditorum, & Dei nomen ex providentia ſumitur, ut ſuprà dictum (qu. 13. art. 8.) *. Ergo mundus gubernatur ab uno.

* qu. 13. art. 8.

Conclusio.

Cùm finis gubernationis mundi ſit optimum bonum, neceſſe eſt ipſum ab uno gubernari.

Respondeo dicendum, quòd neceſſe eſt dicere quod mundus ab uno gubernetur. Cùm enim finis gubernationis mundi ſit quod eſt eſſentialiter bonum, (quod eſt optimum;) neceſſe eſt quod mundi gubernatio ſit optima. Optima autem gubernatio eſt quæ fit per unum. Cujus ratio eſt, quia gubernatio nihil aliud eſt quam directio gubernatorum ad finem, qui eſt aliquod bonum: unitas autem pertinet ad rationem bonitatis, ut Boët.* probat in tertio de conſol. (Proſa 11.) per hoc quod ſicut omnia deſiderant bonum: ita deſiderant unitatem, ſine qua eſſe non poſſunt; nam *unumquodque intantum eſt, inquantum unum eſt.* Unde videmus quod res repugnant ſuæ diviſioni quantum poſſunt, & quod diſſolutio uniuſcujuſque rei provenit ex defectu illius rei. Et ideo id, ad quod tendit intentio multitudinem gubernantis, eſt unitas ſive pax: unitatis autem cauſa per ſe eſt unum. Manifeſtum eſt enim quod plures multa unire & concordare non poſſunt, niſi ipſi aliquo modo uniantur: illud autem quod eſt per ſe unum, poteſt eſſe cauſa unitatis convenientius quàm multi uniti. Unde multitudo melius gubernatur per unum quàm per plures. Relinquitur ergo, quòd gubernatio mundi, quæ eſt optima, ſit ab uno gubernante. Et hoc eſt quod Philoſophus dicit in 12. Metaphyſ.* *Entia nolunt diſponi malè, nec bonum pluralitas principatuum; unus ergo Princeps.*

* lib. 3. proſ. 11.

* lib. 12. Metaph. in fin. lib. tom. 5.

Ad primum ergo dicendum, quòd motus eſt actus mobilis à movente. Difformitas ergo motuum eſt ex diverſitate mobilium quam requirit perfectio univerſi, ut ſuprà dictum eſt (qu. 79. art. 1. & 2.) † non ex diverſitate gubernantium.

† qu. 70. art. 1. & 2.

Ad secundum dicendum, quòd contraria etſi diſſentiant quantum ad fines proximos, conveniunt tamen quantum ad finem ultimum, prout concluduntur ſub uno ordine univerſi.

Ad tertium dicendum, quòd in particularibus bonis duo ſunt meliora quàm unum: ſed ei quod eſt eſſentialiter bonum, non poteſt fieri aliqua additio bonitatis.

Articulus IV.

Utrum effectus gubernationis ſit unus tantum, & non plures.

Ad quartum ſic proceditur. Videtur quòd effectus gubernationis mundi ſit unus tantum & non plures, effectus enim gubernationis eſſe videtur id, quod per gubernationem in rebus gubernatis cauſatur: hoc autem eſt unum, ſcilicet bonum ordinis, ut in exercitu patet. Ergo gubernationis mundi eſt unus effectus.

¶ 2. Præterea, Ab uno natum eſt unum tantum procedere: ſed mundus gubernatur ab uno, ut oſtenſum eſt (art. 3.) *: ergo & gubernationis effectus eſt unus tantum.

* ar. præced.

¶ 3. Præterea, Si effectus gubernationis non eſt unus tantum, propter unitatem gubernantis; oportet quod multiplicetur ſecundum multitudinem gubernatorum: hæc autem ſunt nobis innumerabilia. Ergo gubernationis effectus non poſſunt comprehendi ſub aliquo certo numero.

Sed contra eſt, quòd Dionyſ.* dicit quod *deitas providentia & bonitate perfecta omnia continet, & ipſa implet*: gubernatio autem ad providentiam pertinet. Ergo gubernationis divinæ ſunt aliqui determinati effectus.

* cap. 13. de divin. nom. ante med.

Conclusio.

Principalis effectus gubernationis unus eſt: generales effectus ſunt duo: & particulares, innumerabiles.

Respondeo dicendum, quòd effectus cujuslibet actionis ex fine ejus penſari poteſt. Nam per operationem efficitur ut pertingatur ad finem. Finis autem gubernationis mundi eſt bonum eſſentiale, ad cujus participationem & aſſimilationem omnia tendunt. Effectus igitur gubernationis poteſt accipi tripliciter. Uno modo ex parte ipſius finis: & ſic eſt unus effectus gubernationis, ſcilicet aſſimilari ſummo bono. Alio modo poteſt conſiderari effectus gubernationis ſecundum ea quibus ad Dei aſſimilationem creatura perducitur: Et ſic in generali ſunt duo effectus gubernationis. Creatura enim aſſimilatur Deo quantum ad duo, ſcilicet quantum ad id quod Deus bonus eſt, inquantum creatura eſt bona: & quantum ad hoc quod Deus eſt aliis cauſa bonitatis, inquantum una creatura movet aliam ad bonitatem. Unde duo ſunt effectus gubernationis, ſcilicet conſervatio rerum in bono, & motio earum ad bonum. Tertio modo poteſt conſiderari effectus gubernationis in particulari: Et ſic ſunt nobis innumerabiles.

Ad primum ergo dicendum, quòd ordo univerſi includit in ſe & conſervationem rerum diverſarum à Deo inſtitutarum, & motionem earum: quia ſecundum hæc duo invenitur ordo in rebus, ſecundum ſcilicet quod una eſt melior alia, & ſecundum quod una ab alia movetur.

¶ Ad alia duo patet reſponſio per ea quæ dicta ſunt *.

* In cor. art.

Articulus V.

Utrum omnia divinæ gubernationi ſubdantur.

Suprà q. 22. ar. 2. & 3. Et 1. diſ. 39. q. 2. ar. 2. & 1. cont. c. 1. 64. 94. & 111. & ver. q. 5. art. 2. & 4. Et opuſc. 3. cap. 124. 112 & 133.

Ad quintum ſic proceditur. Videtur quòd non omnia divinæ gubernationi ſubdantur, dicitur enim Eccleſ. 9. *Vidi ſub ſole, nec velocium eſſe curſum, nec fortium bellum, nec ſapientium panem, nec doctorum divitias, nec artificum gratiam; ſed tempus caſumque in omnibus.* Quæ autem gubernationi alicujus ſubſunt, non ſunt caſualia. Ergo ea quæ ſunt ſub ſole, non ſubduntur divinæ gubernationi.

¶ 2. Præterea, Apoſt. 1. ad Cor. 9. dicit, quòd *non eſt Deo cura de bobus.* Sed unicuique eſt cura eorum quæ gubernantur ab ipſo. Non ergo omnia ſubduntur divinæ gubernationi.

¶ 3. Præterea, illud quod ſeipſum gubernare poteſt, non videtur alterius gubernatione indigere: Sed creatura rationalis ſeipſam gubernare poteſt, cùm habeat dominium ſui actus, & per ſe agat: & non ſolum agatur ab alio, quod videtur eſſe eorum quæ gubernantur. Ergo non omnia ſunt divinæ gubernationi ſubdita.

Sed contra eſt, quod Aug. dicit 5. de Civit. Dei, (cap. 11.)* quod *Deus non ſolum cælum & terram, nec ſolum hominem & Angelum: ſed nec exigui & contemptibilis animantis viſcera, nec avis pennulam, nec herbæ floſculum, nec arboris folium ſine ſuarum partium convenientia dereliquit.* Omnia ergo ejus gubernationi ſubduntur.

* lib. 5. c. 11. circa fin.

Conclusio.

Cùm Deus ſit effectiva cauſa omnium, neceſſe eſt, ut omnia divinæ providentiæ ſubdantur, non ſolum ſuperiora, ſed etiam omnia humana & inferiora.

Respondeo dicendum, quòd ſecundum eandem rationem competit Deo eſſe gubernatorem rerum & cauſam earum: quia ejuſdem eſt rē producere, & ei perfectionem dare, quod ad gubernantem pertinet. Deus autem eſt cauſa, non quidem particularis unius generis rerum, ſed univerſalis totius entis, ut ſ... à oſtenſum eſt *: Unde ſicut nihil poteſt eſſe quod non ſit à Deo creatum, ita nihil poteſt eſſe quod ejus gubernationi non ſubdatur. Patet etiam hoc idem ex ratione finis: Intantum enim alicujus gubernatio ſe extendit, inquantum ſe extendere poteſt finis gubernationis. Finis autem divinæ gubernationis eſt ipſa ſua bonitas, ut ſuprà oſtenſum eſt (qu. 44. art. 4.) *. Unde cum nihil eſſe poſſit quod non ordinetur in divinam bonitatem, ſicut in finem, ut ex ſupra dictis patet †, impoſſibile eſt quod aliquod entium ſubtrahatur gubernationi divinæ. Stulta igitur fuit opinio dicentium, quod hæc inferiora corruptibilia, vel etiam ſingularia, aut etiam res humanæ, non gubernantur à Deo ex quorum perſona dicitur Ezech. 9. *Dereliquit Dominus terram.*

* qu. 44. art. 1. & 2.

* art. præc. & qu. 44. art. 4.

* qu. 44. art. 4.

Ad primum ergo dicendum, quòd ſub ſole dicuntur eſſe ea quæ ſecundum motum ſolis generantur & corrumpuntur, In quibus omnibus caſus invenitur, non ita quod omnia quæ in eis fiunt, ſint caſualia; ſed quia in quolibet eorum aliquid caſuale inveniri poteſt; & hoc ipſum quòd aliquid caſuale invenitur in hujuſmodi rebus, demonſtrat eſſe alicujus gubernationi eſſe ſubjecta. Niſi enim hujuſmodi corruptibilia ab aliquo ſuperiori gubernarentur, nihil intenderent, maximè quæ non cognoſcunt: & ſic non eveniret in eis aliquid præter intentionem, quod facit rationem caſus. Unde ad oſtendendum quod caſualia ſecundum ordinem alicujus ſuperioris cauſæ proveniunt, non dicit ſimpliciter quod vidit caſum eſſe in omnibus; ſed dicit *tempus & caſum*: quia ſcilicet ſecundum aliquem ordinem temporis caſuales defectus inveniuntur in his rebus.

Ad secundum dicendum, quòd gubernatio eſt quædam mutatio gubernatorum à gubernante; Omnis autem motus eſt *actus mobilis à movente*, ut dicitur in 3. Phyſic. (text. 18.) Omnis autem actus proportionatur ei cujus eſt actus. Et ſic oportet quod diverſa mobilia diverſimodè moveantur, etiam ſecundum motionem unius motoris. Sic igitur ſecundum unam artem Dei gubernantis, res diverſimodè gubernantur, ſecundum earum diverſitatem. Quædam enim ſecundum ſuam naturam ſunt per ſe agentia, tanquam habentia dominium ſui actus: Et iſta gubernantur à Deo, non ſolum per hoc quod moventur ab ipſo Deo in eis interius operante, ſed etiam per hoc quod ab eo inducuntur ad bonum, & retrahuntur à malo per præcepta & prohibitiones, præmia & pœnas; hoc autem modo non gubernantur à Deo creaturæ irrationales, quæ tantum aguntur & non agunt. Cùm ergo Apoſtolus dicit, quod *Deo non eſt cura de bobus*, non totaliter ſubtrahit boves à cura gubernationis divinæ, ſed ſolum quantum ad modum qui propriè competit rationali creaturæ. (ut ex adjunctis ibi patet.)

* lib. 3. Phyſic. text. 18.

Ad tertium dicendum, quòd creatura rationalis gubernat ſeipſam per intellectum & voluntatem: quorum utrumque indiget regi & perfici ab intellectu & voluntate Dei. Et ideo, ſupra gubernationem qua creatura rationalis gubernat ſeipſam, tanquam Domina ſui actus, indiget gubernari à Deo.

Articulus VI.

Utrum omnia immediatè gubernentur à Deo.

Suprà q. 22. ar. 3. & 3. cont. c. 67. 77. 83. & 94. co. 2. & opuſc. 3. c. 113.

Ad sextum ſic proceditur. Videtur quòd omnia immediatè gubernentur à Deo. Gregor. enim Nyſſen.* reprehendit opinionem Plat. qui diviſit providentiam in tria: Primam quidem primi Dei, qui providet rebus cœleſtibus & univerſalibus omnibus. Secundam verò providentiam eſſe dixit ſecundorum deorum, qui cœlū circumeunt; ſcilicet reſpectu eorum quæ ſunt in generatione & corruptione. Tertiam verò providentiam dixit quorundam

* lib. 8. & eſt de providentia, c. 3.

Digitized by Google

quorundam dæmonum, qui ſunt cuſtodes circa terram humanarum actionum. Ergo videtur, quòd omnia immediatè à Deo gubernentur.

* lib. 8. Phyſic. text. 48. tom. 2.

¶ 2. Præterea, Melius eſt aliquid fieri per unum quàm per multa, ſi ſit poſſibile, ut dicitur in 8. Phyſic. (text. 48.) Sed Deus poteſt per ſeipſum abſque mediis cauſis omnia gubernare. Ergo videtur quòd omnia immediatè gubernet.

¶ 3. Præterea, Nihil in Deo eſt deficiens & imperfectum: Sed ad defectum gubernatoris pertinere videtur, quòd mediantibus aliquibus gubernet. Sicut rex terrenus, quia non ſufficit ad omnia agenda, nec ubique eſt præſens in ſuo regno, propter hoc oportet quòd habeat ſuæ gubernationis miniſtros. Ergo Deus immediatè omnia gubernat.

* lib. 3. c. 4. circa princip. tom. 3.

Sed contra eſt, quod Auguſt. dicit in 3. de Trin. (cap. 3.) * *Quemadmodum corpora groſſiora & inferiora per ſubtiliora & potentiora quodam ordine reguntur: ita omnia corpora per ſpiritum vitæ rationalem: & ſpiritus vitæ rationalis deſertor atque peccator per ſpiritum vitæ rationalem pium & iuſtum; & ille per ipſum Deum.*

Conclusio.

Gubernantur omnia immediatè à Deo ſecundum rationem gubernationis, quoad executionem verò quædam mediantibus aliis gubernantur.

Respondeo dicendum, quòd in gubernatione duo ſunt conſideranda, ſcilicet ratio gubernationis, quæ eſt ipſa providentia, & executio. Quantum igitur ad rationem gubernationis pertinet, Deus immediatè omnia gubernat. Quantum autem pertinet ad executionem gubernationis, Deus gubernat quædam mediantibus aliis. Cuius ratio eſt, quia cum Deus ſit ipſa eſſentia bonitatis, unumquodque attribuendum eſt Deo, ſecundum ſui optimum. Optimum autem in omni genere vel ratione & cognitione practica (qualis eſt ratio gubernationis) in hoc conſiſtit, quod particularia cognoſcantur, in quibus eſt actus. Sicut optimus medicus eſt, qui non conſiderat ſola univerſalia, ſed qui poteſt etiam conſiderare minima particularia. Et idem patet in cæteris. Unde oportet dicere, quòd Deus omnium etiam minimorum particularium rationem gubernationis habeat: Sed cum per gubernationem res quæ gubernantur ſint ad perfectionem perducendæ, tantò erit melior gubernatio, quantò maior perfectio à gubernante rebus gubernatis communicatur. Maior autem perfectio eſt quòd aliquid in ſe ſit bonum & etiam ſit aliis cauſa bonitatis, quam ſi eſſet ſolummodo in ſe bonum. Et ideo ſic Deus gubernat res, ut quaſdam aliarum in gubernando cauſas inſtituat. Sicut ſi aliquis magiſter diſcipulos ſuos; non ſolum ſcientes faceret, ſed etiam aliorum Doctores.

Ad primum ergo dicendum, quòd opinio Platonis reprehenditur, quia etiam; quantum ad rationem gubernationis, poſuit Deum non immediatè omnia gubernare. Quod patet per hoc, quod diviſit in tria providentiam; quæ eſt ratio gubernationis.

Ad secundum dicendum, quòd ſi ſolus Deus gubernaret, ſubtraheretur perfectio cauſalitatis à rebus. Unde non totum melius fieret per unum, quod ſit per multa.

Ad tertium dicendum, quòd non ſolum pertinet ad perfectionem regis terreni, quòd executores habeat ſuæ gubernationis, ſed etiam ad regis dignitatem: quia ex ordine miniſtrorum poteſtas regia præclarior redditur.

Articulus VII.

Vtrum aliquid præter ordinem divinæ gubernationis contingere poſſit.

Supra q. 22. art. 2. ad 1. & 2. diſt. 6. art. 2. ad 3.

* lib. 3. proſ. 12. ante medium.

Ad septimum ſic proceditur. Videtur quòd aliquid præter ordinem divinæ gubernationis contingere poſſit. Dicit enim Boet. * in tertio de conſol. (Proſ. 12.) quod *Deus per bonum cuncta diſponit.* Si ergo nihil in rebus contingit præter ordinem divinæ gubernationis, ſequeretur quod nihil eſſet malum in rebus.

¶ 2. Præterea, Nihil eſt caſuale quod evenit ſecundum præordinationem alicuius gubernantis: Si igitur nihil accidit in rebus præter ordinem gubernationis divinæ, ſequitur quòd nihil in rebus ſit fortuitum & caſuale.

¶ 3. Præterea, Ordo divinæ gubernationis eſt certus & immutabilis; quia eſt ſecundum rationem æternam: Si igitur nihil poſſit contingere in rebus præter ordinem divinæ gubernationis; ſequitur quod omnia ex neceſſitate eveniant, & nihil ſit in rebus contingens: quod eſt inconveniens. Poteſt igitur in rebus aliquid contingere præter ordinem gubernationis divinæ.

Sed contra eſt, quod dicitur Eſther. 13. *Domine Deus Rex omnipotens, in ditione tua cuncta ſunt poſita, & non eſt qui poſſit reſiſtere tuæ voluntati.*

Conclusio.

Cùm divina providentia ſit univerſalis cauſa non unius tantum generis, ſed univerſaliter totius entis, nihil poteſt præter illius ordinem in univerſo evenire.

Respondeo dicendum, quòd præter ordinem alicuius particularis cauſæ aliquis effectus evenire poteſt, non autem præter ordinem cauſæ univerſalis. Cuius ratio eſt, quia præter ordinem particularis cauſæ nihil provenit, niſi ex aliqua alia cauſa impediente; quam quidem cauſam neceſſe eſt reducere in primam cauſam univerſalem. Sicut indigeſtio contingit præter ordinem virtutis nutritivæ ex aliquo impedimento, puta ex groſſitie cibi, quam neceſſe eſt reducere in aliam cauſam; & ſic uſque ad cauſam primam univerſalem. Cùm igitur Deus ſit prima cauſa univerſalis non unius generis tantum, ſed univerſaliter totius entis; impoſſibile eſt quod aliquid contingat præter ordinem divinæ gubernationis: ſed ex hoc ipſo quod aliquid ex una parte videtur exire ab ordine divinæ providentiæ, qui conſideratur ſecundum aliquam particularem cauſam; neceſſe eſt quod in eundem ordinem relabatur ſecundum aliam cauſam.

Ad primum ergo dicendum, quòd nihil invenitur in mundo quod ſit totaliter malum: quia malum ſemper fundatur in bono, ut ſuprà oſtenſum eſt (qu. 44. art. 3. & q. 49. ar. 3.) * Et ideo res aliqua dicitur mala per hoc quod exit ab ordine alicuius particularis boni. Si autem totaliter exiret ab ordine gubernationis divinæ, totaliter nihil eſſet. * qu. 44. art. 3. & q. 49. art. 3.

Ad secundum dicendum, quòd aliqua dicuntur eſſe caſualia in rebus per ordinem ad cauſas particulares, extra quarum ordinem fiunt. Sed quantum ad divinam providentiam pertinet, nihil ſit caſu in mundo, ut Auguſt. dicit in lib. 83. quæſt.* * qu. 24. circa medium tom. 4.

Ad tertium dicendum, quòd dicuntur aliqui effectus contingentes, per comparationem ad proximas cauſas, quæ in ſuis effectibus deficere poſſunt: non propter hoc quod aliquid fieri poſſit extra totum ordinem gubernationis divinæ: quia hoc ipſum quod aliquid contingit præter ordinem cauſæ proximæ, eſt ex aliqua cauſa ſubiecta gubernationi divinæ.

Articulus VIII.

Vtrum aliquid poſſit reniti contra ordinem gubernationis divinæ. 3. contr. cap. 64. c. 3.

Ad octavum ſic proceditur. Videtur quòd aliquid poſſit reniti contra ordinem gubernationis divinæ. Dicitur enim Iſa. 3. *Lingua eorum, & adinventiones eorum contra Dominum.*

¶ 2. Præterea, Nullus rex iuſtè punit eos, qui ejus ordinationi non repugnant. Si igitur nihil contraniteretur divinæ ordinationi, nullus iuſtè puniretur à Deo.

¶ 3. Præterea, Quælibet res ſubiiciuntur ordini divinæ gubernationis: ſed una res ab alia impugnatur: ergo aliqua ſunt quæ contranituntur divinæ gubernationi.

* lib. 3. proſ. 12. med.

Sed contra eſt, quod dicit Boet. * in tertio de conſol. *Non eſt aliquid quod ſummo huic bono vel velit, vel poſſit obſiſtere. Eſt igitur ſummum bonum quod regit cuncta fortiter; ſuaviterque diſponit*, ut dicitur Sap. 8. de divina ſapientia.

Conclusio.

Cùm unumquodque in operatione ſua ad bonum tendat, licèt poſſit à determinato ordine boni declinare; conſtat nihil contraniti divinæ ordinationi in generali, ſed tantùm in ſpeciali.

Respondeo dicendum, quòd ordo divinæ ſapientiæ dupliciter poteſt conſiderari. Uno modo in generali, ſecundum ſcilicet quod progreditur à cauſa gubernativa totius. Alio modo in ſpeciali, ſecundum quod progreditur à cauſa particulari quæ eſt executiva divinæ gubernationis. Primo igitur modo nihil contranititur ordini divinæ gubernationis. Quod ex duobus patet. Primò quidem ex hoc quod ordo divinæ gubernationis totaliter in bonum tendit, & unaquæque res in ſua operatione & conatu non tendit niſi ad bonum, *nullus enim reſpiciens ad malum operatur*, ut Dion. dicit (lib. de div. nom. cap. 4.) Alio modo apparet idem ex hoc, quod ſicut ſuprà dictum eſt (a. 1.)* omnis inclinatio alicuius rei, vel naturalis, vel volũtaria, nihil eſt aliud quàm quædam impreſſio à primo movente, ſicut inclinatio ſagittæ ad ſignum determinatum, nihil aliud eſt quam quædam impreſſio à ſagittante. Unde omnia quæ aguntur, vel naturaliter, vel voluntariè, quaſi propria ſponte perveniunt in id ad quod divinitus ordinantur. Et ideo dicitur Deus omnia diſponere ſuaviter. * Art. 1. hujus q. ad 1. arg.

Ad primum ergo dicendum, quod dicuntur aliqui, vel cogitare, vel loqui, vel agere contra Deum, non quia totaliter renitantur ordini divinæ gubernationis, (quia etiam peccantes intendunt aliquod bonum,) ſed quia contranituntur cuidam determinato bono, quod eſt conveniens ſecundum ſuam naturam aut ſtatum. Et ideo puniuntur iuſtè à Deo. Et per hoc patet ſolutio Ad secundum.

Ad tertium dicendum, quòd ex hoc quod una res alteri contrapugnat, oſtenditur quod aliquid reniti poteſt ordini qui eſt ex aliqua cauſa particulari: non autem ordini qui dependet à cauſa univerſali totius.

QUÆSTIO CIV.

De effectibus divinæ gubernationis in ſpeciali, in quatuor articulos diviſa.

Deinde conſiderandum eſt de effectibus divinæ gubernationis in ſpeciali.

Et circa hoc quæruntur quatuor:

¶ Primò, utrũ creaturæ indigeant, ut conſerventur in eſſe à Deo.
¶ Secundò, utrum conſerventur à Deo immediatè.
¶ Tertiò, utrum Deus poſſit aliquid redigere in nihilum.
¶ Quartò, utrum aliquid in nihilum redigatur.

Articulus Primus.

Vtrum creaturæ indigeant, ut à Deo conſerventur.

2. 1. qu. 109. art. 2. ad 1. & art. 8. co. & art. 6. ad 2. & 3. cont. cap. 65. & 3. & 94. co. 2. & pot. q. 5. art. 1. & Io. 5. lect. 2. co. 4.

Ad primum ſic proceditur. Videtur quòd creaturæ non indigeant, ut à Deo conſerventur in *eſſe*. Quod enim non poteſt non eſſe, nõ indiget, ut conſervetur in eſſe, ſicut quod non poteſt abſcedere, non indiget ut conſervetur ne abſcedat; ſed quædam creaturæ ſunt quæ ſecundum ſui naturam non poſſunt non eſſe. Ergo non omnes creaturæ indigent, ut à Deo conſervẽtur in *eſſe*. Probatio mediæ. Quod per ſe ineſt alicui, neceſſe eſt ei ineſſe, & oppoſitum ejus impoſſibile eſt ei ineſſe. Sicut neceſſarium eſt binariũ eſſe parẽ, & impoſſibile eſt eum eſſe imparem. *Eſſe* autẽ per ſe cõſequitur ad formã: quia unumquodque ſecundũ hoc eſt ens actu,

Digitized by Google

* q. 50. art. 2. & 5. † qu. 66. art. 2.

actu, quod habet formã. Quædam autem creaturæ ſunt, quæ ſunt formæ quædam ſubſiſtentes; ſicut de Angelis dictum eſt *. Et ſic per ſe ineſt eis *eſſe*. Et eadem ratio eſt de illis, quorum materia non eſt in potentia niſi ad unam formam; ſicut ſuprà dictum † eſt de corporibus cæleſtibus. Hujuſmodi ergo creaturæ ſecundum ſuam naturam ex neceſſitate ſunt, & non poſſunt non eſſe. Potentia enim ad *non eſſe* non poteſt fundari neque in forma, quam per ſe ſequitur *eſſe*; neque in materia exiſtente ſub forma, quam non poteſt amittere, cùm non ſit in potentia ad aliam formam.

¶ 2. Præterea, Deus eſt potentior quolibet creato agente. Sed aliquod creatum agens poteſt communicare ſuo effectui, ut conſervetur in *eſſe*, etiam ejus operatione ceſſante: ſicut ceſſante actione ædificatoris remanet domus, & ceſſante actione ignis remanet aqua calefacta per aliquod tempus. Ergo multo magis Deus poteſt ſuæ creaturæ conferre quod conſervetur in *eſſe*, ſua operatione ceſſante.

¶ 3. Præterea, Nullum violentum poteſt contingere abſque aliqua cauſa agente: Sed tendere ad *non eſſe*, eſt innaturale & violentum cuilibet creaturæ, quia quælibet creatura naturaliter appetit *eſſe*. Ergo nulla creatura poteſt tendere in *non eſſe*, niſi aliquo agente ad corruptionem. Sed quædam ſunt ad quorum corruptionem nihil agere poteſt, ſicut ſpirituales ſubſtantiæ & corpora cœleſtia. Ergo hujuſmodi creaturæ non poſſunt tendere in *non eſſe*, etiam Dei operatione ceſſante.

¶ 4. Præterea, Si Deus conſervat res in *eſſe*, hoc erit per aliquam actionem. Per quamlibet autem actionem agentis, ſi ſit efficax, aliquid fit in effectu: Oportet igitur quod per actionem Dei conſervantis aliquid fiat in creatura. Sed hoc non videtur. Non enim per hujuſmodi actionem fit ipſum *eſſe* creaturæ; quia quod jam eſt, non fit: neque iterum aliquid aliud ſuperadditum, quia vel non continuè Deus conſervaret creaturam in *eſſe*, vel continuè aliud adderetur creaturæ: quod eſt inconveniens. Non igitur creaturæ conſervantur in *eſſe* à Deo.

Sed contra eſt, quod dicitur Hebr. 1. *Portans omnia verbo virtutis ſuæ.*

Concluſio.

Cùm Deus ſit prima omnium cauſa in fieri *&* eſſe, *neceſſe eſt ut omnia etiam ab ipſo conſerventur.*

Respondeo dicendum, quòd neceſſe eſt dicere, & ſecundum fidem & ſecundum rationem, quod creaturæ conſervantur in *eſſe* à Deo. Ad cujus evidentiam conſiderandum eſt, quod aliquid conſervatur ab altero dupliciter. Uno modo indirectè & per accidens, ſicut ille dicitur rem conſervare, qui removet corrumpens, putà ſi aliquis puerum cuſtodiat ne cadat in ignem, dicitur eum conſervare. Et ſic etiam Deus dicitur aliqua conſervare, ſed non omnia; quia quædam ſunt quæ non habent corrumpentia, quæ neceſſe ſit removere ad rei conſervationem. Alio modo dicitur aliquid rem aliquam conſervare per ſe directè: quando ſcilicet illud quod conſervatur, dependet à conſervante, ut ſine eo eſſe non poſſit. Et hoc modo omnes creaturæ indigent divina conſervatione. Dependet enim *eſſe* cujuſlibet creaturæ à Deo, ita quod nec ad momentum ſubſiſtere poſſent, ſed in nihilum redigerentur, niſi operatione divinæ virtutis conſervarentur in *eſſe*, ſicut Greg. dicit *. Et hoc ſic perſpici poteſt. Omnis enim effectus dependet à ſua cauſa, ſecundum quod eſt cauſa ejus. Sed conſiderandum eſt quod aliquod agens eſt cauſa ſui effectus ſecundum *fieri* tantum, & non directè ſecundum *eſſe* ejus: Quod quidem convenit & in artificialibus & in rebus naturalibus. Ædificator enim eſt cauſa domus quantum ad ejus *fieri*, non autem directè quantum ad *eſſe* ejus. Manifeſtum eſt enim quod *eſſe* domus conſequitur formam ejus: Forma autem domus eſt compoſitio & ordo; quæ quidem forma conſequitur naturalem virtutem quarumdam rerum. Sicut enim coquus coquit cibum adhibendo aliquam virtutem naturalem activam, ſcil. ignis: ita ædificator facit domum, adhibendo cæmentum, lapides, & ligna, quæ ſunt ſuſceptiva & conſervativa talis compoſitionis & ordinis. Unde *eſſe* domus dependet ex naturis harum rerum, ſicut *fieri* domus dependet ex actione ædificatoris. Et ſimili ratione eſt conſiderandum in rebus naturalibus: Quia ſi aliquod agens non eſt cauſa formæ inquantum hujuſmodi, non erit per ſe cauſa *eſſe* quod conſequitur ad talem formam, ſed erit cauſa effectus ſecundum *fieri* tantum. Manifeſtum eſt autem quòd ſi aliqua duo ſunt ejuſdem ſpeciei, unum non poteſt eſſe per ſe cauſa formæ alterius, inquantum eſt talis forma, (quia ſic eſſet cauſa formæ propriæ, cum ſit eadem ratio utriuſque) ſed poteſt eſſe cauſa hujuſmodi formæ ſecundum quod eſt in materia, id eſt, quod hæc materia acquirat hanc formam. Et hoc eſt *eſſe* cauſam ſecundum *fieri*: ſicut cùm homo generat hominem, & ignis ignem. Et ideo quandocunque naturalis effectus eſt natus, impreſſionem agentis recipere ſecundum eandem rationem, ſecundum quam eſt in agente; tunc *fieri* effectus dependet ab agente, non autem *eſſe* ipſius. Sed aliquando effectus non eſt natus recipere impreſſionem agentis, ſecundum eãdem rationem, ſecundum quam eſt in agente: ſicut patet in omnibus agentibus quæ non agunt ſimile ſecundum ſpeciem, ſicut cœleſtia corpora ſunt cauſa generationis inferiorum corporum, diſſimilium ſecundum ſpeciem. Et tale agens poteſt eſſe cauſa formæ ſecundum rationem talis formæ, & non ſolum ſecundum quod acquiritur in hac materia; & ideo eſt cauſa non ſolum fiendi, ſed eſſendi. Sicut igitur *fieri* rei non poteſt remanere ceſſante actione agentis quod eſt cauſa effectus ſecundum *fieri*, ita nec *eſſe* rei poteſt remanere ceſſante actione agentis, quod eſt cauſa effectus non ſolum ſecundum *fieri*, ſed etiam ſecundum *eſſe*. Et hæc eſt ratio quare aqua calefacta retinet calorem ceſſante actione ignis; non autem remanet aër illuminatus, nec ad momẽtum, ceſſante actione ſolis: quia ſcilicet materia aquæ ſuſceptiva eſt caloris ignis, ſecundum eandem rationem, qua eſt in igne. Unde ſi perfectè perducatur ad formam ignis, retinebit calorem ſemper: ſi autem imperfectè participet aliquid de forma ignis, ſecundum quandam inchoationem, calor non ſemper remanebit, ſed ad tempus, propter debilem participationem principii caloris. Aër autem nullo modo natus eſt recipere lumen ſecundum eandem rationem ſecundum quam eſt in ſole, ut ſcilicet recipiat formam ſolis, quæ eſt principium luminis. Et ideo quia non habet radicem in aëre, ſtatim ceſſat lumen ceſſante actione ſolis. Sic autem ſe habet omnis creatura ad Deum, ſicut aër ad ſolem illuminantem. Sicut enim ſol eſt lucens per ſuam naturam; aër autem fit luminoſus participãdo lumen à ſole, non tamen participando naturam ſolis: ita ſolus Deus eſt ens per eſſentiam ſuam, quia ejus eſſentia eſt ſuum *eſſe*; omnis autem creatura eſt ens participativè, non quod ſua eſſentia eſt ſuum *eſſe*. Et ideo Auguſt. * dicit 4. ſuper Gen. ad lit. (cap. 12.) *Virtus Dei ab eis, quæ creata ſunt regendis ſi ceſſaret aliquando; ſimul & illorum ceſſaret ſpecies, omniſque natura concideret.* Et in 8. ejuſdem libro dicit, (cap. 14.) quod *ſicut aer præſente lumine fit lucidus, ſic homo Deo ſibi præſente illuminatur; abſente autem, continuò tenebratur.*

* lib. 4. c. 12. circa princ. tom. 3. & lib. 8. ſup. Gen. ad lit. c. 12. circa medium tom. 3.

Ad primum ergo dicendum, quòd *eſſe* per ſe, conſequitur formam creaturæ, ſuppoſito tamen influxu Dei: ſicut lumen ſequitur diaphanum aëris, ſuppoſito influxu ſolis. Unde potentia ad *non eſſe*, in ſpiritualibus creaturis & corporibus cœleſtibus, magis eſt in Deo, qui poteſt ſubtrahere ſuum influxum, quàm in forma vel in materia talium creaturarum.

Ad secundum dicendum, quòd Deus non poteſt communicare alicui creaturæ ut conſervetur in *eſſe*, ſua actione ceſſante; ſicut non poteſt ei communicare quòd non ſit cauſa illius. In tantum enim indiget creatura conſervari à Deo, inquantum *eſſe* effectus dependet à cauſa eſſendi. Unde non eſt ſimile de agente, quod non eſt cauſa eſſendi, ſed fiendi tantum.

Ad tertium dicendum, quòd ratio illa procedit de conſervatione quæ eſt per remotionem corrumpentis, qua non indigent omnes creaturæ, ut dictum eſt *.

* In corp. art.

Ad quartum dicendum, quòd conſervatio rerum à Deo non eſt per aliquam novam actionem, ſed per continuationem actionis qua dat *eſſe*: quæ quidem actio eſt ſine motu & tempore: ſicut etiam conſervatio luminis in aëre, eſt per continuatum influxum à ſole.

Articulus II.

Utrum Deus immediatè omnem creaturam conſervet.

Ad secundum ſic proceditur. Videtur quòd Deus immediatè omnem creaturam conſervet. Eadem enim actione Deus eſt conſervator rerum, qua & creator, ut dictum eſt (art. 1.) *: Sed Deus immediatè eſt creator omnium: Ergo immediatè eſt etiam conſervator.

* art. præced.

¶ 2. Præterea, Unaquæque res magis eſt proxima ſibi, quàm rei alteri. Sed non poteſt communicari alicui creaturæ quod conſervet ſeipſam: Ergo multò minus poteſt ei communicari quòd conſervet aliam. Ergo Deus omnia conſervat abſque alia media cauſa conſervante.

¶ 3. Præterea, Effectus conſervatur in *eſſe* ab eo quod eſt cauſæ ejus non ſolum ſecundum *fieri*, ſed etiam ſecundum *eſſe*. Sed omnes cauſæ creatæ, ut videtur, non ſunt cauſæ ſuorum effectuum, niſi ſecundum *fieri*: non ſunt enim cauſæ niſi movendo, ut ſuprà habitum eſt (art. 1.)*: Ergo non ſunt cauſæ conſervantes ſuos effectus in eſſe.

* ar. præced.

Sed contra eſt, quod per idem conſervatur res per quod habet *eſſe*. Sed Deus dat *eſſe* rebus, mediantibus aliquibus cauſis mediis: Ergo etiam res in *eſſe* conſervat mediantibus aliquibus cauſis.

Concluſio.

Deus non omnia immediatè conſervat in eſſe, ſed quædam immediatè, & aliqua mediantibus aliis.

Respondeo dicendum, quòd ſicut dictum eſt (art. 1.)* dupliciter aliquid rem aliquam in *eſſe* conſervat. Uno modo indirectè & per accidens, per hoc quod removet, vel impedit actionem corrumpentis. Alio modo directè & per ſe, quia ab eo dependet *eſſe* alterius: ſicut à cauſa dependet *eſſe* effectus. Utroque autem modo aliqua res creata invenitur eſſe alterius conſervativa. Manifeſtum eſt enim quod etiam in rebus corporalibus, multa ſunt quæ impediunt actiones corrumpentium: & per hoc dicuntur rerum conſervativa: Sicut ſal impedit carnes à putrefactione, & ſimile eſt in multis aliis. Invenitur etiam quod ab aliqua creatura dependet aliquis effectus ſecundum ſuum *eſſe*. Cùm enim ſunt multæ cauſæ ordinatæ, neceſſe eſt quòd effectus dependeat primò quidem & principaliter à cauſa prima: Secundariò verò ab omnibus cauſis mediis. Et ideo principaliter quidem prima cauſa eſt effectus conſervativa, ſecundariò verò omnes mediæ cauſæ: & tanto magis, quantò cauſa fuerit altior, & primæ cauſæ proximior. Unde ſuperioribus cauſis etiam in corporalibus rebus attribuitur conſervatio & permanentia rerum, ſicut Philoſophus dicit in 12. Metaph. * (text. 14.) quod primus motus, ſcilicet divinus, eſt cauſa continuitatis generationis. Secundus autem motus, qui eſt per zodiacum eſt cauſa diverſitatis, quæ eſt ſecundum generationem & corruptionem. Et ſimi-

* ar. præced. * lib. 12. metaph. text. 14. * ar. præced.

Digitized by Google

litet Aſtrologi attribuunt Saturno, qui eſt ſupremus planetarum, res fixas & permanentes. Sic ergo dicendum eſt quod Deus conſervat res quaſdam in *eſſe*, mediantibus aliquibus cauſis.

Ad primum ergo dicendum, quòd Deus immediatè omnia creavit: ſed in ipſa rerum reparatione ordinem in rebus inſtituit, ut quædam ab aliis dependerent, per quas ſecundariò conſervarentur in *eſſe*, præſuppoſita tamen principali conſervatione, quæ eſt ab ipſo.

Ad secundum dicendum, quòd cum propriè cauſa ſit conſervativa effectus ab ea dependentis, ſicut nulli effectui præſtari poteſt quod ſit cauſa ſui ipſius, poteſt tamen ei præſtari quod ſit cauſa alterius: ita etiam nulli effectui præſtari poteſt quod ſit ſui ipſius conſervativus, poteſt tamen ei præſtari quod ſit conſervativus alterius.

Ad tertium dicendum, quòd nulla creatura poteſt eſſe cauſa alterius, quantum ad hoc quod acquirat novam formam, vel diſpoſitionem, niſi per modum alicujus mutationis: quia ſemper agit præſuppoſito aliquo ſubjecto. Sed poſtquam formam, vel diſpoſitionem induxit in effectum: abſque alia immutatione effectus hujuſmodi formam vel diſpoſitionem conſervat: Sicut in aëre prout illuminatur de novo, intelligitur quædam mutatio, ſed conſervatio luminis eſt abſque aëris immutatione, ex ſola præſentia illuminantis.

Articulus III.

Utrum Deus poſſit aliquid in nihilum redigere.

Ver. q. 5. a. 2. ad 6. Et po. q. 5. art. 1. & 4. qu. quod. 4. 3. q. 3. ar 4. AD TERTIUM ſic proceditur. Videtur quòd Deus non poſſit aliquid in nihilum redigere. Dicit enim Auguſt. * in lib. 83. quæſt. (qu. 21.) quòd *Deus non eſt cauſa tendendi in non eſſe*. Hoc autem contingeret, ſi aliquam creaturam redigeret in nihilum. Ergo Deus non poteſt aliquid in nihilum redigere.

* q. 21. in med. † lib. 1. de doctr. Christ. c. 32. ¶ 2. Præterea. Deus eſt cauſa rerum ut ſint, per ſuam bonitatem: quia, ut Aug. † dicit in lib. de doct. Chriſt. (cap. 32.) *inquantum Deus bonus eſt, ſumus*. Sed Deus non poteſt non eſſe bonus. Ergo non poteſt facere ut res non ſint. Quod faceret, ſi eas in nihilum redigeret.

¶ 3. Præterea, Si Deus in nihilũ aliqua redigeret, oporteret quod hoc fieret per aliquam actionẽ. Sed hoc non poteſt eſſe, quia omnis actio terminatur ad aliquod ens. Unde etiam actio corrũpentis terminatur ad aliquid generatum: quia *generatio unius eſt corruptio alterius*. Ergo Deus non poteſt aliquid in nihilũ redigere.

Sed contra eſt, quod dicitur Ierem. 10. *Corripe me Domine, veruntamen in judicio, & non in furore tuo, ne fortè ad nihilum redigas me.*

Conclusio.

Sicut Deus non de neceſſitate naturæ, ſed liberè res in eſſe produxit & conſervat, ita pro ſua voluntate illas in nihilum redigere poteſt.

Respondeo dicendum, quòd quidã poſuerunt quod Deus res in *eſſe* produxit agẽdo de neceſſitate naturæ. Quod ſi eſſet verum, Deus non poſſet rem aliquã in nihilum redigere, ſicut non poteſt à ſua natura mutari. Sed (ſicut ſuprà eſt habitum (qu. 19. art. 4.*) * qu. 19 art. 4. hæc poſitio eſt falſa, & à fide Catholica penitus aliena, quæ confitetur Dñũ libera voluntate produxiſſe res in *eſſe*, ſecundum illud Pſalm. *Omnia quæcumque voluit, Dñs fecit*. Hoc igitur quod Deus creaturæ *eſſe* cõmunicat, ex Dei voluntate dependet: nec aliter res in eſſe cõſervat, niſi inquantũ eis cõtinuè influit *eſſe*, ut dictum eſt (art. 1. & 2.)* Sicut ergo antequã res eſſent, potuit eis non cõmunicare *eſſe*, & ſic eas nõ facere: ita poſtquã jã factæ ſunt, poteſt eis nõ influere *eſſe* & ſic eſſe deſinerẽt, quod eſt eas in nihilũ redigere. * ar 1. & 2. hujus quæſt.

Ad primum ergo dicendum, quòd *non eſſe* non habet cauſam per ſe: quia nihil poteſt eſſe cauſa, niſi inquantum eſt ens: Ens autem, per ſe loquendo, eſt cauſa eſſendi. Sic igitur Deus non poteſt eſſe cauſa tendendi in *non eſſe*: ſed hoc habet creatura ex ſeipſa, inquantum eſt de nihilo. Sed per accidens Deus poteſt eſſe cauſa quod res in nihilum redigantur, ſubtrahendo ſcilicet ſuam actionem à rebus.

Ad secundum dicendum, quòd bonitas Dei eſt cauſa rerum non quaſi ex neceſſitate naturæ: (quia divina bonitas non dependet ex rebus creatis,) ſed per liberã volũtatem. Unde ſicut potuit ſine præjudicio bonitatis ſuæ res non producere in *eſſe*: ita abſque detrimento ſuæ bonitatis poteſt res in eſſe non conſervare.

Ad tertium dicendum, quòd ſi Deus rem aliquam redigeret in nihilum, hoc non eſſet per aliquam actionem, ſed per hoc quod ab agendo ceſſaret.

Articulus IV.

Utrum aliquid in nihilum redigatur.

1. d. 8. q. 3. a 2. co. & pot. q. 5. art. 9. ad 1. AD QUARTUM ſic proceditur. Videtur quòd aliquid in nihilum redigatur. Finis enim reſpondet principio. Sed à principio nihil erat niſi Deus. Ergo ad hunc finem res perducentur, ut nihil ſit niſi Deus. Et ita creaturæ in nihilum redigentur.

* ver. 26. 78. to. 2. ¶ 2. Præterea, Omnis creatura habet potentiam finitam. Sed nulla potentia finita ſe extendit ad infinitum. Unde in 8. Phyſ. * probatur quod *potentia finita non poteſt movere tempore infinito*. Ergo nulla creatura poteſt durare in infinitum: & ita quandoque in nihilum redigetur.

¶ 3. Præterea: Formæ & accidentia non habent materiam partem ſui: ſed quandoque deſinũt eſſe. Ergo in nihilum rediguntur.

Sed contra eſt; quòd dicitur Eccl. 3. Didici quod omnia opera, quæ fecit Deus, perſeverant in æternum.

Conclusio.

Cùm nec ſecundum ordinem naturalẽ rebus inditum, nec per miracula, quæ fiunt ad gratiæ manifeſtationem, aliqua creaturarũ in nihilum redigatur: ſimpliciter dicendũ eſt nihil omnino in nihilũ redigi.

Respondeo dicendum, quòd eorum, quæ à Deo fiunt circa creaturam, quædam proveniunt ſecundum naturalem curſum rerum; quædam verò miraculosè operantur præter ordinẽ naturalem creaturis inditum, ut infra dicetur (qu. 105. art. 6.) Quæ autem facturus eſt Deus ſecundum ordinem naturalem rebus inditũ, conſiderari poſſunt ex ipſis rerum naturis. Quæ verò miraculosè fiunt, ordinantur ad gratiæ manifeſtationem, ſecundum illud Apoſt. 1. ad Cor. 12. *Unicuique datur manifeſtatio ſpiritus ad utilitatem*; Et poſtmodum, inter extera, ſubdit de miraculorum operatione. Creaturarum autem naturæ hoc demonſtrant, ut nulla earum in nihilum redigatur: Quia, vel ſunt immateriales, & ſic in eis non eſt potentia ad non eſſe: vel ſunt materiales, & ſic ſaltem remanent ſemper ſecundum materiam, quæ incorruptibilis eſt, utpote ſubjectum exiſtens generationis & corruptionis. Redigere etiam aliquid ad nihilum, non pertinet ad gratiæ manifeſtationem; cùm magis per hoc divina potentia & bonitas oſtendatur, ſeu oſtendatur, quod res in *eſſe* conſervat. Unde ſimpliciter dicendum eſt quod nihil omnino in nihilum redigetur. * q. 5. ſeq. art. 6.

Ad primum ergo dicendum, quòd hoc quod res in *eſſe* productæ ſunt poſtquam non fuerunt, declarat potentiam producentis; ſed quod in nihilum redigerentur, hujuſmodi manifeſtationem impediret, cùm Dei potentia in hoc maximè oſtendatur, quod res in eſſe conſervat, ſecundum illud Apoſt. Hebr. 1. *Portans omnia verbo virtutis ſuæ*.

Ad secundum dicendum, quòd potentia creaturæ ad eſſendum eſt receptiva tantum: ſed potentia activa eſt ipſius Dei, à quo eſt influxus eſſendi. Unde, quod res in infinitum durent, ſequitur infinitatem divinæ virtutis. Determinatur tamen quibuſdam rebus virtus ad manendum tempore determinato, inquantum impediri poſſunt ex aliquo contrario agente, ne percipiant influxum eſſendi, qui eſt ab eo, cui finita virtus non poteſt reſiſtere tempore infinito, ſed ſolum tempore determinato. Et ideo ea quæ non habent contrarium, quamvis habeant finitam virtutem, perſeverant in æternum.

Ad tertium dicendum, quòd formæ & accidentia non ſunt entia completa, cùm non ſubſiſtant, ſed quodlibet eorum eſt aliquid entis: Sic enim ens dicitur, quia eo aliquid eſt. Et tamen eo modo quo ſunt, non omnino in nihilum rediguntur, non quia aliqua pars eorum remanet, ſed remanent in potentia materiæ vel ſubjecti.

Quæstio CV.

De mutatione creaturarum à Deo, in octo articulos diviſa.

DEINDE conſiderandum eſt de ſecundo effectu gubernationis divinæ, qui eſt mutatio creaturarum. Et primò, de mutatione creaturarum à Deo. Secundò, de mutatione unius creaturæ ab alias.

Et circa hoc quæruntur octo.

¶ Primò, utrum Deus immediatè poſſit movere materiam ad formam.
¶ Secundò, utrum immediatè poſſit movere aliquod corpus.
¶ Tertiò, utrum poſſit movere intellectum.
¶ Quartò, utrum poſſit movere voluntatem.
¶ Quintò, utrum Deus operetur in omni operante.
¶ Sextò, utrùm poſſit aliquid facere præter ordinẽ rebus inditũ.
¶ Septimò, utrum omnia quæ ſic Deus facit, ſint miracula.
¶ Octavò, de diverſitate miraculorum.

Articulus Primus.

Utrum Deus poſſit immediatè movere materiam ad formam.

AD PRIMUM ſic proceditur. Videtur quod Deus non poſſit immediatè movere materiam ad formam. Sicut enim probat Philoſoph. in 7. Metaph. (text. 28.) * *formam in hac materia nihil facere poteſt, niſi forma quæ eſt in materia*: quia *ſimile facit ſibi ſimile in materia*. Sed Deus non eſt forma in materia. Ergo non poteſt cauſare formam in materia. Inf. à q. 110. art. 2. co. * lib. 7. met. text. 28. to. 3.

¶ 2. Præterea, Si aliquod agens ſe habeat ad multa, nullum eorum producet, niſi determinetur ad unum per aliquid aliud: ut enim in 3. de Anima dicitur (text. 58.) * *univerſalis opinio non movet niſi mediante aliqua particulari apprehenſione*. Sed virtus divina eſt univerſalis cauſa omnium: Ergo non poteſt producere aliquam particularem formam, niſi mediante aliquo particulari agente. * lib. 3. text. 58. tom. 2.

¶ 3. Præterea, Sicut eſſe commune dependet à prima cauſa univerſali: ita *eſſe* determinatum dependet à determinatis cauſis particularibus, ut ſuprà habitum eſt (qu. 45. art. 5.) * Sed determinatum *eſſe* alicujus rei eſt per propriam ejus formam. Ergo propriæ rerum formæ non producuntur à Deo, niſi mediantibus cauſis particularibus. * qu. 45. art. 4.

Sed contra eſt, quod dicitur Geneſ. 2. *Formavit Deus hominem de limo terræ.*

Conclusio.

Cùm Deus ſub poteſtate ſua quam produxit materiam contineat, immediatè eam ad formam movere poteſt.

Respondeo dicendum, quòd Deus immediatè poteſt movere materiam ad formam: quia ens in potentia paſſiva reduci poteſt in actum à potentia activa, quæ eam ſub poteſtate continet. Cùm igitur materia contineatur ſub poteſtate divina, utpote à Deo producta, poteſt reduci in actum per divinam potentiam. Et hoc eſt moveri materiam ad formam, quia forma nihil eſt aliud quam actus materiæ.

Ad primum ergo dicendum, quòd effectus aliquis invenitur aſſimilari cauſæ agenti dupliciter. Uno modo ſecundum eandem ſpeciẽ, ut homo generatur ab homine, & ignis ab igne. Alio modo ſecundum virtualem continentiam, prout ſcilicet forma effe-

ctus

Digitized by Google

ctus virtualiter continetur in cauſa : & ſic animalia ex putrefactione generata, & plantæ, & corpora mineralia aſſimilantur ſoli & ſtellis, quorum virtute generantur. Sic igitur effectus cauſæ agenti ſimilatur ſecũdum illud totum ad quod ſe extendit virtus agentis. Virtus autem Dei ſe extendit ad formam & materiam, ut ſupra habitum eſt * : (qu.44. art. 1. & 2.) unde compoſitum quod generatur, ſimilatur Deo ſecundum virtualem continentiam, ſicut ſimilatur compoſito generanti, per ſimilitudinem ſpeciei. Unde ſicut compoſitum generans poteſt movere materiam ad formam, generando compoſitum ſibi ſimile; ita & Deus : non autem aliqua alia forma non in materia exiſtens, quia materia
* qu. 44. a. 1. & 2. non continetur in virtute alterius ſubſtantiæ ſeparatæ. Et ideo dæmones & Angeli operantur circa viſibilia, non quidem imprimendo formas, ſed adhibendo corporalia ſemina.

Ad secundum dicendum, quòd ratio illa procederet, ſi Deus ageret ex neceſſitate naturæ. Sed quia agit per voluntatem, & intellectum, qui cognoſcit rationes proprias omnium formarum, & non ſolum univerſales; inde eſt quod poteſt determinatè hanc, vel illam formam materiæ imprimere.

Ad tertium dicendum, hoc ipſum quod cauſæ ſecundæ ordinantur ad determinatos effectus, eſt illis à Deo. Unde Deus, quia alias cauſas ordinat ad determinatos effectus, poteſt etiam determinatos effectus producere per ſeipſum ſine quocumque.

ARTICULUS II.

Utrum Deus poſſit immediatè movere aliquod corpus,

Opuſc. 10. a. 1. & 5. AD SECUNDUM ſic proceditur. Videtur quòd Deus non poſſit immediatè movere aliquod corpus. Cùm enim movens & motum oporteat eſſe ſimul, ut probatur in 7. Phyſ. oportet eſſe contactum quendam moventis & moti. Sed non poteſt eſſe contactus Dei & corporis alicujus: dicit enim Dion. * in 1. cap. de din. nom. quod *Dei non eſt aliquis tactus*. Ergo Deus non poteſt immediatè movere aliquod corpus.

* cap. 1. à medio illius.

¶ 2. Præterea, Deus eſt movens non motum. Tale autem eſt appetibile apprehenſum. Movet igitur Deus ſicut deſideratum & apprehenſum. Sed non apprehenditur niſi ab intellectu, qui non eſt corpus nec virtus corporis. Ergo Deus non poteſt movere aliquod corpus immediatè.

¶ 3. Præterea, Philoſophus probat in 8. Phyſ. (text. 79.) * quòd *potentia infinita movet in inſtanti*. Sed impoſſibile eſt aliquod corpus in inſtanti moveri: quia cùm omnis motus ſit inter oppoſita, ſequeretur quod duo oppoſita ſimul ineſſent eidem, quod eſt impoſſibile. Ergo corpus non poteſt immediatè moveri à potentia infinita. Potentia autem Dei eſt infinita, ut ſupra habitum eſt (qu. 25. art. 2.) * Ergo Deus non poteſt immediatè movere aliquod corpus.

* lib. 8. Phyſic. text. 79. tom. 2.

* qu. 25. art. 2.

Sed contra, Opera ſex dierum Deus fecit immediatè, in quibus continetur motus corporum, ut patet per hoc quod dicitur Geneſ. 1. *Congregentur aquæ in locum unum*. Ergo Deus immediatè poteſt movere corpus.

CONCLUSIO.

Cùm corpora moveantur immediatè à cauſis creatis, nulli debet venire in dubium quin Deus, qui poteſt immediatè formam materiæ imprimere, poſſit immediatè quodcunque corpus movere.

Respondeo dicendum, quòd erroneum eſt dicere, Deum non poſſe facere per ſeipſum omnes determinatos effectus qui fiunt per quamcunque cauſam creatam: Unde cum corpora moveantur immediatè à cauſis creatis, nulli debet venire in dubium, quin Deus poſſit movere immediatè quodcunque corpus. Et hoc quidem conſequens eſt ad ea quæ ſuprà dicta ſunt (art. 1.) * Nam omnis motus corporis cujuſcunque, vel conſequitur formam aliquam, ſicut motus localis gravium & levium conſequitur formam quæ datur à generante, ratione cujus generans dicitur movens: vel eſt via ad formam aliquam, ſicut calefactio eſt via ad formam ignis. Ejuſdem autem eſt imprimere formam, & diſponere ad formam & dare motum conſequentem formam: Ignis enim non ſolum generat alium ignem, ſed etiam calefacit, & ſurſum movet. Cùm igitur Deus poſſit immediatè formam materiæ imprimere, conſequens eſt ut poſſit ſecundum quemcunque motum corpus quodcunque movere.

* Art. 1. hujus q.

Ad primum ergo dicendum, quòd duplex eſt tactus, ſcilicet *corporalis*, ſicut duo corpora ſe tangunt: & *virtualis*, ſicut dicitur quod contriſtans tangit contriſtatum. Secundùm igitur primum contactum, Deus cùm ſit incorporeus, nec tangit, nec tangitur: ſecundum autem virtualem contactum, tangit quidem movendo creaturas; ſed non tangitur; quia nullius creaturæ virtus naturalis poteſt ad ipſum pertingere. Et ſic intellexis Dionyſ. quòd *non eſt tactus Dei*, ut ſcilicet tangatur.

Ad secundum dicendum, quòd movet Deus ſicut deſideratum, & intellectum: ſed non oportet quod ſemper moveat ſicut deſideratum & intellectum ab eo quod movetur, ſed ſicut deſideratum & notum à ſeipſo; quia omnia operatur propter ſuam bonitatem.

* lib. 8. Phyſic. text. 78. 79. & 80. tom. 2.

Ad tertium dicendum, quòd Philoſophus in 8. Phyſ. * intendit probare quod virtus primi motoris non ſit virtus in magnitudine, tali ratione: Virtus primi motoris eſt virtus infinita: Quod probat per hoc quod poteſt movere tempore infinito: virtus autem infinita ſi eſſet in aliqua magnitudine, moveret in non tempore, quod eſt impoſſibile. Ergo oportet quod infinita virtus primi motoris ſit non in magnitudine. Ex quo patet, quod *corpus moveri in non tempore* non conſequitur, niſi virtutè infinitam in magnitudine. Cujus ratio eſt, quia omnis virtus quæ eſt in magnitudine movet ſecundum ſe totam, cùm moveat per neceſſitatem naturæ: potentia autem infinita improportionabiliter excedit quamlibet potentiam finitam: Quanto autem major eſt potentia moventis, tantò eſt major velocitas motus. Cùm igitur potentia finita moveat tempore determinato; ſequitur quod potentia infinita non moveat in aliquo tempore, quia cujuſcunque temporis ad aliud tempus eſt aliqua proportio. Sed virtus quæ non eſt in magnitudine, eſt virtus alicujus intelligentis, qui operatur in effectibus, ſecundum quod eis convenit: & ideo, cum corpori non poſſit eſſe conveniens moveri in *non tempore*, non ſequitur quod moveat in *non tempore*.

ARTICULUS III.

Utrum Deus moveat intellectum creatum.

AD TERTIUM ſic proceditur. Videtur quod Deus non moveat intellectum creatum. Actio enim intellectus eſt ab eo, in quo eſt; Non enim tranſit in exteriorem materiam, ut dicitur in 9. Metaphyſ. (text. 16.) * Actio autem ejus quod movetur ab alio, non eſt ab eo in quo eſt, ſed à movente. Non ergo intellectus movetur ab alio. Et ita videtur quod Deus non poſſit movere intellectum.

* lib. 9. text 16. tom. 3.

¶ 2. Præterea, Illud quod habet in ſe ſufficiens principium ſui motus, non movetur ab alio. Sed motus intellectus eſt ipſum *intelligere* ejus; ſicut dicitur quod *intelligere vel ſentire eſt motus quidam*, ſecundum Philoſophum in 3. de Anima (text. 28.) * Sufficiens autem principium intelligendi eſt lumen intelligibile inditum intellectui. Ergo non movetur ab alio.

* lib. 3. de anima text. 28. tom. 2.

¶ 3. Præterea, Sicut ſenſus movetur à ſenſibili, ita intellectus ab intelligibili: Sed Deus non eſt intelligibilis à nobis, ſed noſtrum intellectum excedit: Ergo Deus non poteſt movere noſtrum intellectum.

Sed contra, Docens movet intellectum addiſcentis: Sed Deus *docet hominem ſcientiam*; ſicut dicitur in Pſal. Ergo Deus movet intellectum hominis.

CONCLUSIO.

Cùm Deus ſit primum intelligens, & primum ens, in quo omnia entia præexiſtunt intelligibiliter: movet intellectum creatum & dando ei virtutem ad intelligendum, & imprimendo ſpecies intelligibiles, quibus actu intelligat.

Respondeo dicendum, quòd ſicut in motibus corporalibus movens dicitur, quod dat formam, quæ eſt principium motus; ita dicitur movere intellectum, quod cauſat formam, quæ eſt principium intellectualis operationis, quæ dicitur motus intellectus: Operationis autem intellectus eſt duplex principium in intelligente. Unum ſcilicet, quod eſt ipſa virtus intellectualis; quod quidem principium eſt etiam in intelligente in potentia: aliud autem eſt principium intelligendi in actu, ſcilicet ſimilitudo rei intellectæ in intelligente. Dicitur ergo aliquid movere intellectum, ſive det intelligenti virtutem ad intelligendum, ſive imprimat ei ſimilitudinem rei intellectæ. Utroque autem modo Deus movet intellectum creatum. Ipſe enim eſt ipſum primum ens immateriale. Et quia intellectualitas conſequitur immaterialitatem, ſequitur quod ipſe ſit primum intelligens. Unde cum primum in quolibet ordine ſit cauſa eorum quæ conſequuntur; ſequitur quod ab ipſo ſit omnis virtus intelligendi. Similiter cum ipſe ſit primum ens, & omnia entia præexiſtant in ipſo ſicut in prima cauſa; oportet quòd ſint in eo intelligibiliter ſecundum modum ejus. Sicut enim omnes rationes rerum intelligibiles primò exiſtunt in Deo, & ab eo derivantur in alios intellectus, ut actu intelligant: ſic etiam derivantur in creaturas, ut ſubſiſtant. Sic igitur Deus movet intellectum creatum, inquantum dat ei virtutem ad intelligendum vel naturalem, vel ſuperadditam, & inquantum imprimit ei ſpecies intelligibiles; & utrumque tenet & conſervat in *eſſe*.

Ad primum ergo dicendum, quòd operatio intellectualis eſt quidem ab intellectu in quo eſt, ſicut à cauſa ſecunda: ſed à Deo ſicut à cauſa prima. Ab ipſo enim datur intelligenti quod intelligere poſſit.

Ad secundum dicendum, quòd lumen intellectuale ſimul cum ſimilitudine rei intellectæ eſt ſufficiens principium intelligendi; ſecundarium tamen, & ab ipſo primo principio dependens.

Ad tertium dicendum, quòd intelligibile movet intellectum noſtrum, inquantum quodammodo imprimit ei ſuam ſimilitudinem per quam intelligi poteſt. Sed ſimilitudines quas Deus imprimit intellectui creato, non ſufficiunt ad ipſum Deum intelligendum per eſſentiam, ut ſuprà habitum eſt *: Unde movet intellectum creatum, cùm tamen non ſit ei intelligibilis, ut dictum eſt (qu. 12. art. 2.) †

* qu. 98. art. 1. † qu. 4. art. Infrà q. 111. a. 2. Et q. 115. art. 4. Et 1. 2. q. 9. art. 6. & q. 80. a. 1. Et 2. d. 15. q. 1. a. 1. Et contra G. 88. 89. 91. & 92. princ. Et veritat. q. 22. a. 8.

ARTICULUS IV.

Utrum Deus poſſit movere voluntatem creatam.

AD QUARTUM ſic proceditur. Videtur quòd Deus non poſſit movere voluntatem creatam. Omne enim quod movetur ab extrinſeco, cogitur: Sed voluntas non poteſt cogi. Ergo non movetur ab aliquo extrinſeco. Et ita non poteſt moveri à Deo.

¶ 2. Præterea, Deus non poteſt facere quod contradictoria ſint ſimul vera. Hoc autem ſequeretur ſi voluntatem moveret: Nam voluntariè moveri eſt ex ſe moveri, & non ab alio. Ergo Deus non poteſt voluntatem movere.

¶ 3. Præterea, Motus magis attribuitur moventi, quàm mobili: unde homicidium non attribuitur lapidi, ſed projicienti: Si igitur Deus moveat voluntatem, ſequitur quod opera volunta-

Digitized by Google

ria non imputentur homini ad meritum, vel demeritum: Hoc autem eſt falſum. Non igitur Deus mover voluntatem.

Sed contra eſt, quod dicitur Philip. 2. *Deus eſt, qui operatur in nobis velle & perficere.*

Conclusio.

Proprium eſt Dei voluntatem movere, ipſam in volente cauſando, & obiectivè interius efficaciter illam inclinando.

Respondeo dicendum, quòd ſicut intellectus, ut dictum eſt *, movetur ab obiecto, & ab eo qui dedit virtutem intelligendi; ita voluntas movetur ab obiecto quod eſt bonum, & ab eo qui cauſat virtutem volendi. Poteſt autem voluntas moveri ſicut ab obiecto, à quocunque bono, non tamen ſufficienter & efficaciter, niſi à Deo. Non enim ſufficienter aliquid poteſt movere aliquod mobile, niſi virtus activa moventis excedat, vel ſaltem adæquet virtutem paſſivam mobilis. Virtus autem paſſiva voluntatis ſe extendit ad bonum in univerſali: eſt enim ejus objectum bonum univerſale, ſicut & intellectus obiectum eſt ens univerſale. Quodlibet autem bonum creatum eſt quoddam particulare bonum: ſolus autem Deus eſt bonum univerſale: Unde ipſe ſolus implet voluntatem, & ſufficienter eam movet, ut obiectum. Similiter autem & virtus volendi à ſolo Deo cauſatur. Velle enim nihil aliud eſt; quàm inclinatio quædam in obiectum voluntatis, quod eſt bonum univerſale. Inclinare autem in bonum univerſale, eſt primi moventis, cui proportionatur ultimus finis: ſicut in rebus humanis dirigere ad bonum commune, eſt ejus qui præeſt multitudini. Unde utroque modo proprium eſt Dei movere voluntatem, ſed maximè ſecundo modo interius eam inclinando.

* *ar. præced.*

Ad primum ergo dicendum, quòd illud quod movetur ab altero, dicitur cogi, ſi moveatur contra inclinationem propriam: ſed ſi moveatur ab alio quod ſibi dat propriam inclinationem, non dicitur cogi: ſicut grave cum movetur deorſum à generante non cogitur. Sic igitur Deus movendo voluntatem, non cogit ipſam: quia dat ei ejus propriam inclinationem.

Ad secundum dicendum, quòd moveri voluntariè, eſt moveri ex ſe, id eſt, à principio intrinſeco. Sed illud principium intrinſecum poteſt eſſe ab alio principio extrinſeco: & ſic, moveri ex ſe non repugnat ei quod eſt moveri ab alio.

Ad tertium dicendum, quòd ſi voluntas ita moveretur ab alio, quod ex ſe nullatenus moveretur, opera voluntatis non imputarentur ad meritum, vel demeritum. Sed quia per hoc quod movetur ab alio, non excluditur quin moveatur ex ſe, ut dictum eſt *, ideo per conſequens, non tollitur ratio meriti, vel demeriti.

* *In ſolut. ad præced. arg.*

Articulus V.

Vtrum Deus operetur in omni operante.

3. cont. c. 66. & 67. & lib. 4. c. 44. & 2. & opuſc. 3. c. 131. ſ. & 145.

Ad quintum ſic proceditur. Videtur quòd Deus non operetur in omni operante. Nulla enim inſufficientia eſt Deo attribuenda. Si igitur Deus operatur in omni operante, ſufficienter in quolibet operatur. Superfluum igitur eſſet quod agens creatum aliquid operaretur.

¶ 2. Præterea, Una operatio non poteſt eſſe ſimul à duobus operantibus; ſicut nec unus numero motus poteſt eſſe duorum mobilium. Si igitur operatio creaturæ eſt à Deo in creatura operante, non poteſt eſſe ſimul à creatura. Et ita nulla creatura aliquid operatur.

¶ 3. Præterea, Faciens dicitur eſſe cauſa operationis facti, inquantum dat ei formam qua operatur. Si igitur Deus eſt cauſa operationis rerum factarum ab ipſo, hoc erit inquantum dat eis virtutem operandi: Sed hoc eſt à principio, quando rem facit. Ergo videtur quod ulterius non operetur in creatura operante.

Sed contra eſt, quod dicitur Iſa. 26. *Omnia opera noſtra operatus es in nobis Domine.*

Conclusio.

Deus non ſic in omnibus operatur agentibus, ut & ipſa non operentur, ſed operatur in quolibet finaliter, effectivè, & formaliter, ut tamen & ipſa etiam agant.

Respondeo dicendum, quòd Deum operari in quolibet operante, aliqui ſic intellexerunt, quod nulla virtus creata aliquid operaretur in rebus, ſed ſolus Deus immediatè omnia operaretur: putà quòd ignis non calefaceret, ſed Deus in igne. Et ſimiliter de omnibus aliis. Hoc autem eſt impoſſibile. Primò quidem, quia ſic ſubtraheretur ordo cauſæ & cauſati à rebus creatis, quod pertinet ad impotentiam creantis: Ex virtute enim agentis eſt quod ſuo effectui dat virtutem agendi. Secundò, quia virtutes operativæ, quæ in rebus inveniuntur, fruſtra eſſent rebus attributæ, ſi per eas nihil operarentur: quinimo omnes res creatæ viderentur quodammodo eſſe fruſtra, ſi propria operatione deſtituerentur; cùm omnes res ſint propter ſuam operationem, ſemper enim imperfectum eſt propter perfectius. Sicut igitur materia eſt propter formam: ita forma, quæ eſt *actus primus*, eſt propter ſuam operationem, quæ eſt *actus ſecundus*: Et ſic operatio eſt finis rei creatæ. Sic igitur intelligendum eſt Deum operari in rebus, quod tamen ipſæ res propriam habeant operationem.

Ad cuius evidentiam conſiderandum eſt, quòd cùm ſint cauſarum quatuor genera; materia non eſt principium actionis, ſed ſe habet ut ſubiectum recipiens actionis effectum: Finis verò & agens & forma ſe habent ut actionis principium, ſed ordine quodam. Nam primum quidem principium actionis eſt finis, qui movet agentem. Secundo verò, agens. Tertiò autem, forma ejus quod ab agente applicatur ad agendum (quamvis & ipſum agens per formam ſuam agat) ut patet in artificialibus. Artifex enim movetur ad agendum à fine; qui eſt ipſum operatum, putà arca vel lectus; & applicat ad actionem ſecurim, quæ incidit per ſuum acumen. Sic igitur ſecundum hæc tria Deus in quolibet operante operatur. Primò quidem, ſecundum rationem finis. Cùm enim omnis operatio ſit propter aliquod bonum verum, vel apparens; nihil autem eſt, vel apparet bonum, niſi ſecundum quod participat aliquam ſimilitudinem ſummi boni, quod eſt Deus; ſequitur quòd ipſe Deus ſit cuiuſlibet operationis cauſa, ut finis.

Secundò conſiderandum eſt, quòd ſi ſint multa agentia ordinata, ſemper ſecundum agens agit in virtute primi agentis: Nam primum agens movet ſecundum ad agendum. Et ſecundum hoc omnia agunt in virtute ipſius Dei: & ita ipſe eſt cauſa omnium actionum agentium. *Tertiò* conſiderandum eſt, quòd Deus non ſolum movet res ad operandum, quaſi applicando formas & virtutes rerum ad operationem, ſicut etiam artifex applicat ſecurim ad ſcindendum, qui tamen interdum formam ſecuri non tribuit; ſed etiam dat formas creaturis agentibus, & eas tenet in *eſſe*. Unde, non ſolum eſt cauſa actionum, inquantum dat formam, quæ eſt principium actionis, ſicut generans dicitur eſſe cauſa motus gravium & levium: ſed etiam ſicut conſervans formas, & virtutes rerum: prout ſol dicitur cauſa manifeſtationis colorum, inquantum dat & conſervat lumen, quo manifeſtantur colores. Et quia forma rei eſt intra rem, & tantò magis quantò conſideratur ut prior & univerſalior; & ipſe Deus eſt propriè cauſa ipſius *eſſe* univerſalis in rebus omnibus, quod inter omnia eſt magis intimum rebus; ſequitur quod Deus in omnibus intimè operetur. Et propter hoc in ſacra Scriptura operationes naturæ Deo attribuuntur, quaſi operanti in natura, ſecundum illud Iob. 10. *Pelle & carnibus veſtiſti me, oſſibus & nervis compegiſti me.*

Ad primum ergo dicendum, quod Deus ſufficienter operatur in nobis ad modum primi agentis: nec propter hoc ſuperfluit operatio ſecundorum agentium.

Ad secundum dicendum, quòd una actio non procedit à duobus agentibus unius ordinis: Sed nihil prohibet quin una & eadem actio procedat à primo & ſecundo agente.

Ad tertium dicendum, quòd Deus non ſolum dat formas rebus, ſed etiam conſervat eas in *eſſe*, & applicat eas ad agendum; & eſt finis omnium actionum, ut dictum eſt *.

* *In corp. art.*

Articulus VI.

Vtrum Deus poſſit facere aliquid præter ordinem rebus inditum.

1. q. 43. art. 2. & 3. cont. c. 98. 99. & 161. & po. q. 6. art. 1. & opuſc. 3. c. 218. & opuſc. 10. art. 1. & 17.

Ad sextum ſic proceditur. Videtur quòd Deus non poſſit facere aliquid præter ordinem rebus inditum. Dicit enim Auguſt.* 26. contra Fauſtum (cap. 3.) *Deus conditor & creator omnium naturarum, nihil contra naturam facit.* Sed hoc videtur eſſe contra naturam, quod eſt præter ordinem naturaliter rebus inditum. Ergo Deus non poteſt facere aliquid præter ordinem rebus inditum.

¶ 2. Præterea, Sicut ordo iuſtitiæ eſt à Deo: ita & ordo naturæ. Sed Deus non poteſt facere aliquid præter ordinem iuſtitiæ: Faceret enim tunc aliquid iniuſtum. Ergo non poteſt facere aliquid præter ordinem naturæ.

* *c. 3. ante med. tom. 6.*

¶ 3. Præterea, Ordinem naturæ Deus inſtituit: Si igitur præter ordinem naturæ Deus aliquid faciat, videtur quod ipſe ſit mutabilis; quod eſt inconveniens.

† *lib. 26. cõt. Fauſt. c. 3. a med. tom. 6.*

Sed contra eſt, quod Aug. † dicit 26. contra Fauſtum (cap. 3.) *Deus aliquando aliquid facit contra ſolitum curſum naturæ.*

Conclusio.

Prout ordo rerum dependet à prima cauſa, non poteſt Deus contra ordinem rerum facere: prout verò dependet à qualibet ſecundarum cauſarum, præter ordinem rerum facere poteſt.

Respondeo dicendum, quòd à qualibet cauſa derivatur aliquis ordo in ſuos effectus, cùm quælibet cauſa habeat rationem principii: Et ideo ſecundum multiplicationem cauſarum, multiplicantur & ordines, quorum unus continetur ſub altero, ſicut & cauſa continetur ſub cauſa. Unde cauſa ſuperior non continetur ſub ordine cauſæ inferioris, ſed è converſò. Cuius exemplum apparet in rebus humanis. Nam ex patrefamilias dependet ordo domûs, qui continetur ſub ordine civitatis, qui procedit à civitatis rectore: cùm & hic contineatur ſub ordine regis, à quo totum regnum ordinatur. Si ergo ordo rerum conſideretur, prout dependet à prima cauſa, ſic contra rerum ordinem Deus facere non poteſt: Si enim ſic faceret, faceret contra ſuam præſcientiam aut voluntatem, aut bonitatem. Si verò conſideretur rerum ordo prout dependet à qualibet ſecundarum cauſarum, ſic Deus poteſt facere præter ordinem rerum: quia ordini ſecundarum cauſarum ipſe non eſt ſubiectus, ſed talis ordo ei ſubiicitur, quaſi ab eo procedens, non per neceſſitatem naturæ, ſed per arbitrium voluntatis, potuiſſet enim & alium ordinem rerum inſtituere. Unde & poterit præter hunc ordinem inſtitutum agere cum voluerit, puta agendo effectus ſecundarum cauſarum ſine ipſis, vel producendo aliquos effectus, ad quos cauſæ ſecundæ non ſe extendunt. Unde & Auguſt. * dicit 26. contra Fauſtum (cap. 3. ut iam ſupra) quòd *Deus contra ſolitum curſum naturæ facit, ſed contra ſummam legem nullo modo facit, quia contra ſeipſum non facit.*

* *Ariſtot. tio in arg. ſed cõtra.*

Ad primum ergo dicendum, quod cùm aliquid contingit in rebus naturalibus præter naturam inditam, hoc poteſt dupliciter contingere. Uno modo per actionem agentis, qui inclinationem

naturalem

Digitized by Google

naturalem non dedit, ſicut cùm homo movet corpus grave ſurſum, quod non habet ab ea ut moveatur deorſum: Et hoc eſt contra naturam: Alio modo per actionem illius agentis à quo dependet actio naturalis: Et hoc non eſt contra naturam; ut patet in fluxu & refluxu maris, qui non eſt contra naturam, quamvis ſit præter motum naturalem aquæ quæ movetur deorſum: Eſt enim ex impreſſione cœleſtis corporis, à quo dependet naturalis inclinatio inferiorum corporum. Cùm igitur naturæ ordo ſit à Deo rebus inditus, ſi quid præter hunc ordinem faciat, non eſt contra naturam. Unde Auguſt. * dicit 26. contra Fauſtum (cap. 3. ut iam ſupra) quòd *id eſt cuilibet rei naturale, quod ille fecerit, à quo eſt omnis modus numerus, & ordo naturæ.*

* lib. 26. contra Fauſt. c. 3. ante medium tom. 6.

AD SECUNDUM dicendum, quòd ordo iuſtitiæ eſt ſecundum relationem ad cauſam primam, quæ eſt regula omnis iuſtitiæ. Et ideo præter hunc ordinem Deus nihil facere poteſt.

AD TERTIUM dicendum, quòd Deus ſic rebus certum ordinem indidit, ut tamen ſibi reſervaret quod ipſe aliquando ex cauſa eſſet aliter facturus. Unde cum præter hunc ordinem agit, non mutatur.

ARTICULUS VII.

Vtrum omnia quæ Deus facit præter ordinem naturalem rerum, ſint miracula.

Pot. q. 6. art. 2. & 3. 4. 3. 8. 1. ar. 2. & 3. contr. c. 101. & 102.

AD SEPTIMUM ſic proceditur. Videtur quòd non omnia quæ Deus facit præter ordinem naturalem rerum, ſint miracula. Creatio enim mundi & etiam animarum, & iuſtificatio impii, fiunt à Deo præter ordinem naturalem; non enim fiunt per actionem alicuius cauſæ naturalis: Et tamen hæc *miracula* non dicuntur: Ergo non omnia quæ facit Deus præter ordinem naturalem rerum, ſunt miracula.

¶ 2. Præterea, Miraculum dicitur aliquid *arduum & inſolitum, ſupra facultatem naturæ & ſpem admirantis proveniens*: Sed quædam fiunt præter naturæ ordinem, quæ tamen non ſunt ardua; ſunt enim in minimis rebus, ſicut in reſtauratione vel ſanatione ægrotorum: Nec etiam ſunt inſolita, cùm frequenter eveniant: ſicut cùm infirmi in plateis ponebantur, ut ad umbram Petri ſanarentur (Act. 5.) Nec etiam ſunt ſupra facultatem naturæ, ut cùm aliqui ſanantur à febribus; Nec etiam ſupra ſpem, ſicut reſurrectionem mortuorum omnes ſperamus, quæ tamen fiet præter ordinem naturæ: Ergo non omnia quæ fiunt præter ordinem naturæ ſunt miracula.

¶ 3. Præterea, Miraculi nomen ab admiratione ſumitur: Sed admiratio eſt de rebus ſenſui manifeſtis: Quandóque autem aliqua accidunt præter ordinem naturalem in rebus ſenſui non manifeſtis; ſicut cùm Apoſtoli facti ſunt ſcientes, neque invenientes, neque diſcentes: Ergo non omnia quæ fiunt præter ordinem naturæ, ſunt miracula.

* lib. 26. cap. 3. a medio. tom. 6.

SED CONTRA eſt, quod Aug. * dicit 26. contra *Fauſtum* (cap. 3. ut iam ſup.) quòd *cùm Deus aliquid facit contra cognitum nobis curſum ſolitúmque naturæ, magnalia vel mirabilia nominantur.*

CONCLUSIO.

Cùm miraculum dicatur quaſi admiratione plenum, oportet illa quæ à Deo fiunt præter cauſas nobis notas, miracula dici.

RESPONDEO dicendum, quòd nomen miraculi ab admiratione ſumitur: Admiratio autem conſurgit, cùm effectus ſunt manifeſti, & cauſa occulta; ſicut aliquis admiratur; cùm videt eclipſim Solis, & ignorat cauſam, ut dicitur in principio Metaph. * Poteſt autẽ cauſa effectus alicuius apparentis alicui eſſe nota, quæ tamen eſt aliis incognita: Unde aliquid eſt mirum uni, quod non eſt mirum alii: Sicut eclipſim Solis miratur ruſticus, non autem aſtrologus: Miraculum autem dicitur quaſi admiratione plenum, quod ſcilicet habet cauſam ſimpliciter & omnibus occultam: Hæc autem eſt Deus: Unde illa quæ à Deo fiunt præter cauſas nobis notas, miracula dicuntur.

* lib. 1. met. c. 2. cir. med.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd creatio & iuſtificatio impii, etſi à ſolo Deo fiant, non tamen propriè loquendo miracula dicuntur; quia non ſunt nata fieri per alias cauſas, & ita non contingunt præter ordinem naturæ; cùm hæc ad ordinem naturæ non pertineant.

AD SECUNDUM dicendum quòd, *arduum* dicitur miraculum, non propter dignitatem rei in qua fit, ſed quia excedit facultatem naturæ: Similiter *inſolitum* dicitur, non quia frequenter eveniat, ſed quia eſt præter naturalem conſuetudinem: Supra facultatem autem naturæ dicitur aliquid, non ſolùm propter ſubſtantiam facti, ſed etiam propter modum & ordinem faciendi: Supra ſpem etiam naturæ, miraculum eſſe dicitur, non ſupra ſpem gratiæ, quæ eſt ex fide; per quam credimus reſurrectionem futuram.

AD TERTIUM dicendum, quòd ſcientia Apoſtolorum, quamvis ſecundùm ſe non fuerit manifeſta, manifeſtabatur tamen in effectibus, ex quibus mirabilis apparebat.

ARTICULUS VIII.

Vtrum unum miraculum ſit maius alio.

1. 2. qu. 113. art. 10. co. & 3. 4. 2. 8. ad 5. * Aliquantum ante med. epiſt. 3. tom. 2.

AD OCTAVUM ſic proceditur. Videtur quòd unum miraculum non ſit maius alio. Dicit enim Auguſt. * in epiſtola ad Voluſian. *in rebus mirabiliter factis tota ratio facti eſt potentia facientis*: Sed eadem potentia, ſcilicet Dei, fiunt omnia miracula: Ergo unum non eſt maius alio.

¶ 2. Præterea, Potentia Dei eſt infinita: Sed infinitum improportionabiliter excedit omne finitum: Ergo non magis eſt mirandum quòd faciat hunc effectum quàm illum: Ergo unum miraculum non eſt maius altero.

SED CONTRA eſt, quod Dominus dicit Ioan. 14. de operibus miraculoſis loquens, *Opera quæ ego facio, & ipſe faciet, & maiora horum faciet.*

CONCLUSIO.

Miraculorum unum alio maius eſſe contingit, non ſecundùm comparationem ad divinam potentiam ſed ad facultatem naturæ, quatenus magis eam excedit.

RESPONDEO dicendum, quòd nihil poteſt dici miraculum ex comparatione potentiæ divinæ; quia, quodcúmque factum, divinæ potentiæ comparatum, eſt minimum, ſecundùm illud Iſa. 40. *Ecce gentes quaſi ſtilla ſitulæ, & quaſi momentum ſtateræ reputata ſunt*: Sed dicitur aliquid *miraculum* per comparationem ad facultatem naturæ quam excedit: Et ideo ſecundùm quòd magis excedit facultatem naturæ, ſecundùm hoc maius miraculum dicitur. Excedit autem aliquid facultatem naturæ tripliciter: Uno modo quantum ad ſubſtantiam facti: Sicut quòd duo corpora ſint ſimul, vel quòd Sol retrocedat, aut quòd corpus humanum glorificetur: Quod nullo modo natura facere poteſt: Et iſta tenent ſummum gradum in miraculis: Secundò aliquid excedit facultatem naturæ, non quantum ad id quod fit, ſed quantum ad id in quo fit; Sicut reſuſcitatio mortuorum, & illuminatio cæcorum, & ſimilia: Poteſt enim natura cauſare vitam, ſed non mortuo, & poteſt præſtare viſum, ſed non cæco: Et hæc tenent ſecundum locum in miraculis: Tertio modo excedit aliquid facultatem naturæ, quantum ad modum & ordinem faciendi: Sicut cùm aliquis ſubitò per virtutem divinam à febre curatur abſque curatione & conſueto proceſſu naturæ in talibus, & cùm ſtatim aër divina virtute in pluvias denſatur abſque naturalibus cauſis, ſicut factum eſt ad preces Samuelis & Eliæ: Et hujuſmodi tenent infimum locum in miraculis: Quælibet tamen horum habent diverſos gradus; ſecundùm quòd diverſimodè excedunt facultatem naturæ.

Et per hoc patet ſolutio ad obiecta, quæ procedunt ex parte divinæ potentiæ.

QUÆSTIO CVI.

Quomodo una creatura aliam moveat & primò de angelorum illuminatione, in quatuor articulos diviſa.

DEINDE conſiderandum eſt quomodo una creatura moveat aliam. Erit autem hæc conſideratio tripartita: Ut primò conſideremus quomodo angeli moveant, qui ſunt creaturæ purè ſpirituales: Secundò, quomodo corpora moveant: Tertiò, quomodo homines, qui ſunt ex ſpirituali & corporali naturâ compoſiti.

¶ Circa primum tria conſideranda occurunt: Primò quomodo angelus agat in angelum: Secundò, quomodo in creaturam corporalem: Tertiò, quomodo in homines.

¶ Circa primum conſiderare oportet de illuminatione: & locutione angelorum, & ordinatione eorum adinvicem, tam bonorum quàm malorum.

¶ Circa illuminationem quæruntur quatuor:

¶ Primò, utrum unus angelus moveat intellectum alterius, illuminando.

¶ Secundò, utrum unus moveat voluntatem alterius.

¶ Tertiò, utrum inferior angelus poſſit illuminare ſuperiorem.

¶ Quartò, utrum ſuperior angelus illuminet inferiorem de omnibus quæ cognoſcit.

ARTICULUS PRIMUS.

Vtrum unus angelus illuminet alium.

AD PRIMUM ſic proceditur. Videtur quòd unus angelus non illuminet alium. Angeli enim eandem beatitudinem poſſident nunc, quam nos in futuro expectamus: Sed tunc unus homo non illuminabit alium; ſecundum illud Iere. 31. *Non docebit ultra vir proximum ſuum, & vir fratrem ſuum*: Ergo etiam nunc unus angelus non illuminat alium. 2. diſ. 9. a. 2. & d. 11. q. 2. art. 1. & verit. q. 9. art. 1. & 1. Cor. 13. cor. 2.

¶ 2. Præterea, Triplex eſt lumen in angelis; naturæ, & gratiæ, & gloriæ: Sed angelus illuminatur lumine naturæ à creante, lumine gratiæ à iuſtificante, lumine gloriæ à beatificante: Quod totum Dei eſt: Ergo unus non illuminat alium.

¶ 3. Præterea, Lumen eſt forma quædam mentis: Sed mens rationalis à ſolo Deo formatur nulla interpoſita creatura, ut Aug. * dicit in lib. 83. quæſt. (qu. 51.) Ergo unus angelus non illuminat mentem alterius. * qu. 51. non procul à fin. tom. 4.

SED CONTRA eſt, quod dicit Dion. † 8. cap. cœleſt. hierar. quòd angeli ſecundæ hierarchiæ purgantur & illuminantur & perficiuntur per angelos primæ hierarchiæ. † c. 8. parum ante med. & c. 6. cœleſt. hierar.

CONCLUSIO.

Vnus angelus alium illuminat in quantum ei veritatem quam cognoſcit, manifeſtam facit; vel confortando ipſius intellectum, vel ex parte ſimilitudinis rei intellectæ.

RESPONDEO dicendum, quòd unus angelus illuminat alium. Ad eius evidentiam conſiderandum eſt quòd lumen ſecundum quòd ad intellectum pertinet, nihil eſt aliud quàm quædam manifeſtatio veritatis: ſecundùm illud ad Epheſ. 5. *Omne quod manifeſtatur, lumen eſt*: Unde illuminare nihil aliud eſt quàm manifeſtationem agnitæ veritatis alii tradere; ſecundum quem modum Apoſtolus dicit ad Epheſ. 3. *Mihi omnium ſanctorum minimo data eſt gratia hæc illuminare omnes quæ ſit diſpenſatio ſacramenti abſconditi à ſæculis in Deo*. Sic igitur unus angelus dicitur illuminare alium, inquantum ei manifeſtat veritatem quam ipſe cognoſcit: Unde Dion. dicit 7. cap. cæl. hierar. quòd *Theologi planè monſtrant cæleſtium ſubſtantiarum ordines à ſupremis mentibus doceri deificas ſcientias*. Cùm autem ad intellectum duo concur- * cap. 7. poſt med.

* q. præc. art. 3.

rat, in ejus operatione, ut ſuprà diximus *, ſcilicet virtus intellectiva, & ſimilitudo rei intellectæ, ſecundum hæc duo unus Angelus alteri veritatem notam notificare poteſt. Primò quidem, fortificando virtutem intellectivam ejus. Sicut enim virtus imperfectioris corporis confortatur ex ſituali propinquitate perfectioris corporis, ut minus calidum creſcit in calore ex præſentia magis calidi: ita virtus intellectiva inferioris Angeli confortatur ex converſione ſuperioris Angeli ad ipſum. Hoc enim facit in ſpiritualibus ordo converſionis, quod facit in corporalibus ordo localis propinquitatis. Secundo autem unus Angelus alteri manifeſtat veritatem ex parte ſimilitudinis rei intellectæ. Superior enim Angelus notitiam veritatis accipit in univerſali quadam conceptione, ad quam capiendam inferioris Angeli intellectus non eſſet ſufficiens, ſed eſt ei connaturale ut magis particulariter veritatem accipiat. Superior verò Angelus veritatem, quam univerſaliter accipit, quodammodo diſtinguit, ut ab inferiori capi poſſit, & ſic eam cognoſcendam illi proponit. Sicut etiam apud nos, Doctores, quòd in ſumma capiunt, multipliciter diſtinguunt, providentes capacitati aliorum. Et hoc eſt quod Dion. dicit 15.* c. cœl. hierarc. *Vnaquæque ſubſtantia intellectualis datam ſibi à diviniore uniformem intelligentiam provida virtute dividit & multiplicat ad inferioris ſurſum ductricem analogiam.* (ſive proportionem &c.)

* c. 15. nõ multum remo. à. ans med.

Ad primum ergo dicendum, quòd omnes Angeli, tam ſuperiores quam inferiores, immediatè vident Dei eſſentiam: Et quantum ad hoc unus non docet alium. De hac enim doctrina Propheta loquitur. Unde dicit. *Non docebit vir fratrem ſuum, dicens*, Cognoſce Dominum: *Omnes enim cognoſcent me à minimo eorum uſque ad maximum.* Sed rationes divinorum operum, quæ in Deo cognoſcuntur ſicut in cauſa, omnes quidem Deus in ſeipſo cognoſcit, quia ſeipſum comprehendit; aliorum verò Deum videntium tantò unuſquiſque in Deo plures rationes cognoſcit, quanto eum perfectius videt. Unde ſuperior Angelus plura in Deo de rationibus divinorum operum cognoſcit quam inferior. & de his eum illuminat. Et hoc eſt quod dicit Dion.* 4. c. de div. nom. quod *Angeli exiſtentium illuminantur rationibus.*

* c. 4. non multum à princ.

Ad secundum dicendum, quòd unus Angelus non illuminat alium, tradendo ei lumen naturæ, vel gratiæ, vel gloriæ, ſed confortando lumen naturale ipſius, & manifeſtando ei veritatem de his quæ pertinent ad ſtatum naturæ, & gratiæ, & gloriæ, ut dictum eſt *.

* In cor. art.

Ad tertium dicendum, quòd rationalis mens formatur immediatè à Deo: vel ſicut imago ab exemplari, quia non eſt facta ad alterius imaginem, quàm Dei: vel ſicut ſubiectum ab ultima forma completiva, quia ſemper mens creata reputatur informis, niſi ipſi primæ veritati inhæreat. Aliæ vero illuminationes quæ ſunt ab homine vel Angelo, ſunt quaſi diſpoſitiones ad ultimam formam.

Articulus II.

An unus Angelus poſſit movere voluntatem alterius.

1. 2. q. 9. art. 4. & 3. cont. c. 88. & 89.

Ad secundum ſic proceditur. Videtur quòd unus Angelus poſſit movere voluntatem alterius. Quia ſecundum Dion. ſicut unus Angelus illuminat alium, ita purgat & perficit, ut patet ex auctoritate ſupra inducta *. Sed purgatio & perfectio videntur pertinere ad voluntatem: nam purgatio videtur eſſe à ſordibus culpæ quæ pertinet ad voluntatem; perfectio autem videtur eſſe per conſecutionem finis qui eſt obiectum voluntatis. Ergo unus Angelus poteſt movere voluntatem alterius.

* ar. præced. arg. ſed contra.

† cap. 7. cæl. hier. in princ. & cap. 8. circa princip.

¶ 2. Præterea, Sicut Dion.† dicit 7. c. cœl. hier. nomina Angelorum deſignant eorum proprietates: Seraphim enim *Incendentes* dicuntur, aut *calefacientes*, quod eſt per amorem, qui ad voluntatem pertinet. Vnus ergo Angelus movet voluntatem alterius.

* lib. 3. de anim. text. 59. tom. 2.

¶ 3. Præterea, Philoſophus dicit in 3. de anima *, quod *appetitus ſuperior movet appetitum inferiorem:* Sed ſicut intellectus Angeli ſuperioris ſuperior eſt, ita etiam appetitus: Ergo videtur quod ſuperior Angelus poſſit immutare voluntatem alterius.

Sed contra, Ejus eſt immutare voluntatem, cuius eſt iuſtificare, cùm iuſtitia ſit rectitudo voluntatis: Sed ſolus Deus eſt qui iuſtificat. Ergo unus Angelus non poteſt mutare voluntatem alterius.

Conclusio.

Cùm Angelus nec ſit bonum univerſale, neque illud oſtendat, nec ſit auctor intellectualis naturæ, alterius voluntatem movere non poteſt.

* q. præc. art. 4.

Respondeo dicendum, quòd ſicut ſuprà dictum eſt (qu. præc. art. 4.) * voluntas immutatur dupliciter. Uno modo ex parte quidem obiecti: alio modo ex parte ipſius potentiæ. Ex parte quidem obiecti movet voluntatem, & ipſum bonum, quod eſt voluntatis obiectum, ſicut appetibile movet appetitum: & ille qui demonſtrat obiectum, puta qui demonſtrat aliquid eſſe bonum. Sed ſicut ſupra dictum eſt,* alia quidem bona aliqualiter inclinant voluntatem; ſed nihil ſufficienter movet voluntatem niſi bonum univerſale, quod eſt Deus. Et hoc bonum ſolus ipſe oſtendit, ut per eſſentiam videatur à beatis, qui dicenti Moyſi, *Oſtende mihi gloriam tuam* reſpondit, *Ego oſtendam tibi omne bonum*, ut habetur Exod. 33. Angelus ergo non ſufficienter movet voluntatem, neque ut obiectum, neque ut oſtendens obiectum: ſed inclinat eam ut amabile quoddam, & ut manifeſtans aliqua bona creata ordinata in Dei bonitatem. Et per hoc inclinare poteſt ad amorem creaturæ vel Dei, per modum ſuadentis. Ex parte vero ipſius potentiæ voluntas nullo modo poteſt moveri niſi à Deo. Operatio enim voluntatis eſt inclinatio quædam volentis in volitum: Hanc autem inclinationem ſolus ille immutare poteſt, qui virtutem volendi creaturæ contulit: ſicut & naturalem inclinationem ſolum illud agens poteſt mutare quod poteſt dare virtutem quam conſequitur inclinatio naturalis. Solus autem Deus eſt qui potentiam volendi tribuit creaturæ: quia ipſe ſolus eſt auctor intellectualis naturæ: Unde Angelus voluntatem alterius movere non poteſt.

* Ibid.

Ad primum ergo dicendum, quòd ſecundum modum illuminationis eſt accipienda & purgatio & perfectio. Et quia Deus illuminat, immutando intellectum & voluntatem: purgat à defectibus intellectus & voluntatis: & perficit in finem intellectus & voluntatis. Angeli autem illuminatio refertur ad intellectum, ut dictum eſt *; ideo etiam purgatio Angeli intelligitur à defectu intellectus, qui eſt neſcientia: perfectio autem, eſt conſummatio in finem intellectus, qui eſt veritas cognita. Et hoc eſt quod dicit Dion. 6.* c. Eccl. hierarch. quod *in cœleſti hierarchia purgatio eſt in ſubiectis eſſentiis tanquam ignotorum illuminatio in perfectiorem ſcientiam inducens.* Sicut ſi dicamus viſum corporalem purgari inquantum removentur tenebræ, illuminari verò inquantum perfunditur lumine; perfici verò ſecundum quod perducitur ad cognitionem colorati.

* ar. præced.

* cap. 6. eccl. hier. p. 3. à me dio a. ... pa.

Ad secundum dicendum, quòd unus Angelus poteſt inducere alium ad amorem Dei per modum perſuadentis, ut ſuprà dictum eſt (in corp.) *

* In cor. art.

Ad tertium dicendum, quòd Philoſophus loquitur de appetitu inferiori ſenſitivo; qui poteſt moveri à ſuperiori intellectivo, qui pertinet ad eandem naturam animæ, & quia inferior appetitus eſt virtus in organo corporali. Quod in Angelis locum non habet.

Articulus III.

Vtrum Angelus inferior ſuperiorem illuminare poſſit.

2. d. 9. ar. 1. Et ver. q. 9. ar. 1.

Ad tertium ſic proceditur. Videtur quòd Angelus inferior ſuperiorem illuminare poſſit. Eccleſiaſtica enim hierarchia derivata eſt à cœleſti, & eam repreſentat; unde & ſuperna Hieruſalem dicitur *mater noſtra*, Galat. 4. Sed in Eccleſia, etiam ſuperiores illuminantur ab inferioribus & docentur, ſecundum illud Apoſtoli 1. Cor. 14. *Poteſtis omnes per ſingulos prophetare, ut omnes diſcant, & omnes exhortentur.* Ergo & in cœleſti hierarchia ſuperiores ab inferioribus poſſunt illuminari.

* q. præc. art. 6. & 7.

¶ 2. Præterea, Sicut ordo corporalium ſubſtantiarum dependet ex Dei voluntate, ita & ordo ſubſtantiarum ſpiritualium: ſed, ſicut dictum eſt (qu. 105. art. 6. & 7.) * Deus quandoque præter ordinem ſubſtantiarum corporalium operatur. Ergo etiam quandoque operatur præter ordinem ſpiritualium ſubſtantiarum, illuminando inferiores non per medios ſuperiores. Sic ergo inferiores illuminati à Deo poſſunt ſuperiores illuminare.

* Art. 1. hujus q.

¶ 3. Præterea, Unus Angelus alium illuminat ad quem ſe convertit, ut ſuprà dictum eſt (art. 1.) * Sed, cùm iſta converſio ſit voluntaria, poteſt ſupremus Angelus ad infimum ſe convertere mediis prætermiſſis. Ergo poteſt illum immediate illuminare. Et ita poteſt illuminare ſuperiores.

* cap. 5. eccl. hier. in tit. de ſacerd. perfect. in princ.

Sed contra eſt, quod Dionyſ.* dicit, *hanc legem eſſe divinitatis immobiliter firmatam, ut inferiora reducantur in Deum per ſuperiora.*

Conclusio.

Cùm ordo continetur ſub ordine ſicut cauſa continetur ſub cauſa, non poteſt Angelus inferior ſuperiorem illuminare, potentia ſcilicet naturali & ordinaria.

* q. præc. art. 6.

Respondeo dicendum, quòd inferiores Angeli nunquam illuminant ſuperiores, ſed ſemper ab eis illuminantur. Cuius ratio eſt, quia ſicut ſuprà dictum eſt (qu. 106. art. 6.) * ordo continetur ſub ordine ſicut cauſa continetur ſub cauſa. Unde ſicut ordinatur cauſa ad cauſam, ita ordo ad ordinem: & ideo non eſt inconveniens, ſi aliquando aliquid fiat præter ordinem inferioris cauſæ, ad ordinandum in ſuperiorem cauſam: ſicut in rebus humanis prætermittitur mandatum præſidis, ut obediatur principi. Et ita contingit ut præter ordinem naturæ corporalis: aliquid Deus miraculosè operetur ad ordinandum homines in ejus cognitionem. Sed prætermiſſio ordinis qui debetur ſpiritualibus ſubſtantiis, in nullo pertinet ad ordinationem hominum in Deum: cum operationes Angelorum non ſint nobis manifeſtæ, ſicut operationes ſenſibilium corporum: Et ideo ordo, qui convenit ſpiritualibus ſubſtantiis, nunquam à Deo prætermittitur quin ſemper inferiora moveantur per ſuperiora, & nõ è cõverſo.

Ad primum ergo dicendum, quòd Eccleſiaſtica hierarchia imitatur cœleſtem aliqualiter, ſed non perfectè conſequitur ejus ſimilitudinem. In cœleſti enim hierarchia tota ratio ordinis eſt ex propinquitate ad Deum: & ideo illi qui ſunt Deo propinquiores, ſunt & gradu ſublimiores, & ſcientia clariores; Et propter hoc ſuperiores nunquam ab inferioribus illuminantur. Sed in Eccleſiaſtica hierarchia interdum qui ſunt Deo per ſanctitatem propinquiores, ſunt gradu infimi, & ſcientia non eminentes. Et quidam in uno etiam ſecundum ſcientiam eminent; & in alio deficiunt Et propter hoc ſuperiores ab inferioribus doceri poſſunt.

* In cor. art.

Ad secundum dicendum, quòd non eſt ſimilis ratio de hoc quod Deus agat præter ordinem naturæ corporalis & ſpiritualis, ut dictum eſt *. Unde ratio non ſequitur.

Ad tertium dicendum, quòd Angelus voluntate convertitur ad alium Angelum illuminandum; ſed voluntas Angeli ſemper regulatur lege divina, quæ ordinem in Angelis inſtituit.

ARTI

Digitized by Google

Articulus IV.

Vtrum Angelus ſuperior illuminet inferiorem de omnibus ſibi notis.

2. diſt. 9. q. 2. & 4. 11. q. 2. art. 1. & ver. q. 9. * Art. 1. cap. 12.

AD QUARTUM ſic proceditur. Videtur quòd Angelus ſuperior non illuminet inferiorem de omnibus quæ ipſe novit. Dicit enim Dionyſ.* 12. cap. cœleſt. hierar. quòd *Angeli ſuperiores habent ſcientiam magis univerſalem: inferiores verò magis particularem, & ſubiectam*. Sed plura continentur ſub ſcientia univerſali quàm ſub particulari: Ergo non omnia quæ ſciunt ſuperiores Angeli, cognoſcunt inferiores per ſuperiorum illuminationem.

¶ 2. Præterea, Magiſter dicit in 11. diſt. 2. ſent. quod *ſuperiores Angeli cognoverunt à ſæculis myſterium incarnationis: Inferioribus verò ignotum fuit uſquequo completum eſt*. Quod videtur per hoc quod quibuſdam Angelis quærentibus, *Quis eſt iſte rex gloriæ?* quaſi ignorantibus alii reſpondent quaſi ſcientes, *Dominus virtutum ipſe eſt rex gloriæ*: ut Dion. exponit* 7. cap. cœleſt. hierarch. Hoc autem non eſſet ſi ſuperiores Angeli illuminarent inferiores de omnibus quæ ipſi cognoſcunt. Non ergo eos illuminant de omnibus ſibi notis.

* cap. 7. à medio.

¶ 3. Præterea, Si ſuperiores Angeli inferioribus annuntiant omnia quæ cognoſcunt, nihil inferioribus ignotum remanet quod ſuperiores cognoſcunt. Non ergo de cætero ſuperiores poterunt illuminare inferiores. Quod videtur inconveniens. Non ergo ſuperiores de omnibus inferiores illuminant.

* In Ho. in evang. 34. ... cap. à medio illius. † Art. 1. hujus q. arg. Sed contra.

SED CONTRA eſt, quod Gregor.* dicit, quod *in illa cœleſti patria licet quædam data ſint excellenter, nihil tamen poſſidetur ſingulariter*. Et Dion. dicit 15. cap. cœleſt. hierar. quòd *unaquæque cœleſtis eſſentia intelligentiam ſibi à ſuperiori datam inferiori communicat*, ut patet ex auctoritate ſupra inducta. †

CONCLUSIO.

Cùm de ratione boni ſit, ut ſe aliis communicet, oportet Angelos ſuperiores qui ſunt in pleniſſima participatione divinæ bonitatis, illuminare inferiores de omnibus quæ noverunt: ita tamen, ut perfectiorem ſcientiam habentes, in altiori ordine permaneant.

RESPONDEO dicendum, quòd omnes creaturæ ex divina bonitate participant, ut bonum quod habent, in alia diffundant: Nam de ratione boni eſt quòd ſe aliis communicet. Et inde eſt etiam quòd agentia corporalia ſimilitudinem ſuam aliis tradunt quantum poſſibile eſt. Quantò igitur aliqua agentia magis in participatione divinæ bonitatis conſtituuntur, tantò magis perfectiones ſuas nituntur in alios transfundere, quantum poſſibile eſt. Unde beatus Petrus monet eos qui divinam bonitatem per gratiam participant, dicens 1. Petr. 4. *Vnuſquiſque ſicut accepit gratiam, in alterutrum illam adminiſtrantes, ſicut boni diſpenſatores multiformis gratiæ Dei.* Multò igitur magis ſancti Angeli, qui ſunt in pleniſſima participatione divinæ bonitatis, quicquid à Deo percipiunt, ſubiectis impartiuntur: Non tamen recipitur ab inferioribus ita excellenter, ſicut eſt in ſuperioribus: Et ideo ſuperiores ſemper remanent in altiori ordine, & perfectiorem ſcientiam habent. Sicut unam & eandem rem plenius intelligit magiſter, quàm diſcipulus qui ab eo addiſcit.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd ſuperiorum Angelorum ſcientia dicitur eſſe univerſalior; quantum ad eminentiorem modum intelligendi.

AD SECUNDUM dicendum, quòd verbum Magiſtri non eſt ſic intelligendum, quod inferiores Angeli penitus ignoraverint Myſterium Incarnationis, ſed quia non ita plenè cognoverunt ſicut ſuperiores, & in ejus cognitione poſtmodum profecerunt, dum illud myſterium impleretur.

AD TERTIUM dicendum, quòd uſque ad diem iudicii ſemper nova aliqua ſupremis Angelis revelantur divinitus de his quæ pertinent ad diſpoſitionem mundi, & præcipuè ad ſalutem electorum. Unde ſemper remanet unde ſuperiores Angeli inferiores illuminent.

QUÆSTIO CVII.

De locutionibus Angelorum, in quinque articulos diviſa.

DEINDE conſiderandum eſt de locutionibus Angelorum.

Et circa hoc quæruntur quinque:

¶ Primò, utrum unus Angelus loquatur alii.

¶ Secundò, utrum inferior ſuperiori.

¶ Tertiò, utrum Angelus Deo.

¶ Quartò, utrum in locutione Angeli aliquid diſtantia localis operetur.

¶ Quintò, utrum locutionem unius Angeli ad alterum omnes cognoſcant.

Articulus Primus.

Vtrum unus Angelus alteri loquatur.

2. diſt. 11. q. 2. art. 3. & ver. q. 9. art. 4. 5. & 6. & 1. Cor. 13. co. 1. * lib. 18. Mor. c. 3. in fin.

AD PRIMUM ſic proceditur. Videtur quòd unus Angelus alteri non loquatur. Dicit enim Gregor.* 18. Moral. quòd *in ſtatu reſurrectionis uniuſcuiuſque mentem ab alterius oculis membrorum corpulentia non abſcondit*: multò igitur minus mens unius Angeli abſconditur ab altero. Sed locutio eſt ad manifeſtandum alteri quod latet in mente: Non igitur oportet quod unus Angelus alteri loquatur.

¶ 2. Præterea, Duplex eſt locutio: Interior, per quam aliquis ſibi ipſi loquitur, & exterior, per quam aliquis loquitur alteri. Exterior autem locutio fit per aliquod ſenſibile ſignum, puta voce, vel nutu, vel aliquo corporis membro, puta lingua vel digito; quæ Angelis competere non poſſunt. Ergo unus Angelus alteri non loquitur.

¶ 3. Præterea, Loquens excitat audientem, ut attendat ſuæ locutioni: Sed non videtur quod unus Angelus excitet alium ad attendendum. Hoc enim fit apud nos aliquo ſenſibili ſigno. Ergo unus Angelus non loquitur alteri.

SED CONTRA eſt, quod dicitur 1. Cor. 13. *Si linguis hominum loquar & Angelorum.*

CONCLUSIO.

Cùm unus Angelus alteri conceptum mentis ſuæ patefaciat, per hoc quod ille, cuius eſt conceptus, ſua voluntate ordinat ipſum ad manifeſtandum aliquid alteri, unum Angelum alteri loqui conſtat.

* lib. 2. Mor. c. 5. parum à princip. † qu. 82. art. 4. * lib. 14. de Trin. c. 5. 8. 9. & 10. tom. 3.

RESPONDEO dicendum; quòd in Angelis eſt aliqua locutio. Sed, ſicut dicit Gregor.* 2. Mor. *dignum eſt ut mens noſtra qualitatem corporeæ locutionis excedens, ad ſublimes atque incognitos modos locutionis intimæ ſuſpendatur.* Ad intelligendum igitur qualiter unus Angelus alteri loquatur, conſiderandum eſt quod ſicut ſuprà diximus (qu. 82. art. 2.) † cùm de actibus & potentiis animæ ageretur, voluntas movet intellectum ad ſuam operationem. Intelligibile autem eſt in intellectu tripliciter. Primò quidem habitualiter, vel ſecundum memoriam, ut Auguſt.* dicit. Secundò autem, ut in actu conſideratum vel conceptum. Tertiò, ut ad aliud relatum. Manifeſtum eſt autem quod de primo gradu in ſecundum transfertur intelligibile, per imperium voluntatis: unde in diffinitione habitus, dicitur, *quo quis utitur, cùm voluerit.* Similiter autem de ſecundo gradu transfertur in tertium, per voluntatem: nam per voluntatem conceptus mentis ordinatur ad alterum; puta vel ad agendum aliquid, vel ad manifeſtandum alteri. Quando autem mens convertit ſe ad actu conſiderandum quod habet in habitu, loquitur aliquis ſibi ipſi: Nam ipſe conceptus mentis *interius verbum* vocatur. Ex hoc verò quod conceptus mentis Angelicæ ordinatur ad manifeſtandum alteri, per voluntatem ipſius Angeli, conceptus mentis unius Angeli innoteſcit alteri. Et ſic loquitur unus Angelus alteri. Nihil eſt enim aliud loqui ad alterum, quàm conceptum mentis alteri manifeſtare.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd in nobis interior mentis conceptus quaſi duplici obſtaculo clauditur: primo quidem ipſa voluntate, quæ conceptum intellectus poteſt retinere interiùs, vel ad extra ordinare; & quantum ad hoc, mentem unius nullus alius poteſt videre, niſi ſolus Deus, ſecundum illud 1. Cor. 2. *Quæ ſunt hominis, nemo novit niſi ſpiritus hominis qui in ipſo eſt.* Secundò autem clauditur mens hominis ab alio homine per groſſitiem corporis: unde, cùm etiam voluntas ordinat conceptum mentis ad manifeſtandum alteri, non ſtatim cognoſcitur ab alio, ſed oportet aliquod ſignum ſenſibile adhibere. Et hoc eſt quod Gregor. dicit* 2. Moral. *Alienis oculis intra ſecretum mentis quaſi poſt parietem corporis, ſtamus; ſed cùm manifeſtare noſmetipſos cupimus, quaſi per linguæ ianuam egredimur, ut quales ſumus intrinſecus, oſtendamus.* Hoc autem obſtaculum non habet Angelus: Et ideo quàm citò vult manifeſtare ſuum conceptum, ſtatim alius cognoſcit.

* lib. 2. Mor. c. 5. paulò poſt princip.

AD SECUNDUM dicendum, quòd locutio exterior quæ fit per vocem, eſt nobis neceſſaria propter obſtaculum corporis, unde non convenit Angelo, ſed ſola locutio interior, ad quam pertinet non ſolum quòd loquatur ſibi, interiùs concipiendo; ſed etiam quòd ordinet per voluntatem ad alterius manifeſtationem. Et ſic *lingua Angelorum* metaphoricè dicitur ipſa virtus Angeli, qua conceptum ſuum manifeſtat.

AD TERTIUM dicendum, quòd quantum ad Angelos bonos qui ſemper ſe invicem vident in Verbo, non eſſet neceſſarium ponere aliquid excitativum, quia ſicut unus ſemper videt alium, ita ſemper videt in eo quicquid eſt ad ſe ordinatum. Sed quia etiam in ſtatu naturæ conditæ, ſibi invicem loqui poterant, & mali Angeli etiam nunc ſibi invicem loquuntur, dicendum eſt, quod ſicut ſenſus movetur à ſenſibili, ita intellectus movetur ab intelligibili. Sicut ergo per ſignum ſenſibile excitatur ſenſus: ita per aliquam virtutem intelligibilem poteſt excitari mens Angeli ad attendendum.

Articulus II.

Vtrum inferior Angelus ſuperiori loquatur.

Infrà q. 117. art. 2. co. & ver. q. 9. art. 1. & 1. Cor. 13. co. 2. * q. præc. art. 3. † Art. 1. huius q. * lib. 2. Mor. c. 5. in med.

AD SECUNDUM ſic proceditur. Videtur quod inferior Angelus ſuperiori non loquatur: quia ſuper illud 1. Cor. 13. *Si linguis hominum loquar & Angelorum*, dicit gloſ. quod *locutiones Angelorum ſunt illuminationes quibus ſuperiores illuminant inferiores*. Sed inferiores nunquam illuminant ſuperiores: ut ſupra dictum eſt* (qu. 106. art. 3.) Ergo nec inferiores ſuperioribus loquuntur.

¶ 2. Præterea, Supra dictum eſt † (qu. 106. art. 1.) quod illuminare nihil eſt aliud quam illud quod eſt alicui manifeſtum, alteri manifeſtare. Et hoc idem eſt loqui. Ergo idem eſt loqui & illuminare. Et ſic idem quod prius.

¶ 3. Præterea, Greg. dicit* 2. Moral. (ut ſuprà) quod *Deus ad Angelos loquitur eo ipſo quod eorum cordibus occulta ſua inviſibilia oſtendit.* Sed hoc ipſum eſt illuminare. Ergo omnis Dei locutio eſt illuminatio. Pari ergo ratione omnis Angeli locutio eſt illuminatio. Nullo ergo modo Angelus inferior ſuperiori loqui poteſt.

† cap. 7. à med.

SED CONTRA eſt, quod (ſicut Dion. exponit † 7. c. cœleſt. hier.) inferiores Angeli ſuperioribus dixerunt, *Quis eſt iſte rex gloriæ?*

CONCLUSIO.

Cùm Angelus inferior ea quæ mente concepit, ſuperiori patefaciat, prout ex ſua voluntate, non autem à prima voluntate dependent: illi quidem loquitur, ſed eum non illuminat.

Digitized by Google

Respondeo dicendum quod Angeli inferiores ſuperioribus loqui poſſunt. Ad cuius evidentiam conſiderandum eſt, quòd omnis illuminatio eſt locutio in Angelis, ſed non omnis locutio eſt illuminatio: quia ſicut dictum eſt (art. 1.) * Angelum loqui Angelo nihil aliud eſt quàm conceptum ſuum ordinare ad hoc ut ei innoteſcat, per propriam voluntatem. Ea verò quæ mente concipiuntur, ad duplex principium referri poſſunt, ſcilicet ad ipſum Deum, qui eſt prima veritas; & ad voluntatem intelligentis, per quam aliquid actu conſideramus. Quia verò veritas eſt lumen intellectus, & regula omnis veritatis eſt ipſe Deus, manifeſtatio ejus quod mente concipitur ſecundum quod dependet à prima veritate, & locutio eſt & illuminatio: Putà ſi unus homo dicat alii, *Cœlum eſt à Deo creatum*, vel, *Homo eſt animal*: ſed manifeſtatio eorum quæ dependent ex voluntate intelligentis, non poteſt dici illuminatio, ſed locutio tantum: Puta ſi aliquis alteri dicat, *Volo hoc addiſcere, volo hoc vel illud facere*, cuius ratio eſt, quia voluntas creata non eſt lux, nec regula veritatis, ſed participans lucem: unde communicare ea quæ ſunt à voluntate creata, inquantum hujuſmodi, non eſt illuminare. Non enim pertinet ad perfectionem intellectus mei, quid tu velis: vel quid tu intelligas, cognoſcere: ſed ſolum quid rei veritas habeat. Manifeſtum eſt autem quod Angeli dicuntur ſuperiores vel inferiores per comparationem ad hoc principium quod eſt Deus: & ideo illuminatio quæ dependet à principio, quod eſt Deus, ſolum per ſuperiores Angelos ad inferiores deducitur. Sed in ordine ad principium quod eſt voluntas, ipſe volens eſt primus & ſupremus: Et ideo manifeſtatio eorum quæ ad voluntatem pertinent, per ipſum volentem deducitur ad alios quoſcumque. Et quantum ad hoc, & ſuperiores inferioribus, & inferiores ſuperioribus loquuntur. Et per hoc patet ſolutio Ad primum & Ad secundum.

*ar. præc.

Ad tertium dicendum, quòd omnis Dei locutio ad Angelos eſt illuminatio: quia cùm voluntas Dei ſit regula veritatis, etiam ſcire quid Deus velit, pertinet ad perfectionem & illuminationem mentis creatæ. Sed non eſt eadem ratio de voluntate Angeli, ut dictum eſt *

* In corp. art.

Articulus III.

Vtrum Angelus Deo loquatur.

Ad tertium ſic proceditur. Videtur quòd Angelus Deo non loquatur. Locutio enim eſt ad manifeſtandum aliquid alteri: Sed Angelus nihil poteſt manifeſtare Deo, qui omnia novit. Ergo Angelus non loquitur Deo.

Iob. 4. com. 4. 5.

¶ 2. Præterea, Loqui eſt ordinare conceptum intellectus ad alterum, ut dictum eſt (art. 1.) * Sed Angelus ſemper conceptum ſuæ mentis ordinat in Deum. Si ergo aliquando Deo loquitur, ſemper Deo loquitur, Quod poteſt videri aliquibus incóveniens: cùm aliquando Angelus Angelo loquatur. Videtur ergo quod Angelus nunquam loquatur Deo.

* Art. 1. hujus q.

Sed contra eſt, quod dicitur Zach. 1. *Reſpondit Angelus Deo, & dixit, Domine exercituum. Vſquequo non miſereberis Ieruſalem*; loquitur ergo Angelus Deo.

Conclusio.

Angeli non loquuntur Deo ut illi quidpiam manifeſtent, ſed illi loqui dicuntur vel conſulendo illius voluntatem de agendis, vel illius excellentiam admirando.

Respondeo dicendum, quòd ſicut dictum eſt *, locutio Angeli eſt per hoc quòd conceptio mentis ordinatur ad alterum. Sed aliquid ordinatur ad alterum dupliciter. Vno modo ad hoc quod communicet aliquid alteri: ſicut in rebus naturalibus agens ordinatur ad patiens, & in locutione humana Doctor ordinatur ad Diſcipulum. Et quantum ad hoc nullo modo Angelus loquitur Deo; neque de his quæ ad rerum veritatem pertinent; neque de his quæ dependent à voluntate creata: quia Deus eſt omnis veritatis & omnis voluntatis principium & conditor. Alio modo ordinatur aliquid ad alterum, ut ab eo aliquid accipiat: Sicut in rebus naturalibus, paſſivum ad agens, & in locutione humana diſcipulus ad magiſtrum. Et hoc modo Angelus loquitur Deo, vel conſulendo divinam voluntatem de agendis, vel ejus excellentiam, quam nunquam comprehendit, admirando. Sicut Gregor. dicit * 2. Moral. (ut ſup.) quod *Angeli loquuntur Deo, cum per hoc quod ſuper ſemetipſos reſpiciunt, in motum admirationis ſurgunt.*

* Art. 1. hujus q.

* lib. 2. Mor. c. 2. in med.

Ad primum dicendum, quòd locutio non ſemper eſt ad manifeſtandum alteri, ſed quandoque ad hoc ordinatur finaliter, ut loquenti aliquid manifeſtetur, ſicut cum Diſcipulus quærit aliquid à Magiſtro.

Ad secundum dicendum, quòd locutione qua Angeli loquuntur Deo, laudantes ipſum & admirantes, ſemper Angeli Deo loquuntur: Sed locutione qua ejus ſapientiam conſulunt ſuper agendis, tunc ei loquuntur, quando aliquod novum per eos agendum occurrit, ſuper quo deſiderant illuminari.

Articulus IV.

Vtrum localis diſtantia operetur aliquid in locutione angelica.

Ad quartum ſic proceditur. Videtur quòd localis diſtantia operetur aliquid in locutione angelica. Sicut enim dicit Damaſc. * *Angelus ubi eſt, ibi operatur*: Locutio autem eſt quædam operatio Angeli. Cùm ergo Angelus ſit in determinato loco, videtur quod uſque ad determinatam loci diſtantiam Angelus loqui poſſit.

2. diſt. 9. ar. 2. ad 6 & diſt. 5. q. 2. ar. 3. ad tertiũ & ver. q. 9. ar. 6. * lib. 4. c. 17. & lib. 2. c. 3.

¶ 2. Præterea, Clamor loquentis fit propter diſtantiam audientis: Sed Iſai. 6. dicitur de Seraphim, quod *clamat alter ad alterum*. Ergo videtur quod in locutione Angelorum aliquid operetur localis diſtantia.

Sed contra eſt, quod ſicut dicitur Luc. 16. dives in inferno poſitus loquebatur Abrahæ, non impediente locali diſtantia. Multò igitur minus localis diſtantia poteſt impedire locutionem unius Angeli ad alterum.

Conclusio.

In locutione Angelorum: cùm in intellectuali operatione conſiſtat, nullum impedimentum præſtat localis diſtantia.

Respondeo dicendum, quòd locutio Angeli in intellectuali operatione conſiſtit; ut ex dictis patet *. Intellectualis autem operatio Angeli omnino abſtracta eſt à loco & tempore: nam etiam noſtra intellectualis operatio eſt per abſtractionem ab *hic & nunc*, niſi per accidens ex parte phantaſmatum, quæ in Angelis nulla ſunt. In eo autem quod eſt omnino abſtractum à loco & tempore, nihil operatur neque temporis diverſitas, neque loci diſtantia. Unde in locutione Angeli nullum impedimentum facit diſtantia loci.

* Art. 1. 2. & 3. hujus q.

Ad primum ergo dicendum, quòd locutio Angeli: ſicut dictum eſt *) eſt locutio interior, quæ tamen ab alio percipitur: & ideo eſt in Angelo loquente, & per conſequens ubi eſt Angelus loquens. Sed ſicut diſtantia localis non impedit quin unus Angelus alium videre poſſit: ita etiam non impedit quin percipiat quod in eo ad ſe ordinatur. Quod eſt ejus locutionem percipere.

* Art. 1. hujus q.

Ad secundum dicendum, quòd clamor ille non eſt vocis corporeæ, quæ fit propter diſtantiam loci, ſed ſignificat magnitudinem rei quæ dicebatur, vel magnitudinem affectus, ſecundum quod dicit Gregor. * 2. Moral. *Tanto quiſque minus clamat, quanto minus deſiderat.*

* lib. 2. Mor. c. 6. paulo poſt prin. ver. q. 9. ar. 7.

Articulus V.

Vtrum locutionem unius Angeli ad alterum omnes cognoſcant.

Ad quintum ſic proceditur. Videtur, quòd locutionem unius Angeli ad alterum omnes cognoſcant. Quod enim unius hominis locutionem non omnes audiant, facit inæqualis loci diſtantia. Sed in locutione Angeli nihil operatur localis diſtantia, ut dictum eſt (art. 9.) * Ergo uno Angelo loquente ad alterum, omnes percipiunt.

* ar. præc.

¶ 2. Præterea, Omnes Angeli communicant in virtute intelligendi. Si ergo conceptus mentis unius ordinatus ad alterum, cognoſcitur ab uno, pari ratione cognoſcitur ab aliis.

¶ 3. Præterea. Illuminatio eſt quædam ſpecies locutionis. Sed illuminatio unius Angeli ab altero pervenit ad omnes Angelos: quia ut Dion. dicit 15. cæl. hierar. (ut iam ſup.) * *unaquæque cæleſtis eſſentia intelligentiam ſibi traditam aliis communicat.* Ergo & locutio unius Angeli ad alterum, ad omnes perducitur.

* c. 15. circa med.

Sed contra eſt, quod unus homo poteſt alteri ſoli loqui. Multò igitur magis hoc in Angelis eſſe poteſt.

Conclusio.

Cùm unus Angelus proprium conceptum mentis ordinare poſſit ex aliqua cauſa ad unum, & non ad alterum, locutionem unius Angeli poteſt percipere unus abſque aliis.

Respondeo dicendum, quòd ſicut ſuprà dictum eſt *, conceptus mentis unius Angeli percipi poteſt ab altero, per hoc, quod ille cuius eſt conceptus, ſua voluntate ordinat ipſum ad alterum. Poteſt autem ex aliqua cauſa ordinari aliquid ad unum, & non ad alterum: Et ideo poteſt conceptus unius ab aliquo uno cognoſci, & non ab aliis. Et ſic locutionem unius Angeli ad alterum poteſt percipere unus abſque aliis: non quidem impediente diſtantia locali, ſed hoc faciente voluntaria ordinatione, ut dictum eſt *. Unde patet reſponſio. Ad primum, & Ad secundum.

* Art. 1. huius q.

* In iſto art. & præced.

Ad tertium dicendum, quod illuminatio eſt de his quæ emanant à prima regula veritatis, quæ eſt principium commune omniũ Angelorum: & ideo illuminationes ſunt omnibus cõmunes. Sed locutio poteſt eſſe de his quæ ordinantur ad principium voluntatis creatæ, quod eſt proprium unicuique Angelo: & ideo nõ oportet quod hujuſmodi locutiones ſint omnibus communes.

QUÆSTIO CVIII.

De ordinatione Angelorum ſecundum hierarchias & ordines, in octo articulos diviſa.

Deinde conſiderandum eſt de ordinatione Angelorum ſecundùm hierarchias & ordines. Dictum eſt * enim, quod ſuperiores illuminant inferiores, & non è converſo.

* q. 106. art. 3.

¶ Circa hoc quæruntur octo.

¶ Primò, utrum omnes Angeli ſint unius hierarchiæ.
¶ Secundò, utrum in una hierarchia ſit unus tantum ordo.
¶ Tertiò, utrum in uno ordine ſint plures Angeli.
¶ Quartò, utrum diſtinctio hierarchiarũ & ordinũ ſit à natura.
¶ Quintò, de nominibus & proprietatibus ſingulorum ordinũ.
¶ Sextò, de comparatione ordinum adinvicem.
¶ Septimò, utrum ordines durent poſt diem iudicii.
¶ Octavò, utrum homines aſſumantur ad ordines Angelorum.

Articulus Primus.

Utrum omnes Angeli ſint unius hierarchiæ.

Ad primum ſic proceditur. Videtur quod omnes Angeli ſint unius hierarchiæ. Cum enim Angeli ſint ſupremi inter creaturas, oportet dicere quòd ſint optimè diſpoſiti. Sed optima diſpoſitio eſt multitudinis ſecundum quod continetur ſub uno principatu, ut patet per Philoſophum * 12. Metaph. & in 3. Polit. Cùm ergo hierarchia nihil ſit aliud quàm ſacer principatus, uidetur quod omnes Angeli ſint unius hierarchiæ.

2. diſt. 9. art. 1. & Dion. lib. 2. c. 6. * lib. 12. meta. ac fin. lib. 3. Polit. cap. 5.

¶ 2. Præ

Digitized by Google

* Cap. 3. princip.

¶ 2. Præterea, Dion. dicit in * 3. cap. cæleſt. hier. quod *hierarchia eſt ordo, ſcientia, & actio.* Sed omnis Angeli conveniunt in uno ordine ad Deum quem cognoſcunt, & à quo in ſuis actionibus regulantur. Ergo omnes Angeli ſunt unius hierarchiæ.

¶ 3. Præterea, Sacer principatus, qui dicitur hierarchia invenitur in hominibus & Angelis. Sed omnes homines ſunt unius hierarchiæ. Ergo etiam omnes Angeli ſunt unius hierarchiæ.

Sed contra eſt, quòd Dion. 6. cap. cœleſt. hierar. diſtinguit tres hierarchias Angelorum.

Conclusio.

Ex parte principis unius, ſcilicet Dei, omnes Angeli & rationales creaturæ, unius ſunt hierarchiæ, ex parte verò multitudinis ordinatæ ſub principe, Angeli nec cum hominibus, nec inter ſe, ſunt unius hierarchiæ, ſed ipſi inter ſe Angeli tres conſtituunt hierarchias.

* Arg. 1. hujus ar.

Respondeo dicendum, quòd hierarchia eſt ſacer principatus, ut dictum eſt. * In nomine autem principatus duo intelliguntur, ſcilicet ipſe princeps, & multitudo ordinata ſub principe. Quia igitur unus eſt Deus princeps, non ſolum omnium Angelorum, ſed etiam hominum, & totius creaturæ: ideo non ſolum omnium Angelorum, ſed etiam totius rationalis creaturæ, quæ ſacrorum particeps eſſe poteſt, una eſt hierarchia. Secundum quod Auguſt. dicit. in * 12. de Civit. Dei, *duas eſſe civitates, hoc eſt ſocietates: unam in Angelis bonis & hominibus, alteram in malis.* Sed ſi conſideretur principatus ex parte multitudinis ordinatæ ſub principe, ſic unus principatus dicitur ſecundum quòd multitudo uno & eodem modo poteſt gubernationem principis recipere. Quæ verò non poſſunt ſecundum eundem modum gubernari à principe, ad diverſos principatus pertinent. Sicut ſub uno rege ſunt diverſæ civitates, quæ diverſis reguntur legibus & miniſtris. Manifeſtum eſt autem quod homines alio modo divinas illuminationes percipiunt, quam Angeli. Nam Angeli percipiunt eas in intelligibili puritate, homines verò percipiunt eas ſub ſenſibilium ſimilitudinibus: ut Dion. dicit. 1. * cæleſt. hierar. Et ideo oportet diſtingui humanam hierarchiam ab angelica. Et per eundem modum in Angelis tres hierarchiæ diſtinguuntur. Dictum eſt enim ſuprà †. dum de cognitione Angelorum ageretur, quod ſuperiores Angeli habent univerſaliorem cognitionem veritatis, quàm inferiores. Hujuſmodi autem univerſalis acceptio cognitionis ſecundum tres gradus in Angelis diſtingui poteſt. Poſſunt enim rationes rerum, de quibus Angeli illuminantur, conſiderari tripliciter. Primo quidem ſecundum quod procedunt à primo principio univerſali, quod eſt Deus. Et iſte modus convenit primæ hierarchiæ, quæ immediatè ad Deum extenditur, & quaſi in veſtibulis Dei collocatur, ut Dion. dicit. * 7. cap. cœleſt. hierarch. Secundò verò, prout hujuſmodi rationes dependent ab univerſalibus cauſis creatis, quæ jam aliquo modo multiplicantur: & hic modus convenit ſecundæ hierarchiæ. Tertio autem modo, ſecundum quod hujuſmodi rationes applicantur ſingulis rebus prout dependent à propriis cauſis: & hic modus convenit infimæ hierarchiæ. Quod plenius patebit, cùm de ſingulis ordinibus agetur. * Sic igitur diſtinguuntur hierarchiæ ex parte multitudinis ſubjectæ. Unde manifeſtum eſt eos errare, & contra intentionem Dionyſ. loqui, qui ponunt in divinis perſonis hierarchiam, quam vocant *ſupercæleſtem.* In divinis enim perſonis eſt quidam ordo naturæ, ſed non hierarchiæ: Nam ut Dionyſ. dicit. * 3. cap. cœleſt. hierarch. ordo hierarchiæ eſt alios quidē purgari & illuminari, & perfici, alios autem purgare & illuminare, & perficere. Quod abſit ut in divinis perſonis ponamus.

* l. 12. c. 1. circa princip. & c. 5.

* cap. 1. cæleſt. hierarch.

† qu. 55. art. 3.

* cap. 7. à medio.

* Art. 6. hujus q.

* cap. 3. circa medium.

Ad primum ergo dicendum, quòd ratio illa procedit de principatu ex parte principis: quia optimum eſt quòd multitudo regatur ab uno principe, ut * Philoſophus in pluribus locis intendit (jam ſuperius qu. 103. art. 3. indicatis.)

* Locis in arg. 1. citatis.

Ad secundum dicendum, quòd quantum ad cognitionem ipſius Dei, quem omnes uno modo, ſcilicet per eſſentiam, vident, non diſtinguuntur in Angelis hierarchiæ, ſed quantum ad rationes rerum creatarum, ut dictum eſt †.

† In cor. art.

Ad tertium dicendum, quòd omnes homines ſunt unius ſpeciei, & unus modus intelligendi eſt eis connaturalis: Non ſic autem eſt in Angelis. Unde non eſt ſimilis ratio.

Articulus II.

Utrum in una hierarchia ſint plures ordines.

2. diſt. 9. art. 3. & 3. cont. ad Epheſ. 1. lect. 2.

AD secundum ſic proceditur. Videtur quòd in una hierarchia non ſint plures ordines. Multiplicata enim diffinitione multiplicatur & diffinitum. Sed hierarchia, ut Dion. * dicit, (3. de cœl. hir. ut ſup.) eſt ordo: Si ergo ſunt multi ordines, non erit una hierarchia, ſed multæ.

* cap. 3. cæleſt. hierarch. in princ.

¶ 2. Præterea, Diverſi ordines ſunt diverſi gradus, & gradus in ſpiritualibus conſtituuntur ſecundum diverſa dona ſpiritualia: Sed in Angelis omnia dona ſpiritualia ſunt communia, quia nihil ibi ſingulariter poſſidetur. Ergo non ſunt diverſi ordines Angelorum.

* c. 5. p. 1. & 3. de ſacerd. perfect. & in ſic contemplat.

¶ 3. Præterea, In Eccleſiaſtica hierarchia diſtinguuntur ordines ſecundum *purgare, illuminare, & perficere.* Nam ordo diaconorum eſt *purgativus* Sacerdotum *illuminativus,* Epiſcoporum *perfectivus,* ut Dionyſ. dicit † 5. cap. eccleſiaſticæ hierar. Sed quilibet Angelus purgat, illuminat, & perficit. Non ergo eſt diſtinctio ordinum in Angelis.

* Art. 6. hujus q.

Sed contra eſt, quod Apoſt. dicit ad Epheſ. quòd *Deus conſtituit Chriſtum hominem ſupra omnem principatum & poteſtatem & virtutem & dominationem,* qui ſunt diverſi ordines Angelorum, & quidam eorum ad unam hierarchiam pertinent, ut infrà patebit (art. 6.)

Conclusio.

In omni hierarchia diſtinguuntur tres ordines diverſi: ſummus, medius, & infimus, ſecundum varia Angelorum officia & actus.

* ar. præc.

Respondeo dicendum, quòd ſicut dictum eſt (a. 2.) * una hierarchia eſt unus principatus, id eſt, una multitudo ordinata uno modo ſub principis gubernatione: non autem eſſet multitudo ordinata, ſed confuſa, ſi in multitudine diverſi ordines non eſſent. Ipſa ergo ratio hierarchiæ requirit ordinum diverſitatem. Quæ quidem diverſitas ordinum ſecundum diverſa officia & actus conſideratur: ſicut patet quòd in una civitate ſunt diverſi ordines, ſecundum diverſos actus: nam alius eſt ordo judicantium, & alius pugnantium, & alius laborantium in agris, & ſic de aliis. Sed quamvis multi ſint unius civitatis ordines, omnes tamen ad tres poſſunt reduci, ſecundum quod quælibet multitudo perfecta habet principium, medium, & finem. Unde & in civitatibus triplex ordo hominum invenitur. Quidam enim ſunt ſupremi, ut optimates: quidam autem ſunt infimi, ut vilis populus: quidam autem ſunt medii, ut populus honorabilis. Sic igitur & in qualibet hierarchia Angelica ordines diſtinguuntur ſecundum diverſos actus & officia: & omnis iſta diverſitas ad tria reducitur, ſcilicet ad ſummum, medium, & infimum. Et propter hoc in qualibet hierarchia Dionyſ. * ponit tres ordines: (ut lib. de cœleſti hierar. patet cap. 7. 8. & 9.)

* c. 7. 8. & 9. cæleſt. hierarch.

Ad primum ergo dicendum, quòd *ordo* dupliciter dicitur. Uno modo, ipſa ordinatio cōprehendens ſub ſe diverſos gradus. Et hoc modo, hierarchia dicitur ordo. Alio modo dicitur *ordo* gradus unus: Et ſic dicuntur plures ordines unius hierarchiæ.

Ad secundum dicendum, quòd in ſocietate Angelorum, omnia poſſidentur communiter: ſed tamen quædam excellentius habentur à quibuſdam, quàm ab aliis. Unumquodque autem perfectiùs habetur ab eo qui poteſt illud communicare, quàm ab eo qui non poteſt: Sicut perfectius eſt calidum quod poteſt calefacere, quam quod non poteſt: & perfectiùs ſcit qui poteſt docere, quàm qui non poteſt. Et quantò perfectiùs donum aliquis cōmunicare poteſt, tantò in perfectiori gradu eſt: ſicut in perfectiori gradu magiſterii eſt, qui poteſt docere altiorē ſcientiam. Et ſecundum hanc ſimilitudinē conſideranda eſt diverſitas graduum, vel ordinum in Angelis, ſecundum diverſa officia & actus.

Ad tertium dicendum, quòd inferior Angelus eſt ſuperior ſupremo homine noſtræ hierarchiæ, ſecundum illud Math. 11. *Qui minor eſt in regno cælorum, major eſt illo,* ſcilicet Ioanne Baptiſta, quo *nullus major inter natos mulierum ſurrexit.* Unde minor Angelus cæleſtis hierarchiæ, poteſt non ſolum purgare, ſed illuminare & perficere, & altiori modo quàm ordines noſtræ hierarchiæ. Et ſic: ſecundum diſtinctionem harum actionum non diſtinguuntur cæleſtes ordines, ſed ſecundum alias differentias actionum.

Articulus III.

Utrum in uno ordine ſint plures Angeli.

Locis ſupra ar. 1. inductis.

AD tertium ſic proceditur. Videtur quod in uno ordine non ſint plures Angeli. Dictum eſt enim ſuprà (q. 47. a. 2. & qu. 50. art. 4.) * omnes Angelos inæquales eſſe adinvicem. Sed unius ordinis eſſe dicuntur quæ ſunt æqualia. Ergo plures Angeli non ſunt unius ordinis.

* qu. 47. art. 1. & quæſt. 50. art. 4.

¶ 2. Præterea, Quod poteſt ſufficienter fieri per unum, ſuperfluum eſt quod fiat per multa. Sed illud quod pertinet ad unum officium Angelicum, ſufficienter poteſt fieri per unum Angelum, multò magis quàm per unum ſolem ſufficienter ſit quod pertinet ad officium ſolis, quantò perfectior eſt Angelus cæleſti corpore. Si ergo ordines diſtinguuntur ſecundum officia, ut dictum eſt (a. 2.) * ſuperfluum eſt quod ſint plures Angeli unius ordinis.

* ar. præc.

¶ 3. Præterea, Suprà dictum eſt (art. 1.) * quod omnes Angeli ſunt inæquales. Si ergo plures Angeli ſunt unius ordinis, putà tres vel quatuor, infimus ſuperioris ordinis magis conveniet cum ſupremo inferioris, quàm cū ſupremo ſui ordinis: & ſic non videtur quod magis ſit unius ordinis cum hoc, quàm cum illo. Non igitur ſunt plures Angeli unius ordinis.

* Locis in argum 1. citatis.

Sed contra eſt, quod Iſa. 6 dicitur, quod *Seraphim clamabant alter ad alterum:* ſunt ergo plures Angeli in uno ordine Seraphim.

Conclusio.

Multi Angeli ſunt in uno ordine nobis noto, ſed quilibet Angelus proprium habet ordinem nobis incognitum.

Respondeo dicendum, quòd ille qui perfectè cognoſcit res aliquas, poteſt uſque ad minima & actus & virtutes & naturas earum diſtinguere: Qui autem cognoſcit eas imperfectè, non poteſt diſtinguere niſi in univerſali: quæ quidem diſtinctio ſit per pauciora. Sicut qui imperfectè cognoſcit res naturales, diſtinguit earū ordines in univerſali, ponens in uno ordine cæleſtia corpora, in alio corpora inferiora inanimata, in alio plātas, in alio animalia: qui autem perfectiùs cognoſceret res naturales, poſſet diſtinguere & in ipſis corporibus cæleſtibus diverſos ordines, & in ſingulis aliorum. Nos autem imperfectè Angelos cognoſcimus, & eorum officia, ut Dionyſ. dicit * 6. cap. cæleſt. hier. Unde non poſſumus diſtinguere officia & ordines Angelorum niſi in communi, ſecundum quem modum multi Angeli ſub uno ordine continentur. Si autem perfectè cognoſceremus officia Angelorum, & eorū diſtinctiones, perfectè ſciremus quod quilibet Angelus habet ſuum proprium officium, & ſuum proprium ordinem in rebus, multò magis quàm quælibet ſtella, etſi nos lateat.

* cap. 6. hierarchi. parum à principio.

Ad primum ergo dicendum, quòd omnes Angeli unius ordinis

Digitized by Google

dinis ſunt aliquo modo æquales; quantum ad communem ſimilitudinem, ſecundum quam conſtituuntur in ordine, ſed ſimpliciter non ſunt æquales. Unde Dionyſ. dicit * 10. cap. cæleſt. hier. quod *in uno & eodem ordine Angelorum eſt accipere primos, medios, & ultimos.*

* cap. 4. à medio & cap. 10.

Ad secundum dicendum, quòd illa ſpecialis diſtinctio ordinum & officiorum, ſecundum quam quilibet Angelus habet proprium officium & ordinem, eſt nobis ignota.

Ad tertium dicendum, quòd ſicut in ſuperficie, quæ partim eſt alba & partim nigra, duæ partes quæ ſunt, in confinio albi & nigri, magis conveniunt ſecundum ſitum quàm aliæ duæ partes albæ, minus tamen ſecundum qualitatem: ita duo Angeli qui ſunt in terminis duorum ordinum, magis ſecum conveniunt ſecundum propinquitatem naturæ, quàm unus eorum cum aliquibus aliis ſui ordinis: minus autem ſecundum idoneitatem ad ſimilia officia. Quæ quidem idoneitas uſque ad aliquem certum terminum protenditur.

Articulus IV.

Utrum diſtinctio hierarchiarum & ordinum ſit à natura in Angelis.

* 2. diſt. 9. art. 7.

AD QUARTUM ſic proceditur. Videtur quòd diſtinctio hierarchiarum & ordinum non ſit à natura in Angelis. Hierarchia enim dicitur *ſacer principatus:* Et in diffinitione ejus Dionyſ.* ponit quod *Deiformi, quantum poſſibile eſt, aſſimilat.* Sed ſanctitas & Deiformitas eſt in Angelis per gratiam, non per naturam. Ergo diſtinctio hierarchiarum & ordinum in Angelis eſt per gratiam, non per naturam.

* c. 1. Eccleſ. hier. circa medium.

¶ 2. Præterea, Seraphim dicuntur *ardentes* vel *incendentes*, ut Dion. dicit 7. cap.* cæleſt. hier. Hoc autem videtur ad charitatẽ pertinere, quæ non eſt à natura, ſed à gratia: *Diffunditur enim in cordibus noſtris per Spiritum ſanctum qui datus eſt nobis*, ut dicitur ad Rom. 5. Quod non ſolum ad ſanctos homines pertinet, ſed etiam de ſanctis Angelis dici poteſt, ut Aug. dicit * 12. de civit. Dei (c. 9.) Ergo ordines in Angelis no ſunt à natura, ſed à gratia.

* Cap. 7. circa princip.

* lib. 12. c. 9. 10. 5.

¶ 3. Præterea, Hierarchia Eccleſiaſtica exemplatur à cæleſti. Sed ordines in hominibus non ſunt per naturam, ſed per donum gratiæ: Non enim eſt à natura quòd unus eſt Epiſcopus, & alius eſt ſacerdos, & alius diaconus. Ergo neque in Angelis ſunt ordines à natura, ſed à gratia tantum.

Sed contra eſt, quod Magiſter dicit * 9. diſt. 2. ſent. quòd *ordo Angelorum dicitur multitudo cæleſtium ſpirituum, qui inter ſe aliquo munere gratiæ ſimilantur ſicut & naturalium datorum participatione conveniunt.* Diſtinctio ergo ordinum in Angelis eſt nõ ſolũ ſecundũ dona gratuita, ſed etiam ſecundum dona naturalia.

* Parag. 2.

Conclusio.

Secundum finem naturalem diſtinguuntur ordines in Angelis per naturalia dona, ſecundum ſupernaturalem verò finem, completivè per dona gratuita & diſpoſitivè per naturalia diſtinguuntur: in hominibus verò per dona gratuita tantum.

Respondeo dicendum, quòd ordo gubernationis, qui eſt ordo multitudinis ſub principatu exiſtens, attenditur per reſpectum ad finem: Finis autem Angelorum poteſt accipi dupliciter. Uno modo ſecundum facultatem ſuæ naturæ, ut ſcilicet cognoſcant & ament Deũ naturali cognitione & amore: Et ſecundũ reſpectum ad hunc finem, diſtinguuntur ordines Angelorum ſecundum naturalia dona. Alio modo poteſt accipi finis Angelicæ multitudinis ſupra naturalem facultatem eorum, qui conſiſtit in viſione divinæ eſſentiæ, & in immobili fruitione bonitatis ipſius: ad quem finem pertingere non poſſunt niſi per gratiam: unde ſecundum reſpectum ad hunc finem, ordines diſtinguuntur in Angelis, completivè quidem ſecundum dona gratuita, diſpoſitivè autem ſecundum dona naturalia: quia Angelis data ſunt dona gratuita ſecundum capacitatem naturalium. Quod non eſt in hominibus, ut ſuprà dictum eſt. (q. 62. a. 6.)* Unde in hominibus diſtinguuntur ordines ſecundum dona gratuita tantum; & non ſecundum naturam. Et per hoc patet reſponſio ad objecta.

* q. 62. art. 6.

Articulus V.

Utrum ordines Angelorum convenienter nominentur.

2. diſt. 9. art. 4. & 3. contra c. 80.

AD QUINTUM ſic proceditur. Videtur quòd ordines Angelorum non convenienter nominentur. Omnes enim cæleſtes ſpiritus dicuntur & Angeli, & virtutes, & poteſtates cæleſtes. Sed nomina cõmunia inconvenienter aliquibus appropriantur. Ergo inconvenienter nominatur unus ordo *Angelorum*, & alius *virtutum.*

¶ 2. Præterea, Eſſe dominum eſt proprium Dei, ſecundum illud Pſal. 99. *Scitote quoniam Dominus ipſe eſt Deus.* Ergo inconvenienter unus ordo cæleſtium ſpirituum *dominationes* vocatur.

¶ 3. Præterea, Nomen *dominationis* ad gubernationem pertinere videtur. Similiter autem & nomen *principatuum* & *poteſtatum.* Inconvenienter ergo tribus ordinibus hæc tria nomina imponuntur.

¶ 4. Præterea, Archangeli dicuntur quaſi *principes Angeli.* Non ergo hoc nomẽ debet imponi alii ordini quã ordini principatuũ.

¶ 5. Præterea, nomen *Seraphim* imponitur ab ardore, qui ad charitatem pertinet. Nomen autem *Cherubim* imponitur à ſcientia. Charitas autem & ſcientia ſunt dona communia omnibus Angelis. Non ergo debent eſſe nomina ſpecialium ordinum.

¶ 6. Præterea, *Throni* dicuntur ſedes, Sed ex hoc ipſo Deus in creatura rationali ſedere dicitur, quod ipſam cognoſcit & amat. Non ergo debet eſſe alius ordo Thronorum ab ordine Cherubim & Seraphim. Sic igitur videtur quòd inconvenienter ordines Angelorum nominentur.

Sed contra eſt auctoritas ſacræ Scripturæ, quæ ſic eos nominat: Nomen enim *Seraphim* ponitur Iſa. 6. Nomen *Cherubim* Ezech. 1. Nomen *Thronorum* Coloſſ. 1. *Dominationes* autem & *Virtutes*, & *Poteſtates*, & *Principatus* ponuntur Epheſ. 1. Nomen autem *Archangeli* ponitur in Canonica Iudæ. Nomen autem Angelorum in pluribus Scripturæ locis.

Conclusio.

Novem Angelorum ordines, Seraphim, Cherubim, Throni, Dominatione, Virtutes, Poteſtates, Principatus, Archangeli, & Angeli, convenienter (ſecundum convenientiam ſcilicet ad ſpirituales eorum perfectiones & miniſteria) nominantur.

Respondeo dicendum, quòd in nominatione Angelicorum ordinum conſiderare oportet, quod propria nomina ſingulorum ordinum proprietates eorum deſignant; ut Dion. dicit * 7. cap. cæl. hier. Ad videndum autem quæ ſit proprietas cujuſlibet ordinis, conſiderare oportet, quòd in rebus ordinatis tripliciter aliquid eſſe contingit, ſcilicet per proprietatem, per exceſſum, & per participationem. Per *proprietatem* autem dicitur eſſe aliquid in re aliqua quod adæquatur & proportionatur naturæ ipſius. Per *exceſſum* autem, quando illud quod attribuitur alicui, eſt minus quàm res cui attribuitur, ſed tamen convenit illi rei per quendam exceſſum, ſicut dictum eſt * de omnibus nominibus quæ attribuuntur Deo. Per *participationem* autem quando illud quod attribuitur alicui, non plenariè invenitur in eo, ſed deficienter: ſicut ſancti homines participativè dicuntur dii. Si ergo aliquid nominari debeat nomine deſignante proprietatem ipſius, non debet nominari ab eo quod imperfectè participat, neque ab eo quod excedenter habet, ſed ab eo quod eſt ſibi quaſi coæquatum. Sicut ſi quis velit propriè nominare hominem, dicet eum *ſubſtantiam rationalem:* non autem *ſubſtantiam intellectualem* quod eſt proprium nomen Angeli, quia ſimplex intelligentia convenit Angelo per proprietatem, homini verò per participationem: Neque *ſubſtantiam ſenſibilem*, quod eſt nomen bruti proprium, quia ſenſus eſt minus quàm id quod eſt proprium homini, & convenit homini excedenter præ aliis animalibus. Sic igitur, conſiderandum eſt in ordinibus Angelorum, quòd omnes ſpirituales perfectiones ſunt omnibus Angelis communes, & omnes abundantius exiſtunt in ſuperioribus quàm in inferioribus: ſed cùm in ipſis etiam perfectionibus ſit quidam gradus ſuperior, perfectio attribuitur ſuperiori ordini per proprietatem, inferiori verò per participationem: E converſo autem, inferior attribuitur inferiori per proprietatem, ſuperiori autem per exceſſum, & ita ſuperior ordo à ſuperiori perfectione nominatur. Sic igitur Dionyſ. exponit ordinum nomina ſecundum convenientiam ad ſpirituales perfectiones eorum. Gregor.* verò in expoſitione horum nominum magis attendere videtur exteriora miniſteria: Dicit enim, quòd Angeli dicuntur qui minima nuntiant: *Archangeli* qui ſumma: *Virtutes* per quas miracula fiunt; *Poteſtates*, quibus adverſæ poteſtates arcentur vel repelluntur: *Principatus* qui ipſis bonis ſpiritibus præſunt.

* cap. 7. in princ.

* qu. 13. art. 2.

* Hom. 34 in evang.

Ad primum ergo dicendum, quòd Angelus *nuntius* dicitur: Omnes ergo cæleſtes ſpiritus, inquantum ſunt manifeſtatores divinorum, *Angeli* vocantur. Sed ſuperiores Angeli habent quandam excellentiam in hac manifeſtatione, à qua ſuperiores ordines nominantur. Infimus autem Angelorum ordo nullam excellentiam ſupra communem manifeſtationem addit: & ideo à ſimplici manifeſtatione nominatur: & ſic nomen commune remanet infimo ordini quaſi proprium, ut dicit Dion.* 5. cap. cæleſt. hier. Vel poteſt dici, quòd infimus ordo ſpecialiter poteſt dici ordo Angelorum, quia immediatè nobis annuntiant. *Virtus* autem dupliciter accipi poteſt. Uno modo communiter, ſecundum quod eſt media inter eſſentiam & operationem: & ſic omnes cæleſtes ſpiritus nominantur *cæleſtes virtutes*, ſicut & cæleſtes eſſentiæ. Alio modo, ſecundum quod importat quendam exceſſum fortitudinis. Et ſic eſt proprium nomen ordinis. Unde Dionyſ. dicit * 8. cap. cæleſt. hierar. quòd *nomen Virtutum ſignificat quandam virilem & inconcuſſam fortitudinem, primo quidem ad omnes operationes divinas eis convenientes; ſecundo verò ad ſuſcipiendum divina: & ita ſignificat quod ſine aliquo timore aggrediuntur divina quæ ad eos pertinent:* quod videtur ad fortitudinem animi pertinere.

* ex c. 5. elicitur.

* c. 8. in ter princ. & med.

Ad secundum dicendum, quòd ſicut dicit Dion.* 12. cap. de div. nom. *dominatio laudatur in Deo ſingulariter per quendam exceſſum, ſed per participationem divina eloquia vocant dominationes principaliores ordines, per quos inferiores ex donis ejus accipiunt.* Unde & Dion. dicit in 8 * cap. cæleſt. hierarc. quòd *nomen Dominationum primo quidem ſignificat quandam libertatem quæ eſt à ſervili conditione, & pedeſtri ſubjectione, ſicut plebs ſubjicitur, & à tyrannica oppreſſione, quam interdum etiam majores patiuntur. Secundò ſignificat quandam rigidam & inflexibilem gubernationem, quæ ad nullum ſervilem actum inclinatur, neque ad aliquem actum ſubjectorum, vel oppreſſorum à tyrannis. Tertiò ſignificat appetitum & participationem veri dominii quod eſt in Deo.* Et ſimiliter nomen cujuſlibet ordinis ſignificat participationem ejus quod eſt in Deo: ſicut nomen *Virtutum* ſignificat participationem divinæ virtutis. Et ſic de aliis.

* cap. 12. poſt med.

* Cap. 8. parum à princip.

Ad tertium dicendum, quòd nomen *Dominationis & Poteſtatis & Principatus* diverſimodè ad gubernationem pertinet: Nã domini eſt ſolũmodo præcipere de agendis. Et ideo Gregor.* dicit (ut ſup.) quòd *quædam Angelorum agmina, pro eo quod eis cætera ad obediendum ſubjecta ſunt, Dominationes vocantur.* Nomen verò *Poteſtatis* ordinationem quandam deſignat, ſecundum illud Apoſt. ad Rom. 13. *Qui poteſtati reſiſtit, Dei ordinationi reſiſtit.* Et ideo

* Hom. 34 in evang.

Digitized by Google

ideo Dion. * dicit (cap. 8.) quod nomen *poteſtatis* ſignificat quandã ordinationem, & circa ſusceptionem divinorum, & circa actiones divinas: quas ſuperiores in inferiores agunt, eas ſurſum ducendo. Ad ordinem ergo Poteſtatum pertinet ordinare quæ à ſubditis ſint agenda. Principati verò, ut Greg. * dicit *eſt inter reliquos priorem exiſtere*, quaſi primi ſint in executione eorum quæ imperantur. Et ideo Dion. † dicit 9. c. cœl. hier. quod nomen *principatuum* ſignificat *ductivum cum ordine ſacro*. Illi enim qui alios ducunt primi inter eos exiſtentes, *principes* propriè vocantur, ſecundum illud Pſal. 67. *Prævenerunt principes conjuncti pſallentibus.*

* Cap. 8. cœl. hier. ant. med.
* Homil. 34. in Evang. ante med.
† Cap. 9. circa princip.

Ad Quartum dicendum, quòd Archangeli ſecundum Dion. * medii ſunt inter principatus & Angelos. Medium autem comparatum uni extremo, videtur alterum, inquantum participat naturam utriuſque: Sicut tepidum reſpectu calidi eſt frigidum, reſpectu verò frigidi eſt calidum. Sic & *Archangeli* dicuntur quaſi *principes Angeli*, quia reſpectu Angelorum ſunt principes, reſpectu verò principatuum ſunt Angeli, ſecundum Greg. * autem dicuntur *Archangeli* ex eo quòd principantur ſoli ordini Angelorum, quaſi magna nuntiantes. *Principatus* autem dicuntur ex eo quod principantur omnibus cœleſtibus virtutibus divinas juſſiones explentibus.

* Cap. 9. cœl. hier. non procul à princ.
* Homil. 34. in Evang. ante med. illius.

Ad Quintum dicendum, quòd nomen *Seraphim* non imponitur tantum à charitate, ſed à charitatis exceſſu, quem importat nomen ardoris vel incendii. Unde Dion. 7. c. * cœl. hier. exponit nomen *Seraphim* ſecundum proprietates ignis, in quo eſt exceſſus caliditatis. In igne autem tria poſſumus conſiderare. Primò quidem, motum qui eſt ſurſum, & qui eſt continuus, per quod ſignificatur quòd indeclinabiliter moventur in Deum. Secundo verò virtutem activam ejus, quæ eſt *calidum*: Quod quidem non ſimpliciter invenitur in igne, ſed cum quadam acuitate; quia maximè eſt penetrativus in agendo, & pertingit uſque ad minima, & iterum cum quodam ſuperexcedenti fervore. Et per hoc ſignificatur actio hujuſmodi Angelorum quam in ſubditos potenter exercent, eos in ſublimen fervorem excitantes, & totaliter per incendium purgantes: tertio, conſideratur in igne claritas ejus: Et hoc ſignificat, quòd hujuſmodi Angeli in ſeipſis habent inextinguibilem lucem, & quod alios perfectè illuminant. Similiter etiam nomen *Cherubim* imponitur à quodam exceſſu ſcientiæ, unde interpretatur *plenitudo ſcientiæ*. Quod Dion. * exponit quantum ad quatuor: Primò quidem quantum ad perfectam Dei viſionem. Secundò, quantum ad plenam ſusceptionem divini luminis. Tertiò, quantum ad hoc quod in ipſo Deo contemplantur pulchritudinem ordinis rerum à Deo derivatam. Quartò quantum ad hoc quòd ipſi pleni exiſtentes hujuſmodi cognitione, eam copioſè in alios effundunt.

* Cap. 7. non remotè à princ.
* Cap. 7. cœl. hier. non procul à princ.

Ad Sextum dicendum, quòd ordo *Thronorum* habet excellentiam præ inferioribus ordinibus in hoc quod immediatè in Deo rationes divinorum operum cognoſcere poſſunt. Sed *Cherubim* habent excellentiam ſcientiæ: *Seraphim* verò excellentiam ardoris. Et licèt in his duabus excellentiis includatur tertia: non tamen in illa quæ eſt Thronorum, includuntur aliæ duæ. Et ideo ordo *Thronorum* diſtinguitur ab ordine *Cherubim*, & *Seraphim*. Hoc enim eſt commune omnibus quòd excellentia inferioris continetur in excellentia ſuperioris, & non è converſo. Exponit autem Dio. * nomen *Thronorum* per convenientiam ad materiales ſedes. In quibus eſt quatuor conſiderare. Primò quidem ſitum; quia ſedes ſuper terram elevantur: & ſic ipſi Angeli, qui *Throni* dicuntur, elevantur uſque ad hoc quod in Deo immediatè rationes rerum cognoſcant. Secundò, in materialibus ſedibus conſideratur firmitas quia in ipſis aliquis firmiter ſedet. Hic autem eſt è converſo: Nam ipſi Angeli firmantur per Deum. Tertiò, quia ſedes ſuſcipit ſedentem, & in ea deferri poteſt. Sic & ipſi Angeli ſuſcipiunt Deum in ſeipſis, & eum quodammodo ad inferiores ferunt. Quartò, ex figura; quia ſedes ex una parte eſt aperta ad ſuſcipiendum ſedentem. Ita & iſti Angeli ſunt per promptitudinem aperti ad ſuſcipiendum Deum, & famulandum ipſi.

* Ibid.

ARTICULUS VI.

Utrum convenienter gradus ordinum aſſignentur.

2. d. 9. ar. 3. princ.

Ad sextum ſic proceditur. Videtur quod inconvenienter gradus ordinum aſſignentur. Ordo enim prælatorum videtur eſſe ſupremus. Sed Dominationes, Principatus & Poteſtates ex ipſis nominibus prælationem quandam habent. Ergo iſti ordines debent eſſe inter omnes ſupremi.

¶ 2. Præterea, Quantò aliquis ordo eſt Deo propinquior tantò eſt ſuperior: Sed ordo Thronorum videtur eſſe Deo propinquiſſimus: Nihil enim conjungitur propinquius ſedenti quam ſua ſedes. Ergo ordo Thronorum eſt altiſſimus.

¶ 3. Præterea, Scientia eſt prior quàm amor: & intellectus videtur eſſe altior quàm voluntas. Ergo & ordo Cherubim videtur eſſe altior quàm ordo Seraphim.

¶ 4. Præterea, Greg. * ponit principatus ſuper poteſtates. Non ergo collocantur immediatè ſuper Archangelos, ut Dion. † dicit.

* Homil. 34. in Evang.
† Cap. 9. cœl. hier. circa princip.

Sed contra eſt, quod Dion. ponit * in prima quidem hierarchia *Seraphim* ut primos, *Cherubim* ut medios, *Thronos* ut ultimos. In media verò *Dominationes*, ut primos, *Virtutes* ut medios, *Poteſtates* ut ultimos. In ultima *Principatus* ut primos, *Archangelos* ut medios, *Angelos* ut ultimos.

* Cap. 6. 7. & 9. cœl. hier.

CONCLUSIO.

Pro diverſitate expoſitionis nominum ipſorum ordinum in Angelis, non malè etiam ſecundum ſcripturas, differentes gradus quorundam ordinum à Dionyſio & Gregorio aſſignantur.

Respondeo dicendum, quòd gradus angelicorum ordinum aſſignant & Greg. * & Dion. quantum ad alia quidem convenienter, ſed quantum ad *principatus & virtutes* differenter. Nam Dionyſ. collocat *Virtutes* ſub Dominationibus, & ſupra Poteſtates, *Principatus* autem ſub poteſtatibus & ſupra Angelos. Gregor. autem ponit *Principatus* in medio Dominationum & Poteſtatum *Virtutes* verò in medio Poteſtatum, & Archangelorum. Et utraque aſſignatio fulcimentum habere poteſt ex auctoritate Apoſtoli, qui medios ordines aſcendendo enumerans, dicit Epheſ. 1. quòd *Deus conſtituit illum* (ſcilicet Chriſtum) *ad dexteram ſuam, in cœleſtibus ſupra omnem principatum & poteſtatem, & virtutem, & dominationem.* Ubi *virtutem* ponit inter poteſtatem, & dominationem, ſecundum aſſignationem Dion. Sed ad Coloſſ. 1. enumerans eoſdem ordines deſcendendo dicit: *Sive throni, ſive dominationes, ſive principatus, ſive poteſtates, omnia per ipſum, & in ipſo creata ſunt.* Ubi principatus ponit medios inter dominationes & poteſtates: ſecundum aſſignationem Greg. Primò igitur videamus rationem aſſignationis Dionyſ. In qua conſiderandum eſt, quod ſicut ſuprà dictum eſt (art. 1.) *, prima hierarchia inſpicit rationes rerum in ipſo Deo; ſecunda verò in cauſis univerſalibus: tertia verò ſecundum determinationem ad ſpeciales effectus. Et quia Deus eſt finis non ſolum angelicorum miniſteriorum, ſed etiam totius creaturæ, ad primam hierarchiam pertinet conſideratio finis: ad mediam verò diſpoſitio univerſalis de agendis: ad ultimam autem applicatio diſpoſitionis ad effectum, quæ eſt operis executio. Hæc enim tria manifeſtum eſt in qualibet operatione inveniri. Et ideo Dion. * ex nominibus ordinum proprietates illorum conſiderans, illos ordines in prima hierarchia poſuit, quorum nomina imponuntur per reſpectum ad Deum ſcilicet *Seraphim & Cherubim & Thronos.* Illos verò ordines poſuit in media hierarchia, quorum nomina deſignant communem quandam gubernationem, ſive diſpoſitionem, id eſt, *Dominationes, Virtutes, & Poteſtates.* Illos verò ordines poſuit in tertia hierarchia, quorum nomina deſignant operis executionem, ſcilicet *Principatus, Angelos, & Archangelos.* In reſpectu autem ad finem tria conſiderari poſſunt. Nam primo aliquis conſiderat finem. Secundò verò perfectam finis cognitionem accipit. Tertio verò intentionem ſuam in ipſo defigit. Quorum ſecundum ex additione ſe habet ad primum, & tertium ad utrumque. Et quia Deus eſt finis creaturarum, ſicut dux eſt finis exercitus, ut dicitur in * Metaph. (text. 52.) poteſt aliquid ſimile hujus ordinis conſiderari in rebus humanis. Nam quidam ſunt qui hoc habent dignitatis, ut per ſeipſos familiariter accedere poſſint ad regem vel ducem. Quidam verò ſuper hoc habent ut etiam ſecreta ejus cognoſcant: Alii verò inſuper circa ipſum ſemper inhærent quaſi ei conjuncti. Et ſecundum hanc ſimilitudinem accipere poſſumus diſpoſitionem in ordinibus primæ hierarchiæ. Nam *Throni* elevantur ad hoc quòd Deum familiariter in ſeipſis recipiant, ſecundùm quod rationes rerum in ipſo immediatè cognoſcere poſſunt, quod eſt proprium totius primæ hierarchiæ. *Cherubim* verò ſupereminenter divina ſecreta cognoſcunt: *Seraphim* verò excellunt in hoc quod eſt omnium ſupremum, ſcilicet Deo ipſi uniri. Ut ſic ab eo quod eſt commune toti hierarchiæ, denominetur ordo *Thronorum*, ſicut ab eo quod eſt commune omnibus cœleſtibus ſpiritibus, denominatur ordo *Angelorum.* Ad gubernationis autem rationem tria pertinent. Quorum primum eſt diſtinctio eorum, quæ agenda ſunt, quod eſt proprium *Dominationum.* Secundum autem eſt præbere facultatem ad implendum, quod pertinet ad *Virtutes.* Tertium autem eſt ordinare qualiter ea quæ præcepta vel diffinita ſunt, impleri poſſint, ut aliqui exequantur, & hoc pertinet ad *poteſtates.* Executio autem angelicorum miniſteriorum conſiſtit in annuntiando divina: in executione autem cujuſlibet actus ſunt quidam quaſi incipientes actionem, & alios ducentes; ſicut in cantu præcentores, & in bello illi qui alios ducunt & dirigunt. Et hoc pertinet ad *principatus.* Alii verò ſunt qui ſimpliciter exequuntur: Et hoc pertinet ad *Angelos.* Alii verò medio modo ſe habent; quod ad Archangelos pertinet, ut ſuprà dictum eſt (art. 5. ad 4.) *. Invenitur autem congrua hæc ordinum aſſignatio. Nam ſemper ſummum inferioris ordinis affinitatem habet cum ultimo ſuperioris: Sicut infima animalia parum diſtant à plantis. Primus autem ordo eſt divinarum perſonarum, qui terminatur ad Spiritum ſanctum, qui eſt amor procedens: cum quo affinitatem habet ſupremus ordo primæ hierarchiæ, ab incendio, amoris denominatus. Infimus autem ordo primæ hierarchiæ eſt *Thronorum* qui ex ſuo ordine habent quandam affinitatem cum *dominationibus.* Nam throni dicuntur ſecundum Gregor. * *per quos Deus ſua judicia exercet.* Accipiunt enim divinas illuminationes per convenientiam ad immediatè illuminandum ſecundam hierarchiam, ad quam pertinet diſpoſitio divinorum miniſteriorum. Ordo verò *poteſtatum* affinitatem habet cum ordine *principatuum.* Nam cùm *poteſtatum* ſit ordinem ſubjectis imponere, hæc ordinatio ſtatim in nomine *Principatuum* deſignatur, qui ſunt primi in executione divinorum miniſteriorum, ut potè præſidentes gubernationi gentium & regnorum, quod eſt principium in divinis miniſteriis: Nam *bonum gentis eſt divinius, quam bonum unius hominis.* (ut dicitur Ethic. 1. 7.) Unde dicitur Dan. 10. *Princeps regni Perſarum reſtitit mihi.* Diſpoſitio etiam ordinum quàm Gregor. * ponit, congruitatem habet. Nam cùm dominationes ſint diffinientes & præcipientes ea quæ ad divina miniſteria pertinent, ordines eis ſubjecti diſponuntur ſecundum diſpoſitionem eorum, in quos divina miniſteria exercentur. Ut autem Auguſt. dicit † in 3. de Trinit. (cap. 4.) *corpora quodam ordine reguntur, inferiora per ſuperiora, & omnia per ſpiritualem*

creatu

* Gregor. ho. 34. in Evang. Dio. c. 7. 8 & 9. cœl. hierr.
* Art. 1. hujus q.
* Locis in princ. cor. citatis.
* lib. 12. Metaph. texto 52. tom. 3.
* art. præced. ad 4.
* Eadem ho. 34. in Evang.
* Eadem hom. 34.
† lib. 3. de Trin. c. 4. tom. 3.

Digitized by Google

creaturam & ſpiritus malus per ſpiritum bonum. Primus ergo ordo poſt *Dominationes* dicitur *Principatuum*, qui etiam bonis ſpiritibus principantur. Deinde *Poteſtates*, per quas arcentur mali ſpiritus, ſicut per poteſtates terrenas arcentur malefactores, ut habetur Rom. 13. Poſt quas ſunt virtutes, quæ habent poteſtatem ſuper corporalem naturam in operatione miraculorum. Poſt quas ſunt *Angeli & Archangeli*, qui nuntiant hominibus vel magna quæ ſunt ſupra rationem; vel parva, ad quæ ratio ſe extendere poteſt.

Ad primum ergo dicendum, quòd in Angelis potius eſt quòd ſubjiciuntur Deo quàm quod inferioribus præſident: & hoc derivatur ex illo. Et ideo ordines nominari à prælatione non ſunt ſupremi ſed magis ordines nominari à converſione ad Deum.

Ad secundum dicendum, quòd illa propinquitas ad Deum quæ deſignatur nomine *Thronorum*, convenit etiam Cherubim & Seraphim, & excellentius, ut dictum eſt.*

à In cor. art.

Ad tertium dicendum, quòd ſicut ſuprà dictum eſt †, cognitio eſt ſecundum quod cognita ſunt in cognoſcente: amor autem ſecundum quod amans unitur rei amatæ. Superiora autem nobiliori modo ſunt in ſeipſis quam in inferioribus: inferiora verò nobiliori modo ſunt in ſuperioribus quam in ſeipſis. Et ideo inferiorum quidem cognitio præeminet dilectioni, ſuperiorum autem dilectio & præcipuè Dei præeminet cognitioni.

† qu. 27. art. 3.

Ad quartum dicendum, quòd ſi quis diligenter conſideret diſpoſitiones ordinum ſecundum Dion. & Gregor. * parum vel nihil differunt, ſi ad rem referantur. Exponit enim Gregor. *principatuum* nomen ex hoc quod bonis ſpiritibus præſunt: & hoc convenit virtutibus ſecundum quod in nomine virtutum intelligitur quædam fortitudo, dans efficaciam inferioribus ſpiritibus ad exequenda divina miniſteria. Rurſus virtutes ſecundum Gregor. videntur eſſe idem quod principatus ſecundum Dionyſ. Nam hoc eſt primum in divinis miniſteriis miracula facere: per hoc enim paratur via annuntiationi Archangelorum & Angelorum.

* Loco antea citato.

Articulus VII.

Utrum ordines remanebunt poſt diem judicii.

2. d. 11. q. 2. ar. 6. & 4. diſt. 47. q. 1. ar. 1. q. 4. cor. & 1. Cor. 15. l. 3. vol. 3.

Ad septimum ſic proceditur. Videtur quòd ordines non remanebunt poſt diem judicii. Dicit enim Apoſt. 1. ad Corinth. 15. quod *Chriſtus evacuabit omnem principatum, & poteſtatem, cùm tradiderit regnum Deo & patri.* Quod erit in ultima conſummatione: pari ergo ratione in illo ſtatu omnes alii ordines evacuabuntur.

¶ 2. Præterea, ad officium angelicorum ordinum pertinet purgare, illuminare, & perficere. Sed poſt diem judicii unus Angelus non purgabit, aut illuminabit, aut perficiet alium: quia non proficient amplius in ſcientia. Ergo fruſtra ordines Angelici remanerent.

¶ 3. Præterea, Apoſtolus dicit ad Hebr. 1. de Angelis, quod *omnes ſunt adminiſtratorii ſpiritus in miniſterium miſſi propter eos qui hereditatem capiunt ſalutis.* Ex quo patet quod officia Angelorum ordinantur ad hoc quòd homines ad ſalutem adducantur. Sed omnes electi uſque ad diem judicii ſalutem conſequuntur: Non ergo poſt diem judicii remanebunt officia, & ordines Angelorum.

Sed contra eſt, quod dicitur Judic. 5. *Stellæ manentes in ordine, & curſu ſuo.* Quod exponitur de Angelis. Ergo Angeli ſemper in ſuis ordinibus remanebunt.

Conclusio.

Remanebunt angelici ordines poſt diem judicii, quoad graduum diſtinctionem, quoad executionem verò ſuorum officiorum, partim remanebunt, & partim non.

Respondeo dicendum, quòd in ordinibus Angelicis duo poſſunt conſiderari, ſcilicet diſtinctio graduum, & executio officiorum. Diſtinctio autem graduum eſt in Angelis ſecundum differentiam gratiæ & naturæ, ut ſuprà dictum eſt. (art. 4.)* Et utraque differentia ſemper in Angelis remanebit. Non enim naturarum differentiæ ab eis auferri poſſent, niſi eis corruptis. Differentia etiam gloriæ erit in eis ſemper ſecundum differentiam meriti præcedentis. Executio autem officiorum angelicorum aliquo modo remanebit poſt diem judicii, & aliquo modo ceſſabit. Ceſſabit quidem ſecundum quod eorum officia ordinantur ad perducendum aliquos in finem: remanebit autem ſecundum quod convenit in ultima finis conſecutione. Sicut etiam alia ſunt officia militarium ordinum in pugna, & in triumpho.

* Art. 4. hujus q.

Ad primum ergo dicendum, quòd principatus & poteſtates evacuabuntur in illa finali conſummatione quantum ad hoc, quòd alios ad finem perducant: quia conſecuto jam fine non eſt neceſſarium tendere in finem. Et hæc ratio intelligitur ex verbis Apoſtoli dicentis: *Cùm tradiderit regnum Deo, & patri, id eſt, cùm perduxerit fideles ad fruendum ipſo Deo.*

Ad secundum dicendum, quòd actiones Angelorum ſuper alios Angelos conſiderandæ ſunt ſecundum ſimilitudinem actionum intelligibilium quæ ſunt in nobis. Inveniuntur autem in nobis multæ intelligibiles actiones, quæ ſunt ordinatæ ſecundum ordinem cauſæ & cauſati: Sicut cùm per multa media gradatim in unam concluſionem devenimus. Manifeſtum eſt autem, quòd cognitio concluſionis dependet ex omnibus mediis præcedentibus, non ſolum quantum ad novam acquiſitionem ſcientiæ, ſed etiam quantum ad ſcientiæ conſervationem. Cujus ſignum eſt, quòd ſi quis obliviſceretur aliquod præcedentium mediorum, opinionem quidem vel fidem de concluſione poſſet habere, ſed non ſcientiam, ordine cauſarum ignorato. Sic igitur cùm inferiores Angeli rationem divinorum operum cognoſcant per lumen ſuperiorum Angelorum, dependet eorum cognitio ex lumine ſuperiorum, non ſolum quantum ad novam acquiſitionem ſcientiæ, ſed etiam quantum ad cognitionis conſervationem. Licet ergo poſt judicium non proficiant inferiores Angeli in cognitione aliquarum rerum, non tamen propter hoc excluditur quin à ſuperioribus illuminentur.

Ad tertium dicendum, quod etſi poſt diem judicii homines non ſint ulterius ad ſalutem adducendi per miniſterium Angelorum: tamen illi qui jam ſalutem erunt conſecuti, aliquam illuſtrationem habebunt per Angelorum officia.

Articulus VIII.

Utrum homines aſſumantur ad ordines Angelorum.

Ad octavum ſic proceditur. Videtur quod homines non aſſumantur ad ordines Angelorum. Hierarchia enim humana continetur ſub infima hierarchiarum cæleſtium, ſicut infima ſub media, & media ſub prima: Sed angeli infimæ hierarchiæ nunquam transferentur in mediam, aut in primam: Ergo neque homines transferentur ad ordines angelorum. 2. diſt. 9. art. 8.

¶ 2. Præterea. Ordinibus Angelorum aliqua officia competunt (utpote cuſtodire, miracula facere, dæmones arcere, & hujuſmodi) quæ non videntur convenire animabus Sanctorum: Ergo non transferuntur ad ordines angelorum.

¶ 3. Præterea. Sicut boni angeli inducunt ad bonum, ita dæmones inducunt ad malum: Sed erroneum eſt dicere quod animæ hominum malorum convertantur in dæmones: Hoc enim Chryſoſt. * reprobat ſuper Matth. Ergo non videtur quòd animæ Sanctorum transferantur ad ordines Angelorum.

* Homil. 39. ca. quæ nil ante med. t. 2.

Sed contra eſt, quod Dominus dicit Matth. 22. de Sanctis, quòd *erunt ſicut Angeli Dei in cælo.*

Conclusio.

Quamvis ſemper manſurum ſit naturarum in hominibus & angelis diſcrimen, tamen per donum gratiæ, tantam gloriam ut angelis ſecundum ſingulos gradus æquentur, homines mereri poſſunt, quod eſt homines ad ordines angelorum aſſumi.

Respondeo dicendum quòd ſicut ſupra dictum eſt * ordines Angelorum diſtinguuntur & ſecundùm conditionem naturæ, & ſecundùm dona gratiæ: Si ergo conſiderentur angelorum ordines ſolùm quantum ad gradum naturæ, ſic homines nullo modo aſſumi poſſunt ad ordines angelorum; quia ſemper remanebit naturarum diſtinctio: Quam quidam conſiderantes, poſuerunt quòd nullo modo homines transferri poſſunt ad æqualitatem Angelorum: quod eſt erroneum: Repugnat enim promiſſioni Chriſti dicentis Luc. 20. quòd *filii reſurrectionis erunt æquales angelis in cælis:* Illud enim quod eſt ex parte naturæ, ſe habet ut materiale, in ratione ordinis: Completivum verò eſt quod eſt ex dono gratiæ, quæ dependet ex liberalitate Dei, non ex ordine naturæ: Et ideo per donum gratiæ homines mereri poſſunt tantam gloriam, ut angelis æquentur, ſecundùm ſingulos angelorum gradus: Quod eſt homines ad ordines angelorum aſſumi.

* ar. præced. & ar. 4. hujus q.

Quidam tamen dicunt quòd ad ordines Angelorum non aſſumuntur omnes qui ſalvantur, ſed ſoli virgines, vel perfecti, alii verò ſuum ordinem conſtituent, quaſi condiviſum toti ſocietati angelorum: Sed hoc eſt contra Auguſtinum qui dicit 12. * de civit. Dei (cap 1.) *quòd non erunt duæ ſocietates hominum & Angelorum, ſed una*; quia omnium beatitudo eſt adhærere uni Deo.

* lib. 12. c. 1. circa princip. tom. 5.

Ad primum ergo, dicendum quòd gratia angelis datur ſecundùm proportionem naturalium: Non autem ſic eſt de hominibus, ut ſupra dictum eſt: Et ideo, ſicut inferiores Angeli non poſſunt transferri ad naturalem gradum ſuperiorum, ita nec ad gratuitum: Homines verò poſſunt ad gratuitum conſcendere, ſed non ad naturalem.

† Art. 5. hujus.

Ad secundum dicendum, quòd Angeli ſecundum naturæ ordinem medii ſunt inter nos & Deum: Et ideo ſecundum legem communem, per eos adminiſtrantur non ſolum res humanæ, ſed etiam omnia corporalia. Homines autem ſancti etiam poſt hanc vitam ſunt ejuſdem naturæ nobiſcum: unde ſecundum legem communem non adminiſtrant humana, nec rebus vivorum intereſſunt, ut Auguſt. * dicit in lib. de cur. pro mor. agenda. (cap. 13. & 16.) Ex quadam tamen ſpeciali diſpenſatione interdum aliquibus ſanctis conceditur, vel vivis, vel mortuis, hujuſmodi officia exercere, vel miracula faciendo, vel dæmones arcendo, vel aliquid hujuſmodi, ſicut Auguſt. † in eod. lib. dicit. (ubi ſupra.)

* cap. 13. & 16. in princip. tom. 4.

† lib. de cur. pro mor. agen. c. 16 uſque ad med.

Ad tertium dicendum, quòd homines ad pœnam dæmonum transferri non eſt erroneum: ſed quidam erroneè poſuerunt dæmones nihil aliud eſſe quam animas defunctorum. Et hoc Chryſoſt. * reprobat.

* Homil. 29. ad Matth. ant. med. tom. 2.

QUÆSTIO CIX.

De ordinatione malorum angelorum, in quatuor articulos diviſa.

Deinde conſiderandum eſt de ordinatione malorum angelorum.

Et circa hoc quæruntur quatuor.

¶ Primò, utrum ordines ſint in dæmonibus.

¶ Secundò, utrum in eis ſit prælatio.

¶ Tertiò, utrum unus illuminet alium.

¶ Quartò, utrum ſubjiciantur prælationibus bonorum Angelorum.

Articulus Primus.

Utrum ordines ſint in dæmonibus.

Ad primum ſic proceditur. Videtur quod ordines non ſint in dæmonibus. Ordo enim pertinet ad rationem boni, ſicut & modus & ſpecies (ut Aug. dicit in lib.* de natura boni) & è contrario

2 d. 6 art. 4. & 4. d. 47. ar. 3. q.

rio

Digitized by Google

* Aug. l. de natu. boni c. 3. & 4. & 6. rio inordinatio pertinet ad rationem mali. Sed in bonis Angelis nihil eſt inordinatum. Ergo in malis Angelis non ſunt aliqui ordines.

§ 2. Præterea, Ordines Angelici ſub aliqua hierarchia continentur: ſed dæmones non ſunt ſub aliqua hierarchia, quæ eſt *ſacer principatus*, cùm ab omni ſanctitate ſint vacui: Ergo in dæmonibus non ſunt ordines.

§ 3. Præterea, Dæmones de ſingulis ordinibus Angelorum ceciderunt ut communiter dicitur. Si ergo aliqui dæmones dicuntur eſſe alicuius ordinis, quia de illo ordine ceciderunt, videtur quòd deberent eis attribui nomina ſingulorum ordinum nunquam autem invenitur, quod dicantur *Seraphim*, vel *Throni*, vel *Dominationes*. Ergo pari ratione non ſunt in aliis ordinibus.

SED CONTRA eſt, quod Apoſt. dicit ad Epheſ. ult. quòd *eſt nobis colluctatio adverſus principes & poteſtates, adverſus mundi Rectores tenebrarum harum*.

CONCLUSIO.

Dæmones, neque ſunt, neque fuerunt in ordinibus Angelorum ſecundum ſtatum gloriæ, fuerunt autem ſecundum ſtatum gratiæ, qua poterant mereri, & perſeverant in ordinibus ſecundum id quod eſt naturæ.

RESPONDEO dicendum, quòd ſicut iam dictum eſt (art. 4. c. 8.) * ordo Angelicus conſideratur, & ſecundum gradum naturæ, & ſecundum gradum gratiæ. Gratia vero habet duplicem ſtatum, ſcilicet imperfectum, qui eſt ſtatus merendi: & perfectum, qui eſt ſtatus gloriæ conſummatæ. Si ergo conſiderentur ordines Angelici quantum ad perfectionem gloriæ, ſic dæmones neque ſunt in ordinibus Angelicis, neque unquam fuerunt: ſi autem conſiderentur quantum ad id quod eſt gratiæ imperfectæ, ſic dæmones fuerunt quidem aliquando in ordinibus Angelorum, ſed ab eis ceciderunt, ſecundum illud quod ſuprà * poſuimus (qu. 62. art. 3.) omnes Angelos in gratia creatos fuiſſe. Si autem conſiderentur quantum ad id quod eſt naturæ, ſic adhuc ſunt in ordinibus; quia *data naturalia non amiſerunt*, ut Dionyſ. † dicit.

* Art. 4. & 8. q. præced.

* q. 62. art. 3.

† c. 4. de div. nom. p. 1. non remotè à med.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd bonum poteſt inveniri ſine malo: ſed malum non poteſt inveniri ſine bono, ut ſuprà habitum eſt (qu. 49. art. 3.) * & ideo dæmones inquantum habent naturam bonam, ordinati ſunt.

* q. 49. art. 3.

AD SECUNDUM dicendum, quòd ordinatio dæmonum, ſi conſideretur ex parte Dei ordinantis, eſt ſacra; utitur enim dæmonibus propter ſeipſum. Sed ex parte voluntatis dæmonum, non eſt ſacra: quia abutuntur ſua natura ad malum.

AD TERTIUM dicendum, quòd nomen (*Seraphim*) imponitur ab ardore charitatis: nomen autem (*Thronorum*) ab inhabitatione divina: nomen autem (*Dominationum*) importat libertatem quandam: Quæ omnia opponuntur peccato. Et ideo peccantibus Angelis huiuſmodi nomina non attribuuntur.

ARTICULUS II.

Vtrum in dæmonibus ſit prælatio.

Suprà q. 63. art. 8. & 2. d. 6. art. 4. & 4. d. 47. q. 1. art. 2. q. 4.

AD SECUNDUM ſic proceditur. Videtur quòd in dæmonibus non ſit prælatio. Omnis enim prælatio eſt ſecundum aliquem ordinem iuſtitiæ. Sed dæmones totaliter à iuſtitia ceciderunt. Ergo in eis non eſt prælatio.

§ 2. Præterea, Ubi non eſt obedientia & ſubiectio, non eſt prælatio: Hæc autem ſine concordia eſſe non poſſunt, quæ in dæmonibus nulla eſt, ſecundum illud proverb. 13. *Inter ſuperbos ſemper ſunt iurgia*. Ergo in dæmonibus non eſt prælatio.

§ 3. Præterea, Si in eis eſt aliqua prælatio, aut hoc pertinet ad eorum naturam, aut ad eorum culpam vel pœnam. Sed non ad eorum naturam, quia ſubiectio & ſervitus non eſt ex natura, ſed eſt ex peccato ſubſecuta: Nec pertinet ad culpam, vel pœnam; quia ſic ſuperiores dæmones qui magis peccaverunt, inferioribus ſubderentur. Non ergo eſt prælatio in dæmonibus.

SED CONTRA eſt, quòd dicit gloſſ.* 1. ad Cor. 15. *Quamdiu durat mundus*, Angeli Angelis, homines hominibus, & dæmones dæmonibus præſunt.

* In gloſ. ord. ſuper illud: Cum evacuaverit omnem princ.

CONCLUSIO.

Cùm dæmones non ſint ſecundum naturam æquales, neceſſum eſt inferiorum quoque actiones actionibus ſuperiorum ſubeſſe: atque ita naturalis ſubiectio & prælatio in illis eſt.

RESPONDEO dicendum, quòd cum actio ſequatur naturam rei, quorumcunque naturæ ſunt ordinatæ, oportet quòd etiam actiones ſubinvicem ordinentur: Sicut patet in rebus corporalibus. Quia enim inferiora corpora naturali ordine ſunt infra corpora cœleſtia, actiones & motus eorum ſubduntur actionibus & motibus cœleſtium corporum. Manifeſtum eſt autem ex præmiſſis *, quòd dæmonum quidam naturali ordine ſub aliis conſtituuntur, unde & actiones eorum ſub actionibus ſuperiorum ſunt. Et hoc eſt quod rationem prælationis facit, ut ſcil. actio ſubditi ſubdatur actioni prælati. Sic igitur, ipſa naturalis diſpoſitio dæmonum requirit quòd ſit in eis prælatio. Convenit enim hoc divinæ ſapientiæ, quæ nihil in univerſo inordinatum relinquit, quæ *attingit à fine uſque ad finem fortiter, & diſponit omnia ſuaviter*, ut dicitur Sap. 8.

* Art. præced.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd prælatio dæmonum non fundatur ſuper eorum iuſtitia, ſed ſuper iuſtitia Dei cuncta ordinantis.

AD SECUNDUM dicendum, quòd concordia dæmonum quâ quidam aliis obediunt, non eſt ex amicitia quam inter ſe habeant, ſed ex communi nequitia, qua homines odiunt, & Dei iuſtitiæ repugnant. Eſt enim proprium hominum impiorum, ut eis ſe adiungant & ſubiiciant, ad propriam nequitiam exequendam, quos potentiores viribus vident.

AD TERTIUM dicendum, quòd dæmones non ſunt æquales, ſecundum naturam: unde in eis eſt naturalis prælatio. Quod in hominibus non contingit, qui natura ſunt pares. Quod autem ſuperioribus inferiores ſubdantur, non eſt ad bonum ſuperiorum, ſed magis ad malum eorum: quia cùm mala facere maximè ad miſeriam pertineat, præeſſe in malis eſt eſſe magis miſerum.

ARTICULUS III.

Vtrum in dæmonibus ſit illuminatio.

AD TERTIUM ſic proceditur. Videtur quòd in dæmonibus ſit illuminatio: Illuminatio enim conſiſtit in manifeſtatione veritatis: Sed unus dæmon poteſt alteri veritatem manifeſtare: quia ſuperiores magis acumine naturalis ſcientiæ vigent. Ergo ſuperiores dæmones poſſunt inferiores illuminare.

§ 2. Præterea, Corpus quod ſuperabũdat lumine, poteſt illuminare corpus quod in lumine deficit, ſicut ſol lunã: Sed ſuperiores dæmones magis abundant in participatione luminis naturalis: Ergo videtur quod ſuperiores dæmones poſſunt inferiores illuminare.

SED CONTRA, illuminatio eſt cum purgatione, & perfectione, ut ſuprà dictum eſt (qu. 106. art. 1. & 2.) * Sed purgare non convenit dæmonibus, ſecundum illud Eccleſ. 34. *Ab immundo quid mundabitur*; Ergo etiam neque illuminare. * q. 106. ar. 2. & ar. 1. arg. ſed contra.

CONCLUSIO.

Quamvis per aliquam veritatis manifeſtationem ſibi invicem lumen præſtare videantur dæmones, non tamen illuminant propriè, cum omnia à Deo avertere ſtudeant.

RESPONDEO dicendum, quòd in dæmonibus non poteſt eſſe illuminatio propriè. Dictum eſt enim ſuprà (qu. 106. art. 1.) * quod illuminatio propriè eſt manifeſtatio veritatis, ſecundum quod habet ordinem ad Deum, qui illuminat omnem intellectum. Alia autem manifeſtatio veritatis poteſt eſſe locutio: ſicut cùm unus Angelus alteri ſuum conceptum manifeſtat. Perverſitas autem dæmonum hoc habet, quòd unus alium non intendit ordinare ad Deum, ſed magis ab ordine divino abducere: & ideo unus dæmon alium non illuminat, ſed unus alii ſuum conceptum per modum locutionis intimare poteſt. * q. 106. art. 1.

AD PRIMUM ergo dicendũ, quòd nõ quælibet veritatis manifeſtatio habet rationẽ illuminationis, ſed ſolum quæ dicta eſt *. * In corp. art.

AD SECUNDUM dicendum, quòd ſecundum ea quæ ad naturalem cognitionem pertinent, non eſt neceſſaria manifeſtatio veritatis, neque in Angelis, neque in dæmonibus: quia ſicut ſuprà dictum eſt *, ſtatim à principio ſuæ conditionis omnia cognoverunt quæ ad naturalem cognitionem pertinent, & ideo maior plenitudo naturalis luminis, quæ eſt in ſuperioribus dæmonibus, non poteſt eſſe ratio illuminationis. * qu. 55. art. 2. & q. 58. a. 2.

ARTICULUS IV.

Vtrum boni Angeli habeant prælationem ſuper malos.

AD QUARTUM ſic proceditur. Videtur quod boni Angeli non habeant prælationem ſuper malos. Prælatio enim Angelorum præcipuè attenditur ſecundum illuminationes: Sed mali Angeli cum ſint tenebræ, non illuminantur à bonis. Ergo boni Angeli non ſunt prælati ſuper malos.

§ 2. Præterea, ad negligentiam præſidentis pertinere videntur ea quæ per ſubditos male fiunt: Sed dæmones multa mala faciũt. Si igitur ſubſunt prælationibus bonorum Angelorum, videtur in Angelis bonis eſſe aliqua negligentia: quod eſt inconveniens.

§ 3. Præterea, Prælatio Angelorum ſequitur naturæ ordinem, ut ſuprà dictum eſt (art. 1. & 2.) Sed ſi dæmones de ſingulis ordinibus ceciderunt, ut communiter dicitur, multi dæmones multis bonis Angelis ſunt ſuperiores ordine naturæ. Non ergo boni Angeli prælationem habent ſuper omnes malos. * Art. 1. & 2. huius q.

SED CONTRA eſt, quod Auguſt. dicit * 3. de Trin. (cap. 4.) quòd *ſpiritus vitæ deſertor atque peccator regitur per ſpiritum vitæ, rationalem, pium, & iuſtum*. Et Gregor. † dicit, quod *Poteſtates ſunt Angeli, quorum ditioni virtutes adverſæ ſubiectæ ſunt*. * lib. 3. de Trin. c. 4. paulò à princ. † Gregor. hom. 34. in Evang.

CONCLUSIO.

Prælatio primò Deo competens, à creaturis participatur, & à perfectioribus maximè, boni igitur Angeli ſuper malos prælationem habent.

RESPONDEO dicendum, quòd totus ordo prælationis primò & originaliter eſt in Deo, & participatur à creaturis ſecundum quod Deo magis appropinquant. Illæ enim creaturæ ſuper alias influentiam habent, quæ ſunt perfectiores, & Deo propinquiores. Maxima autem perfectio & per quam maximè Deo appropinquatur, eſt creaturarum fruentium Deo, ſicut ſancti Angeli, qua perfectione dæmones privantur. Et ideo boni Angeli ſuper malos prælationem habent, & hi per eos reguntur.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd per ſanctos Angelos multa de divinis myſteriis dæmonibus revelantur, cùm divina iuſtitia exigit ut per dæmones aliqua fiant, vel ad punitionem malorum, vel ad exercitationem bonorum. Sicut in rebus humanis aſſeſſores iudicis revelant tortoribus ejus ſententiam. Hujuſmodi autem revelationes ſi ad Angelos revelantes comparentur, illuminationes ſunt, quia ordinant eas ad Deum: ex parte verò dæmonum non ſunt illuminationes, quia eas in Deum non ordinant, ſed ad expletionem propriæ iniquitatis.

AD SECUNDUM dicendum, quòd ſancti Angeli ſunt miniſtri divinæ ſapiẽtiæ. Unde ſicut ſapiẽtia divina permittit aliqua mala fieri per malos Angelos vel homines, propter bona quæ ex eis elicit: ita & boni Angeli nõ totaliter cohibent malos à nocendo.

AD TERTIUM

Digitized by Google

AD TERTIUM dicendum, quòd Angelus qui eſt inferior ordine naturæ, præeſt dæmonibus, quàvis ſuperioribus ordine naturæ, quia virtus divinæ iuſtitiæ, cui inhærent boni Angeli potior eſt quam virtus naturalis Angelorum. Unde & apud homines ſpiritualis iudicat omnia, ut dicitur 1. ad Corinth. 2. Et Philoſ. dicit in lib.* Ethic. quod *virtuoſus eſt regula & menſura omnium humanorum actuum.*

* lib. 3. Ethic. c. 4. Et lib. 10. c. 5.

QUÆSTIO CX.

De præſidentia Angelorum ſuper creaturam corporalem, in quatuor articulos diviſa.

DEinde conſiderandum eſt de præſidentia Angelorum ſuper creaturam corporalem.

Et circa hoc quæruntur quatuor:

¶ Primò, utrum creatura corporalis adminiſtretur per Angelos.
¶ Secundò, utrum creatura corporalis obediat Angelis ad nutū.
¶ Tertiò, utrum Angeli ſua virtute poſſint immediatè movere corpora localiter.
¶ Quartò, utrum Angeli boni vel mali poſſint facere miracula.

ARTICULUS PRIMUS.

Vtrum creatura corporalis adminiſtretur per Angelos.

2. d. 14. art. 3. & 3. contra c. 78 & 83. & verit. qu. 5. art. 8. & opuſc. 3. c. 1. 2 3. & opuſc. 10 art. 1. uſque ad 16. & opuſc. 20. col. 1. * q. 108. art. 2. & † lib. 3. de Trin. c. 4. * 4. dial. c. 6 p. ſt medium.

AD PRIMUM ſic proceditur. Videtur quod creatura corporalis non adminiſtretur per Angelos. Res enim quæ habent determinatum modum operandi, non indigent gubernari ab aliquo præſidente: Ideo enim indigemus gubernari, ne aliter operemur quam oporteat. Sed res corporales habent determinatas actiones ex naturis ſibi divinitus datis: Non ergo indigent gubernatione Angelorum.

¶ 2. Præterea, Inferiora in entibus gubernantur per ſuperiora: Sed in corporibus quædam dicuntur inferiora, quædam ſuperiora: Inferiora igitur gubernantur per ſuperiora. Non ergo eſt neceſſarium quòd gubernentur per Angelos.

¶ 3. Præterea, Diverſi ordines Angelorum diſtinguuntur ſecundum diverſa officia. Sed ſi creaturæ corporales adminiſtrantur per Angelos, tot erunt officia Angelorum, quot ſunt ſpecies rerum. Ergo etiam tot erunt ordines Angelorum, quot ſunt ſpecies rerum, quod eſt contra ſupra dicta *. Non ergo corporalis creatura adminiſtratur per Angelos.

SED CONTRA eſt, quod Auguſt. dicit † 3. de Trinit. (cap. 4.) quod *omnia corpora reguntur per ſpiritum vitæ rationalem.* & Greg. dicit in * 4. dial. (cap. 6) quòd in hoc mundo viſibili nihil niſi per creaturam inviſibilem diſponi poteſt.

CONCLUSIO.

Cùm virtus corporea ſit particularis, angelica autem univerſalis, corporalis creatura per Angelos adminiſtratur.

RESPONDEO dicendum, quòd tam in rebus humanis quam in rebus naturalibus hoc communiter invenitur, quod poteſtas particularis gubernatur & regitur à poteſtate univerſali: Sicut poteſtas ballivi gubernatur à poteſtate regis. Et in Angelis etiam eſt dictum (q. 55 a. 3.)* quod ſuperiores Angeli qui præſunt inferioribus, habent ſcientiam magis univerſalem. Manifeſtum eſt autem, quod virtus cuiuſlibet corporis eſt magis particularis quàm virtus ſpiritualis ſubſtantiæ. Nam omnis forma corporalis eſt forma individuata per materiam, & determinata ad hic & nunc: formæ autem immateriales ſunt abſolutæ & intelligibiles. Et ideo, ſicut inferiores Angeli, qui habent formas minus univerſales, reguntur per ſuperiores: ita omnia corporalia reguntur per Angelos. Et hoc non ſolum à ſanctis Doctoribus ponitur, ſed etiam ab omnibus Philoſophis, qui incorporeas ſubſtantias poſuerunt.

* q. 55. art. 3. & qu. 108. art. 1.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd res corporales habent determinatas actiones: ſed has actiones non exercent, niſi ſecundum quod moventur, quia proprium corporis eſt quod non agat, niſi per motum. Et ideo oportet, quòd creatura corporalis à ſpirituali moveatur.

AD SECUNDUM dicendum, quòd ratio iſta procedit ſecundum opinionem Ariſt.* qui poſuit quòd corpora cœleſtia moventur à ſubſtantiis ſpiritualibus; quorum numerum conatus fuit aſſignare ſecundum numerum motuum qui apparent in corporibus cœleſtibus. Sed non poſuit quod eſſent aliquæ ſubſtantiæ ſpirituales quæ haberent immediatam præſidentiam ſupra inferiora corpora, niſi fortè animas humanas. Et hoc ideo, quia non conſideravit aliquas operationes in inferioribus corporibus exerceri, niſi naturales, ad quas ſufficiebat motus corporum cœleſtium. Sed quia nos ponimus multa in corporibus inferioribus fieri præter naturales actiones corporum, ad quæ non ſufficiunt virtutes cœleſtium corporum, ideo ſecundum nos neceſſe eſt ponere quòd Angeli habeant immediatam præſidentiam, non ſolum ſupra cœleſtia corpora, ſed etiam ſupra corpora inferiora.

* lib. 12. Metaph. text. 44. tom. 3.

AD TERTIUM dicendum, quòd de ſubſtantiis immaterialibus diverſimodè Philoſophi ſunt locuti. Plato enim poſuit ſubſtantias immateriales eſſe rationes & ſpecies ſenſibilium corporum, & quaſdam aliis univerſaliores. Et ideo poſuit ſubſtantias immateriales habere præſidentiam immediatam circa omnia ſenſibilia corpora, & diverſas circa diverſa. Ariſt.* autem poſuit quod ſubſtantiæ immateriales non ſunt ſpecies corporum ſenſibilium ſed aliquid altius, & univerſalius: & ideo non attribuit eis immediatam præſidentiam ſupra ſingula corpora, ſed ſolum ſupra univerſalia agentia, quæ ſunt corpora cœleſtia. Avic. verò mediam viam ſecutus eſt. Poſuit enim cum Plat. aliquam ſubſtantiam ſpiritualem præſidentem immediatè ſphæræ activorum, & paſſivorum: eo quod ſicut Plat. ponebat quòd formæ horum ſenſibilium derivantur à ſubſtantiis immaterialibus, ita etiam Avic. hoc poſuit, Sed in hoc à Plat. differt, quod poſuit unam tantum ſubſtantiam immaterialem præſidentem omnibus corporibus inferioribus, quam vocavit *Intelligentiam agentem.* Doctores autem ſancti poſuerunt, ſicut & Platonici, diverſis rebus corporeis diverſas ſubſtantias ſpirituales eſſe præpoſitas. Dicit enim Auguſt. in lib. * 83. (qu. 79.) *Vnaquæque res viſibilis in hoc mundo habet angelicam poteſtatem ſibi præpoſitam.* Et Damaſ. (lib. 2. fid. orth. cap. 4.) † dicit, *Diabolus erat ex iis angelicis virtutibus quæ præerant terreſtri ordini:* & Origen. dicit ſuper illud Numer. 22. *Cùm vidiſſet aſina Angelum: quòd opus eſt mundo Angelis qui præſunt ſuper beſtias, & præſunt animalium nativitati, & virgultorum, & plantationum, & cæterarum rerum incrementis.* Sed hoc non eſt ponendum propter hoc quòd ſecundum ſuam naturam unus Angelus magis ſe habeat ad præſidendum animalibus quàm plantis, quia quilibet Angelus, etiam minimus, habet altiorem virtutem & univerſaliorem quàm aliquod genus corporalium, ſed ex ordine divinæ ſapientiæ, quæ diverſis rebus diverſos rectores propoſuit. Nec tamen propter hoc ſequitur quod ſint plures ordines Angelorum quàm novem: quia ſicut ſuprà dictum eſt, ordines diſtinguuntur ſecundum generalia officia. Unde ſicut ſecundum Greg.* ad ordinem *Poteſtatum* pertinent omnes Angeli qui habent propriè præſidentiam ſuper dæmones: ita ad ordinem Virtutum pertinere videntur omnes Angeli qui habent præſidentiam ſuper res purè corporeas. Horum enim miniſterio interdum etiam miracula fiunt.

* Vide l. 1. met. text. 6. tom. 2.
* l. 83. q. 79. in princip. tom. 4. † Dam. l. 2. c. 4. in princ. * Orige. in Num. hom 13.
* Homil. 34 in evang.

ARTICULUS II.

Vtrum materia corporalis obediat Angelis ad nutum.

1. 2. q. 80. ar. 2. cor. & 3. contra cap. 103 & p. q. 6. art. 3 & mal. qu. 16. ar. 9. & 10. & que 9. art. 10.

AD SECUNDUM ſic proceditur. Videtur quòd materia corporalis obediat Angelis ad nutum. Maior eſt enim virtus Angeli quam virtus animæ. Sed conceptioni animæ obedit materia corporalis: Immutatur enim corpus hominis ex conceptione animæ ad calorem & frigus, & quandoque uſque ad ſanitatem & ægritudinem. Ergo multò magis ſecundum conceptionem Angeli, materia corporalis transmutatur.

¶ 2. Præterea, Quicquid poteſt virtus inferior, poteſt virtus ſuperior. Sed virtus Angeli eſt ſuperior quàm materialis corporalis: corpus autem ſua virtute poteſt transmutare materiam corporalem ad formam aliquam, ſicut patet, cùm ignis generat ignem: ergo multò fortius Angeli virtute ſua poſſunt materiam corporalem transmutare ad aliquam formam.

¶ 3. Præterea, Tota natura corporalis adminiſtratur per Angelos, ut dictum eſt (art. 1.)* Et ſic videtur quod corpora ſe habent ad Angelos ſicut inſtrumenta, nam ratio inſtrumenti eſt quòd ſit movens motum. Sed in effectibus aliquid invenitur ex virtute principalium agentium, quod non poteſt eſſe per virtutem inſtrumenti: Et hoc eſt id quod principalius eſt in effectu. Sicut digeſtio nutrimenti eſt per virtutem caloris naturalis, qui eſt inſtrumentum animæ nutritivæ: ſed quod generetur caro viva, eſt ex virtute animæ; ſimiliter quod ſecetur lignum pertinet ad ferrum: ſed quod perveniatur ad formam lecti, eſt ex virtute artificis. Ergo forma ſubſtantialis, quæ eſt principalis in effectibus corporalibus, eſt ex virtute Angelorum. Materia ergo obedit ad ſui informationem Angelis.

* ar preced.

SED CONTRA eſt, quod Auguſt. dicit.* 3. de Trinit. (cap. 8.) Non eſt putandum iſtis transgreſſoribus Angelis ad nutum ſervire hanc viſibilium rerum materiam, ſed ſoli Deo.

* l. 3. c. 8. in pr.

CONCLUSIO.

Quoniam Angeli non poſſunt materiam reducere in actum formæ ſubſtantialis, quod fit à Deo immediatè, vel ab aliquo agente naturali, rectè dicitur materiam ad nutum non obedire Angelis.

RESPONDEO dicendum, quòd Platonici poſuerunt formas quæ ſunt in materia, cauſari ex immaterialibus formis: quia formas materiales ponebant eſſe participationes quaſdam immaterialium formarum. Et hos, quantum ad aliquid ſecutus eſt Avic. qui poſuit omnes formas quæ ſunt in materia, procedere à conceptione Intelligentiæ, & quòd agentia corporalia ſunt ſolum diſponentia ad formas. Qui in hoc videntur fuiſſe decepti, quia exiſtimaverunt formam quaſi aliquid per ſe factum, ut ſic ab aliquo formali principio procederet. Sed ſicut Philoſoph. probat in * Metaph. (text. 26. 27. & 32.) hoc quod propriè fit, eſt compoſitum: hoc enim propriè eſt quaſi ſubſiſtens. Forma autem non dicitur ens quaſi ipſa ſit, ſed ſicut quo aliquid eſt: & ſic, per conſequens, nec forma propriè fit. Eius enim eſt fieri cuius eſt eſſe, cùm *fieri* nihil aliud ſit quam via in *eſſe.* Manifeſtum eſt autem quod factum eſt ſimile facienti, quia *omne agens agit ſibi ſimile.* Et ideo id quod facit res naturales, habet ſimilitudinem cum compoſito: vel quia eſt compoſitum, ſicut ignis generat ignem: vel quia totum compoſitum & quantum ad materiam, & quantum ad formam, eſt in virtute ipſius. Quod eſt proprium Dei. Sic igitur, omnis informatio materiæ vel eſt à Deo immediatè, vel ab aliquo agente corporali, non autem immediatè ab Angelo.

* lib 9. Metaph. text. 26. 27 & 32 to. 3.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd anima noſtra unitur corpori ut forma: Et ſic, non eſt mirum ſi formaliter transmutatur ex conceptione ipſius, præſertim cum motus ſenſitivi appetitus, qui fit cum quadam transmutatione corporali, ſubdatur imperio rationis. Angelus autem non ſic ſe habet ad corpora naturalia. Unde ratio non ſequitur.

AD SECUNDUM dicendum, quòd id quod poteſt virtus inferior, poteſt ſuperior, non eodem, ſed excellentiori modo. Sicut intellectus cognoſcit ſenſibilia excellentiori modo quàm ſenſus. Et ſic Angelus excellentiori modo transmutat materiam corporalē

quàm

Digitized by Google

quam agentia corporalia: ſcilicet movendo ipſa agentia corporalia, tanquam cauſa ſuperior.

AD TERTIUM dicendum, quòd nihil prohibet ex virtute angelorum aliquos effectus ſequi in rebus naturalibus, ad quæ agentia corporalia non ſufficerent. Sed hoc non eſt materiam obedire angelo ad nutum: ſicut nec coquis obedit materia ad nutum, quia aliquem modum decoctionis operantur per ignem ſecundum aliquam artis moderationem, quam ignis per ſe non faceret: cùm reducere materiam in actum formæ ſubſtantialis, non excedat virtutem corporalis agentis; quia *ſimile natum eſt ſibi ſimile facere.*

ARTICULUS III.

Utrum corpora obediant angelis ad motum localem.

Locis ſupr. a. 2. not. † q. præced. 9. 65. art. 4. * lib. 8. Phyſic. à text. 53 uſque ad fin. 2.

AD TERTIUM ſic proceditur. Videtur quòd corpora non obediant angelis ad motum localem. Motus enim localis corporum naturalium ſequitur formas eorum: Sed angeli non cauſant formas corporum naturalium, ut dictum eſt †. Ergo neque poſſunt cauſare in eis motum localem.

¶ 2. Præterea, In * 8. Phyſic. probatur quod motus localis eſt primus motuum. Sed angeli non poſſunt cauſare alios motus, transmutando materiam formaliter: Ergo neque etiam poſſunt cauſare motum localem.

¶ 3. Præterea, Membra corporalia obediunt conceptioni animæ ad motum localem inquantum habent in ſeipſis aliquod principium vitæ. In corporibus autem naturalibus non eſt aliquod principium vitæ. Ergo non obediunt angelis ad motum localem.

† lib. 3. de Trin. c. 8. & 9. tom. 4.

SED CONTRA eſt, quod Auguſt. dicit † 3. de Trinit. quod *angeli adhibent ſemina corporalia ad aliquos effectus producendos.* Sed hoc non poſſunt facere niſi localiter movendo. Ergo corpora obediunt eis ad motum localem.

CONCLUSIO.

Natura corporalis, cùm ſit infra ſpiritualem, motúſque localis ſit perfectiſſimus: nata eſt immediatè à natura ſpirituali moveri ſecundum locum.

RESPONDEO dicendum, quòd ſicut Dionyſ. dicit 7. cap. de divin. nom. *divina ſapientia coniungit fines primorum principiis ſecundorum.* Ex quo patet, quod natura inferior in ſui ſupremo attingitur à natura ſuperiori. Natura autem corporalis eſt infra naturam ſpiritualem. Inter omnes autem motus corporeos perfectior eſt motus localis, ut probatur in * 8. Phyſ. Cuius ratio eſt, quia mobile ſecundum locum, non eſt in potentia ad aliquid intrinſecum, inquantum hujuſmodi: ſed ſolum ad aliquid extrinſecum, ſcilicet ad locum. & ideo natura corporalis nata eſt moveri immediatè à natura ſpirituali ſecundum locum: unde & Philoſophi poſuerunt ſuprema corpora moveri localiter à ſpiritualibus ſubſtantiis. Unde videmus quod anima movet corpus primò & principaliter locali motu.

* lib. 8. Phyſ. tex. 57. in 2.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd in corporibus ſunt alii motus locales præter eos qui conſequuntur formas: Sicut fluxus & refluxus maris non conſequitur formam ſubſtantialem aquæ, ſed virtutem lunæ. Ergo multo magis aliqui motus locales conſequi poſſunt virtutem ſpiritualium ſubſtantiarum.

AD SECUNDUM dicendum, quòd Angeli cauſando motum localem tanquam priorem, per eum cauſare poſſunt alios motus; adhibendo ſcilicet agentia corporalia ad hujuſmodi effectus producendos, ſicut faber adhibet ignem ad emollitionem ferri.

AD TERTIUM dicendum, quòd angeli habent virtutem minus contractam quam animæ. Unde virtus motiva animæ contrahitur ad corpus unitū, quod per eam vivificatur, quo mediante alia poteſt movere. Sed virtus angeli nō eſt cōtracta ad aliquod corpus: Unde poteſt corpora non coniuncta localiter movere.

ARTICULUS IV.

Utrum Angeli poſſint facere miracula.

2. 2. qu. 178. a. 4. Et 3 cont. cap. 102 & 103. & pot. q. 6. art. 3. & 4. & ma. q. 16. art. 9. Et opuſc. 2. c. 138. Et opuſc. 1. c. 4. uſque ad 10. * Homil. 34. in Evang. † q. 79.

AD QUARTUM ſic proceditur. Videtur quod Angeli poſſunt facere miracula. Dicit enim Gregor. (ut ſup.) * *Virtutes vocantur illi ſpiritus per quos ſigna & miracula frequentius fiunt.*

¶ 2. Præterea, Auguſt. dicit in lib. † 83. quæſt. (qu. 79.) quòd *magi faciunt miracula per privatos contractus; boni Chriſtiani per publicam iuſtitiam, mali Chriſtiani per ſigna publicæ iuſtitiæ. Sed magi faciunt miracula per hoc quod exaudiuntur à dæmonibus*, ut ipſe alibi in eodem lib. † dicit (lib. 21. ſent. c. 4.) Ergo dæmones miracula poſſunt facere. Ergo multo magis angeli boni.

¶ 3. Præterea, Aug. in eodem lib. dicit, quod *omnia quæ viſibiliter fiunt etiam per inferiores poteſtates aëris huius non abſurdè fieri poſſe creduntur.* Sed quando effectus aliquis naturalium cauſarum producitur abſque ordine naturalis cauſæ, hoc dicimus eſſe miraculum: Puta cùm aliquis ſanatur à febre non per operationem naturæ: Ergo angeli & dæmones poſſunt facere miracula.

¶ 4. Præterea, Virtus ſuperior non ſubditur ordini inferioris cauſæ. Sed natura corporalis eſt inferior angelo. Ergo angelus poteſt operari præter ordinem corporalium agentium, quod eſt miracula facere.

SED CONTRA eſt, quòd de Deo dicitur in Pſal. (71. & 35.) *Qui facit mirabilia magna ſolus.*

CONCLUSIO.

Miraculum eſt præter ordinem totius naturæ creatæ: Deus igitur cùm ſolus ſit non creatura, ſolus etiam virtute propria miracula facere poteſt.

RESPONDEO dicendum, quòd miraculum propriè dicitur, cùm aliquid fit præter ordinem naturæ. Sed non ſufficit ad rationem miraculi, ſi aliquid fiat præter ordinem naturæ alicuius particularis; quia ſic, cum aliquis proiicit lapidem ſurſum, miraculum faceret; cum hoc fit præter ordinem naturæ lapidis. Ex hoc ergo aliquid dicitur eſſe miraculum, quòd fit præter ordinem totius naturæ creatæ. Hoc autem non poteſt facere niſi Deus; quia quicquid facit angelus, vel quæcunque alia creatura propria virtute, hoc fit ſecundum ordinem naturæ creatæ: & ſic non eſt miraculum. Unde relinquitur quòd ſolus Deus miracula facere poſſit.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd Angeli aliqui dicuntur miracula facere, vel quia ad eorum deſiderium Deus miracula facit, ſicut & ſancti homines dicuntur miracula facere; vel quia aliquod miniſterium exhibent in miraculis quæ fiunt; ſicut colligendo pulveres in reſurrectione communi, vel hujuſmodi aliquid agendo.

AD SECUNDUM dicendum, quòd miracula ſimpliciter loquendo, dicuntur, ut dictum eſt (art. 7.) * cùm aliqua fiunt præter ordinem totius naturæ creatæ. Sed quia non omnis virtus naturæ creatæ eſt nota nobis: ideo cùm aliquid fit præter ordinem naturæ creatæ nobis notæ per virtutem creatam nobis ignotam, eſt miraculum quoad nos. Sic igitur cùm dæmones aliquid faciunt ſua virtute naturali, *miracula* dicuntur, non ſimpliciter, ſed quoad nos. Et hoc modo magi per dæmones miracula faciunt. Et dicuntur fieri *per privatos contractus*, quia quælibet virtus creaturæ in univerſo ſe habet, ut virtus alicuius privatæ perſonæ in civitate. Unde cùm magus aliquid facit per pactum initum cum dæmone: hoc fit quaſi per quendam privatum contractum. Sed iuſtitia divina eſt in toto univerſo, ſicut lex publica in civitate: & ideo boni Chriſtiani, inquantum per iuſtitiam divinam miracula faciunt, dicuntur facere miracula *per publicam iuſtitiam*, mali autem Chriſtiani *per ſigna publicæ iuſtitiæ*: ſicut invocando nomen Chriſti, vel exhibendo aliqua ſacramenta.

* In cor. art.

AD TERTIUM dicendum, quòd ſpirituales poteſtates poſſunt facere ea quæ viſibiliter fiunt in hoc mundo, adhibendo corporalia ſemina per motum localem.

AD QUARTUM dicendum, quod licèt angeli poſſint aliquid facere præter ordinem naturæ corporalis: non tamen poſſunt aliquid facere præter ordinem totius creaturæ; quod exigitur ad rationem miraculi, ut dictum eſt *.

* In corp. art.

QUÆSTIO CXI.

De actione Angelorum in homines, in quatuor articulos diviſa.

DEINDE conſiderandum eſt de actione Angelorum in homines. Et primò quæritur, Utrum poſſint eos immutare ſua virtute naturali. Secundò, quomodo mittantur à Deo in miniſterium hominum. Tertiò, quomodo cuſtodiant homines.

Circa primum quæruntur quatuor.

¶ Primò, utrum angelus poſſit illuminare intellectum hominis.

¶ Secundò, utrum poſſit immutare affectum ejus.

¶ Tertiò, utrum poſſit immutare imaginationem ejus.

¶ Quartò, utrum poſſit immutare ſenſum ejus.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum Angelus poſſit illuminare hominem.

AD PRIMUM ſic proceditur. Videtur quòd Angelus non poſſit illuminare hominem. Homo enim illuminatur per fidem: Unde Dion. * in eccleſ. hierarch. (cap. 2.) illuminationem attribuit baptiſmo, qui eſt *fidei ſacramentum.* Sed fides immediatè eſt à Deo: ſecundum illud ad Epheſ. 2. *Gratia eſtis ſalvati per fidem, & non ex vobis: Dei enim donum eſt*: Ergo homo non illuminatur ab angelo, ſed immediatè à Deo.

1. 2. qu. 111. a. 2. ad 1. Et 2. diſt. 8. q. 1. ar. 2. ad 4. & 5. & 3. cont. c. 81. princ. & verit. q. 11. a. 1. & quodl. 9. q. 4. art. * cor. c. 2. p. 2. † gl. in. ter. lineari. adne. Ha & or. din. * q. 108. art. 1. † q. 106. art. 1.

¶ 2. Præterea, Super illud Rom. 1. *Deus illis manifeſtavit*, dicit gloſſa †, quod *non ſolum ratio naturalis ad hoc profuit ut divina hominibus manifeſtarentur; ſed Deus illis revelavit per opus ſuum*, ſcil. per creaturam. Sed utrúmque eſt à Deo immediatè, ſcil. ratio naturalis & creatura. Ergo Deus immediatè illuminat hominem.

¶ 3. Præterea, Quicunque illuminatur, cognoſcit ſuam illuminationem. Sed homines non percipiunt ſe ab angelis illuminari: Ergo non illuminantur ab eis.

SED CONTRA eſt, quòd Dionyſius probat in 4. cap. cœleſt. hierarch. quod *revelationes divinorum perveniunt ad homines mediantibus angelis*, ut ſuprà dictum eſt (qu. 108. art. 1.) * Hujuſmodi autem revelationes ſunt illuminationes, ut ſuprà dictum eſt (qu. 108. art. 1.) † Ergo homines illuminantur per Angelos.

CONCLUSIO.

Cùm homines ſint Angelis natura inferiores, per ipſos illuminantur.

RESPONDEO dicendum, quòd cùm divinæ providentiæ ordo habeat, ut actionibus ſuperiorum inferiora ſubdantur, ut ſuprà dictum eſt (qu. 110. a. 1.) * ſicut inferiores Angeli illuminantur per ſuperiores, ita homines, qui ſunt angelis inferiores, per eos illuminantur. Sed modus utriuſque illuminationis quodammodo eſt ſimilis, & quodammodo diverſus. Dictum eſt enim ſuprà (q. 106. a. 1.) † quòd illuminatio, quæ eſt manifeſtatio divinæ veritatis, ſecundum duo attenditur, ſcilicet ſecundum quod intellectus inferior cōfortatur per actionem intellectus ſuperioris; & ſecūdum quod proponuntur intellectui inferiori ſpecies intelligibiles quæ ſunt in ſuperiori, ut capi poſſint ab inferiori. Et hoc quidem in Angelis fit ſecundum quod ſuperior Angelus veritatem univerſalem conceptam dividit ſecūdum capacitatem inferioris Angeli, ut ſuprà dictum eſt (q. 106. a. 1. & 3.) * ſed intellectus humanus nō poteſt ipſam intelligibilē veritatē nudā capere, quia connaturale eſt ei ut intelligat per converſionē ad phantaſmata, ut ſuprà dictum eſt (qu. 87. a. 7.) † & ideo intelligibilem

* art. 1. q. præced. † q. 106. art. 1. * q. 106. a. 1. & 3. † q. 84. art. 7.

X

lem veritatem proponunt Angeli hominibus ſub ſimilitudinibus ſenſibilium; ſecundum illud quod dicit Dionyſ.* 1. cap. cœleſt. hierarc. quod *impoſſibile eſt aliter nobis lucere divinum radium, niſi varietate ſacrorum velaminum circumvelatum.* Ex alia verò parte, intellectus humanus, tanquam inferior, fortificatur per actionem intellectus Angelici; & ſecundum hæc duo attenditur illuminatio, qua homo illuminatur ab Angelo.

* c. 1. circa med.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd ad fidem duo concurrunt. Primò quidem habitus intellectus quo diſponitur ad obediendum voluntati tendenti in divinam veritatem. Intellectus enim aſſentit veritati fidei, non quaſi convictus ratione, ſed quaſi imperatus à voluntate: *Nullus enim credit niſi volens*, ut Auguſt.* dicit: & quantum ad hoc, fides eſt à ſolo Deo. Secundò, requiritur ad fidem, quod credibilia proponantur credenti; & hoc quidem fit per hominem, ſecundum quod *fides eſt ex auditu*; ut dicitur Rom. 10. ſed per Angelos principaliter, per quos hominibus revelantur divina. Unde Angeli operantur aliquid ad illuminationem fidei. Et tamen homines illuminantur ab Angelis, non ſolum de credendis, ſed etiam de agendis.

* Tract. 26. in Io. Evang. aliquantulum à princip. tom. 9.

AD SECUNDUM dicendum, quòd ratio naturalis quæ eſt immediatè à Deo, poteſt per Angelum confortari, ut dictum eſt*: & ſimiliter ex ſpeciebus à creaturis acceptis tanto altior elicitur intelligibilis veritas, quanto intellectus humanus fuerit fortior. Et ſic per Angelum adiuvatur homo, ut ex creaturis perfectius in divinam cognitionem deveniat.

* q. 106. art. 1.

AD TERTIUM dicendum, quòd operatio intellectualis & illuminatio dupliciter poſſunt conſiderari. Uno modo ex parte rei intellectæ; & ſic quicunque intelligit vel illuminatur, cognoſcit ſe intelligere, vel illuminari: quia cognoſcit rem ſibi eſſe manifeſtam. Alio modo ex parte principii: Et ſic non quicunque intelligit aliquam veritatem, cognoſcit quid ſit intellectus qui eſt principium intellectualis operationis. Et ſimiliter non quicunque illuminatur ab Angelo, cognoſcit ſe ab Angelo illuminari.

ARTICULUS II.

Utrum Angeli poſſint immutare voluntatem hominis.

1. 2. q. 75. art. 3. & 2. d. 8. a. 5. cor. & 3. cont. c. 88. 91. & 92. Et ve. q. 22. art. 9. & ma. q. 16. art. 11. * Pſ. 103. heb. implicitè in gloſſ. ord. † in c. 2. Actuum videtur habe... * lib. 2. c. 4. ad fin. † ſupra cod.

AD SECUNDUM ſic proceditur. Videtur quòd Angeli poſſunt immutare voluntatem hominis: quia ſuper illud Heb. 1. *Qui facit Angelos ſuos Spiritus: & miniſtros ſuos flammam ignis:* dicit gloſſa*, quod *ignis ſunt dum Spiritu fervent, & vitia noſtra urunt.* Sed hoc non eſſet, niſi voluntatem immutarent: ergo Angeli poſſunt immutare voluntatem.

¶ 2. Præterea, Beda † dicit, quod *diabolus non eſt immiſſor malarum cogitationum, ſed incenſor:* Damaſc. autem veriùs dicit, quod *etiam eſt immiſſor* dicit enim in * 2. lib. (cap. 2.) quod *omnis malitia & immundæ paſſiones ex dæmonibus excogitatæ ſunt, & immittere homini ſunt conceſſi.* Et pari ratione Angeli boni immittunt & incendunt bonas cogitationes. Sed hoc non poſſent facere niſi immutarent voluntatem: ergo immutant voluntatem.

¶ 3. Præterea, Angelus, ſicut dictum † eſt (a. 1.) illuminat intellectum hominis mediantibus phantaſmatibus: Sed ſicut phantaſia, quæ deſervit intellectui, poteſt immutari ab Angelo: ita & appetitus ſenſitivus, qui deſervit voluntati, quia ipſe etiam eſt vis utens organo corporali. Ergo ſicut illuminat intellectum, ita poteſt immutare voluntatem.

SED CONTRA eſt, quòd immutare voluntatem eſt proprium Dei: ſecundum illud Prover. 21. *Cor regis in manu Domini: quocunque voluerit, vertet illud.*

CONCLUSIO.

Cùm Dei ſit voluntatem dare, ejus etiam eſt proprium eam efficaciter mutare: Angeli autem ſolùm id poſſunt per modum ſuadentis, aut paſſiones concitantis.

RESPONDEO dicendum, quòd voluntas poteſt immutari dupliciter. Uno modo ab interiori: & ſic, cùm motus voluntatis non ſit aliud quàm inclinatio voluntatis in rem volitam: ſolius Dei eſt ſic immutare voluntatem, qui dat naturæ intellectuali virtutem talis inclinationis. Sicut enim inclinatio naturalis non eſt niſi ab eo, qui dat naturam, ita inclinatio voluntaria non eſt niſi à Deo, qui cauſat voluntatem. Alio modo movetur voluntas ab exteriori. Et hoc in Angelo eſt uno modo tantum, ſcilicet à bono apprehenſo per intellectum. Unde ſecundum quod aliquis eſt cauſa quod aliquid apprehendatur ut bonum; ſecundum hoc movet voluntatem ad appetendum. Et ſic ſolus Deus efficaciter poteſt movere voluntatem, Angelus autem & homo per modum ſuadentis, ut ſuprà dictum eſt (qu. 106. art. 2.)* Sed præter hunc modum etiam aliter movetur in hominibus voluntas ab exteriori; ſcilicet ex paſſione exiſtente circa appetitum ſenſitivum: ſicut ex concupiſcentia, vel ira inclinatur voluntas ad aliquid volendum; & ſic, etiam Angeli, inquantum poſſunt concitare hujuſmodi paſſiones, poſſunt voluntatem movere, non tamen ex neceſſitate, quia voluntas ſemper remanet libera ad conſentiendum, vel reſiſtendum paſſioni.

* q. 105. art. 2.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd miniſtri Dei vel homines, vel Angeli dicuntur urere vitia, & inflammare ad virtutes, per modum perſuaſionis.

AD SECUNDUM dicendum, quòd dæmones non poſſunt immittere cogitationes, interiùs eas cauſando: cùm uſus cogitativæ virtutis ſubiaceat voluntati. Dicitur tamen diabolus *incenſor cogitationum*, inquantum incitat ad cogitandum, vel ad appetendum cogitata, per modum perſuadentis, vel paſſionem concitantis. Et hoc ipſum *incendere* Damaſc. vocat immittere: quia talis operatio interius fit. Sed bonæ cogitationes attribuuntur altiori principio, ſcilicet Deo; licèt angelorum miniſterio procurentur.

AD TERTIUM dicendum, quòd intellectus humanus ſecundum præſentem ſtatum non poteſt intelligere niſi convertendo ſe ad Phantaſmata: ſed voluntas humana poteſt aliquid velle ex iudicio rationis, non ſequendo paſſionem appetitus ſenſitivi. Unde non eſt ſimile.

ARTICULUS III.

Utrum Angelus poſſit immutare imaginationem hominis.

1. d. 8. ar. 5. cor. & ver. q. 11. ar. 3. & q. 12. a. 8. & ma. q. 3. art. 4. & q. 16. art. 11. * l. 3. de ani. text. 161. l. 2. † q. præc. art. 2. & 3. arg. 1. * l. 12. de Gen. ad lit. c. 12. à med. tom. 5.

AD TERTIUM ſic proceditur. Videtur quod Angelus non poſſit immutare imaginationem hominis. Phantaſia enim, ut dicitur in * lib. de Anima, (lib. 2. text. 161.) eſt *motus factus à ſenſu ſecundum actum.* Sed ſi fieret per immutationem Angeli, non fieret à ſenſu ſecundum actum: ergo eſt contra rationem Phantaſiæ, quæ eſt actus imaginativæ virtutis, ut ſit per immutationem Angeli.

¶ 2. Præterea, Formæ quæ ſunt in imaginatione, cùm ſint ſpirituales, ſunt nobiliores formis quæ ſunt in materia ſenſibili. Sed Angelus non poteſt imprimere formas in materia ſenſibili: ut dictum eſt (qu. 110. a. 2.)† Ergo non poteſt imprimere formas in imaginatione: & ita non poteſt eam immutare.

¶ 3. Præterea, Auguſt. dicit * 12. ſuper Gen. ad lit. (c. 13.) *commixtione alterius Spiritus fieri poteſt ut ea quæ ipſe ſcit, per hujuſmodi imagines, ei cui miſcetur oſtendat, ſive intelligenti; ſive ut ab alio intellecta pandantur.* Sed non videtur quòd Angelus poſſit miſceri imaginationi humanæ, neque quod imaginatio poſſit capere intelligibilia quæ Angelus cognoſcit: ergo videtur quod Angelus, non poſſit immutare imaginationem.

¶ 4. Præterea, In viſione imaginaria homo adhæret ſimilitudinibus rerum quaſi ipſis rebus: Sed in hoc eſt quædam deceptio. Cùm ergo Angelus bonus non poſſit eſſe cauſa deceptionis; videtur quod non poſſit cauſare imaginariam viſionem, imaginationem immutando.

SED CONTRA eſt, quod ea quæ apparent in ſomnis, videntur imaginaria viſione. Sed Angeli revelant aliqua in ſomnis, ut patet Matth. 1. & 2. de Angelo, qui Ioſeph in ſomnis apparuit. Ergo Angelus poteſt imaginationem movere.

CONCLUSIO.

Cùm apparitiones imaginariæ interdum in nobis cauſentur ex locali mutatione corporalium ſpirituum & humorum: ad quam natura corporalis Angelo obedit: ſequitur Angelum tam bonum quàm malum virtute naturæ ſuæ poſſe movere imaginationem hominis.

RESPONDEO dicendum, quòd Angelus tam bonus quàm malus virtute naturæ ſuæ poteſt movere imaginationem hominis. Quod quidem ſic conſiderari poteſt. Dictum eſt enim ſuprà (qu. 110 art. 3.) quod natura corporalis obedit Angelo ad motum localem: illa ergo quæ ex motu locali aliquorum corporum poſſunt cauſari, ſubſunt virtuti naturali Angelorum. Manifeſtum eſt autem, quod apparitiones imaginariæ cauſantur interdum in nobis ex locali mutatione corporalium ſpirituum & humorum. Unde Ariſt. in * lib. de ſom. & vigil. aſſignans cauſam apparitionis ſomniorum, dicit quòd *cùm animal dormit deſcendente plurimo ſanguine ad principium ſenſitivum, ſimul deſcendunt motus*, (id eſt impreſſiones relictæ ex ſenſibilium motionibus quæ in ſpiritibus ſenſualibus conſervantur,) *& movent principium ſenſitivum*: ita quod fit quædam apparitio, ac ſi tunc principium ſenſitivum à rebus ipſis exterioribus mutaretur. Et tanta poteſt eſſe commotio ſpirituum & humorum, quod hujuſmodi apparitiones etiam vigilantibus fiant; ſicut patet in phreneticis, & in aliis hujuſmodi. Sicut igitur hoc fit per naturalem commotionem humorum, & quandoque etiam per voluntatem hominis, qui voluntariè imaginatur quod prius ſenſerat: ita etiam hoc poteſt fieri virtute Angeli boni vel mali: quandoque quidem cum alienatione à corporeis ſenſibus, quandoque autem abſque tali alienatione.

* p. præc. art. 3. * In lib. de ſomn. c. 3 paulo ante med.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd principium Phantaſiæ eſt à ſenſu ſecundùm actum. Non enim poſſumus imaginari quæ nullo modo ſentimus, vel ſecundum totum, vel ſecundùm partem: ſicut cæcus natus non poteſt imaginari colorē. Sed aliquādo imaginatio informatur, ut actus phantaſtici motus conſurgat ab impreſſionibus interius conſervatis, ut dictum eſt*.

* In cor. art.

AD SECUNDUM dicendum, quòd Angelus tranſmutat imaginationem, non quidem imprimendo aliquam formam imaginariam nullo modo per ſenſum prius acceptam, non enim poſſet facere quod cæcus imaginaretur colores; ſed hoc facit per motum localem ſpirituum & humorum: ut dictum eſt*.

* In cor. art.

AD TERTIUM dicendum, quòd commiſtio illa Spiritus Angelici ad imaginationem humanam non eſt per eſſentiam: ſed per effectum quem prædicto modo in imaginatione facit, cui demonſtrat quæ ipſe novit, non tamen eo modo quo ipſe novit.

AD QUARTUM dicendum, quòd Angelus cauſans aliquam imaginariam viſionem, quandoque quidem ſimul intellectum illuminat; ut cognoſcat quid per hujuſmodi ſimilitudines ſignificetur. Et tunc nulla eſt deceptio. Quandoque verò per operationem Angeli ſolummodo ſimilitudines rerum apparent in imaginatione: Nec tamen tunc cauſatur deceptio ab Angelo, ſed ex defectu intellectus ejus, cui talia apparent: ſicut nec Chriſtus fuit cauſa deceptionis, in hoc quod multis turbis in parabolis propoſuit quod non expoſuit eis.

ARTI

Digitized by Google

Loc. ſupr. art. 3. addu.

Articulus IV.

Vtrum Angelus poſſit immutare ſenſum humanum.

AD QUARTUM ſic proceditur. Videtur quòd Angelus non poſſit immutare ſenſum humanum. Operatio enim ſenſitiva eſt operatio vitæ; hujuſmodi autem operatio non eſt à principio extrinſeco. Non ergo operatio ſenſitiva poteſt cauſari ab Angelo.

¶ 2. Præterea, Virtus ſenſitiva eſt nobilior quam nutritiva. Sed Angelus, ut videtur, non poteſt mutare virtutem nutritivam, ſicut nec alias formas naturales. Ergo neque virtutem ſenſitivam immutare poteſt.

¶ 3. Præterea, Senſus naturaliter moventur à ſenſibili: Sed Angelus non poteſt immutare naturæ ordinem, ut ſupra dictum eſt (qu. 110. art. 4.) * Ergo Angelus non poteſt immutare ſenſum, ſed ſemper ſenſus à ſenſibili immutatur.

* q. 110. art. 4.

SED CONTRA eſt, quod Angeli qui ſubverterunt Sodomam, *percuſſerunt Sodomitas, cæcitate, vel aoraſia, ut oſtium domus invenire non poſſent*, ut dicitur Geneſ. 19. Et ſimile legitur 4. Reg. 6. de Syris, quos Eliſæus duxit in Samariam.

Concluſio.

Poteſt Angelus ſenſum hominis immutare, vel obiiciendo ſenſui aliquod ſenſibile externum, vel intus humores concitando ad varias ſenſus apparitiones.

RESPONDEO dicendum, quòd ſenſus immutatur dupliciter. Uno modo ab exteriori, ſicut cùm mutatur à ſenſibili. Alio modo ab interiori. Videmus enim quod perturbatis ſpiritibus & humoribus immutatur ſenſus. Lingua enim infirmi, quia plena eſt cholerico humore, omnia ſentit ut amara. Et ſimile contingit in aliis ſenſibus. Utroque autem modo Angelus poteſt immutare ſenſum hominum, ſua naturali virtute. Poteſt enim Angelus opponere exteriùs ſenſui ſenſibile aliquod, vel à natura formatum, vel aliquod de novo formando: ſicut facit dum corpus aſſumit; ut ſuprà dictum eſt (qu. 51. art. 2.) * Similiter etiam poteſt interiùs commovere Spiritus, & humores, ut ſupra dictum eſt (art. 3.) † ex quibus ſenſus diverſimodè immutentur.

* qu. 51. ar. 2. † ar. præced.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd principium ſenſitivæ operationis non poteſt eſſe abſque principio interiori, quod eſt potentia ſenſitiva: ſed illud interius principium poteſt multipliciter ab exteriori principio commoveri, ut dictum eſt *.

* In corp. art.

AD SECUNDUM dicendum, quòd per commotionem interiorem ſpirituum & humorum poteſt Angelus aliquid operari ad immutandum actum potentiæ nutritivæ; & ſimiliter potentiæ appetitivæ & ſenſitivæ, & cuiuſcumque potentiæ corporali organo utentis.

AD TERTIUM dicendum, quòd præter ordinem totius creaturæ Angelus facere non poteſt, ſed præter ordinem alicuius particularis naturæ facere poteſt, cùm tali ordini non ſubdatur. Et ſic quodam ſingulari modo poteſt ſenſum immutare præter modum communem.

QUÆSTIO CXII.

De miſſione Angelorum: in quatuor articulos diviſa.

DEINDE conſiderandum eſt de Miſſione Angelorum.

Et circa hoc quæruntur quatuor:

¶ Primò, utrum aliqui Angeli mittantur in miniſterium.

¶ Secundò, utrum omnes mittantur.

¶ Tertiò, utrum illi qui mittuntur, aſſiſtant.

¶ Quartò, de quibus ordinibus mittantur.

Articulus Primus.

Vtrum Angeli in miniſterium mittantur.

Ad Heb. 1. d. 6.

AD PRIMUM ſic proceditur. Videtur quòd Angeli in miniſterium non mittantur. Omnis enim miſſio eſt ad aliquem determinatum locum. Sed actiones intellectuales non determinant aliquem locum, quia intellectus abſtrahit ab *hic & nunc*. Cùm igitur actiones Angelicæ ſint intellectuales, videtur quod Angeli ad ſuas actiones agendas non mittantur.

¶ 2. Præterea, Cœlum Empyreum eſt locus pertinens ad dignitatem Angelorum: Si igitur ad nos mittantur in miniſterium, videtur quod eorum dignitati aliquid depereat; quod eſt inconveniens.

¶ 3. Præterea, Exterior occupatio impedit ſapientiæ contemplationem. Unde dicitur Eccl. 38. *Qui minoratur actu, percipiet ſapientiam.* Si igitur Angeli aliqui mittuntur ad exteriora miniſteria, videtur quod retardentur à contemplatione. Sed tota eorum beatitudo in contemplatione Dei conſiſtit. Si ergo mitterentur, eorum beatitudo minueretur, quod eſt inconveniens.

¶ 4. Præterea, Miniſtrare eſt inferioris. Unde dicitur Luc. 22. *Quis maior eſt? qui recumbit, an ille qui miniſtrat? nonne qui recumbit?* Sed Angeli ſunt maiores nobis ordine naturæ. Ergo non mittuntur in miniſterium noſtrum.

SED CONTRA eſt, quod dicitur Exod. 23. *Ecce ego mittam Angelum meum qui præcedat te.*

Concluſio.

Cùm Angeli ex divino imperio operentur circa creaturam corporalem, rectè in miniſterium mitti dicuntur.

RESPONDEO dicendum, quòd ex ſuprà dictis (qu. 108. a. 6.) * manifeſtum eſſe poteſt, quòd aliqui Angeli in miniſterium mittuntur a Deo. Ut enim ſuprà dictum eſt (qu. 43. art. 1.) † cùm de miſſione divinarum perſonarum ageretur, ille mitti dicitur, qui aliquo modo ab aliquo procedit ut incipiat eſſe ubi priùs non erat, vel ubi priùs erat per alium modum. Filius enim aut Spiritus ſanctus mitti dicitur; ut à Patre procedens per originem, & incipit eſſe novo modo, id eſt per gratiam vel naturam aſſumptam, ubi prius erat per deitatis præſentiam. Dei enim proprium eſt ubique eſſe; quia cùm ſit univerſale agens, ejus virtus attingit omnia entia: unde eſt in omnibus rebus, ut ſuprà dictum eſt (qu. 8. art. 1.) * Virtus autem Angeli cum ſit particulare agens, non attingit totum univerſum; ſed ſic attingit unum, quod non attingit aliud. Et ideo ita eſt hîc quod non alibi. Manifeſtum eſt autem per ſuprà dicta (qu. 110. a. 1.) * quod creatura corporalis per Angelos adminiſtratur. Cùm igitur aliquid eſt fiendum per aliquem Angelum circa aliquam creaturam corpoream; de novo applicatur Angelus illi corpori ſua virtute. Et ſic Angelus de novo incipit ibi eſſe. Et hoc totum procedit ex imperio divino. Unde ſequitur ſecundum præmiſſa, quod Angelus à Deo mittatur. Sed actio quam Angelus miſſus exercet, procedit à Deo, ſicut à primo principio: cuius nutu & auctoritate Angeli operantur: & in Deum reducitur ſicut in ultimum finem. Et hoc facit rationem miniſterii. Nam miniſter eſt ſicut inſtrumentum intelligens: Inſtrumentum autem ab alio movetur, & ejus actio ad aliud ordinatur. Unde actiones Angelorum *miniſteria* vocantur. Et propter hoc dicuntur in miniſterium mitti.

* q. 108. a. 6. † qu. 43. art. 1.

* qu. 8. art. 1.

* q. 110. art. 1.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd aliqua operatio dupliciter dicitur intellectualis. Uno modo quaſi in ipſo intellectu conſiſtens, ut contemplatio: Et talis operatio non determinat ſibi locum; imò ut Auguſt. dicit 4. * de Trinit. (cap. 20.) *etiam nos ſecundum quod aliquid æternum mente ſapimus, non in hoc mundo ſumus.* Alio modo dicitur aliqua actio intellectualis, quia eſt ab aliquo intellectu regulata & imperata. Et ſic manifeſtum eſt quod operationes intellectuales interdum determinant ſibi loca.

* lib. 4. c. 20. paulò poſt med. tom. 3.

AD SECUNDUM dicendum, quòd cœlum Empyreum pertinet ad dignitatem Angeli, ſecundum congruentiam quandam: quia congruum eſt ut ſupremum corporum, naturæ, quæ eſt ſupra omnia corpora, attribuatur. Non tamen Angelus aliquid dignitatis accipit à cœlo Empyreo: Et ideo quando actu non eſt in cœlo Empyreo, nihil ejus dignitati ſubtrahitur, ſicut nec regi, quando non actu ſedet in regali ſolio, quod congruit ejus dignitati.

AD TERTIUM dicendum, quòd in nobis exterior occupatio puritatem contemplationis impedit; quia actioni inſiſtimus ſecundum ſenſitivas vires, quarum actiones cùm intenduntur, retardantur actiones intellectivæ virtutis. Sed Angelus per ſolam intellectualem operationem regulat ſuas actiones exteriores. Unde actiones exteriores in nullo impediunt ejus contemplationem: quia duarum actionum, quarum una eſt regula & ratio alterius, una non impedit ſed iuvat aliam. Unde Gregor. dicit in * 2. Moral. (cap. 2. vel. 3.) quod *Angeli non ſic foras exeunt, ut internæ contemplationis gaudiis priventur.*

* lib. 2. cap. 3. circa princ.

AD QUARTUM dicendum, quòd Angeli in ſuis actionibus exterioribus miniſtrant principaliter Deo, & ſecundariò nobis, non quia nos ſumus ſuperiores eis, ſimpliciter loquendo: ſed quia quilibet homo vel Angelus inquantum adhærendo Deo fit unus Spiritus cum Deo, eſt ſuperior omni creatura. Unde Apoſtolus ad Philipp. 2. dicit, *Superiores ſibi invicem arbitrantes.*

Articulus II.

Vtrum omnes Angeli in miniſterium mittantur.

2. d. 10. art. 2.

AD SECUNDUM ſic proceditur. Videtur quòd omnes Angeli in miniſterium mittantur. Dicit enim Apoſtolus ad Hebr. 1. *Omnes ſunt adminiſtratorii Spiritus ad miniſterium miſſi.*

¶ 2. Præterea, Inter ordines ſupremus eſt ordo Seraphim, ut ex ſupra dictis patet (qu. 108. art. 6.) * Sed Seraphim eſt miſſus ad purgandum labia Prophetæ: ut habetur Iſaiæ 6. Ergo multo magis inferiores Angeli mittuntur.

* q. 108. art. 6.

¶ 3. Præterea, Divinæ perſonæ in infinitum excedunt omnes ordines Angelorum; Sed divinæ perſonæ mittuntur. Ergo multò magis quicunque ſupremi Angeli.

¶ 4. Præterea, Si ſuperiores Angeli non mittuntur ad exterius miniſterium, hoc non eſt, niſi quia ſuperiores Angeli exequuntur divina miniſteria per inferiores. Sed cùm omnes Angeli ſint inæquales, ut ſuprà dictum eſt (qu. 108. art. 3.) * quilibet Angelus habet inferiorem Angelum præter ultimum: ergo ſolus ultimus Angelus mitteretur in miniſterium. Quod eſt contra id quod dicitur Dan. 7. *Millia millium miniſtrabant ei.*

* q. 108. art. 3. arg. 1.

SED CONTRA eſt, quod Gregor. * dicit referens ſententiam Dionyſii: *Superiora agmina uſum exterioris miniſterii nequaquam habent.*

* Homil. 34. in Evangel. paul. poſt med.

Concluſio.

Angeli inferiores tantum mittuntur de lege communi, ſuperiores verò ex divina diſpenſatione.

RESPONDEO dicendum, quòd ſicut ex ſuprà dictis patet (qu. 110. art. 1.) hoc habet ordo divinæ providentiæ, non ſolum in Angelis, ſed etiam in toto univerſo, quòd inferiora per ſuperiora adminiſtrantur. Sed ab hoc ordine in rebus corporalibus aliquando, in ex divina diſpenſatione, receditur propter altiorẽ ordinem, ſecundũ ſcilicet quod expedit ad gratiæ manifeſtationẽ. Quòd enim cæcus natus fuit illuminatus, quod Lazarus fuit ſuſcitatus; immediatè à Deo factum eſt abſque aliqua actione cœleſtium corporum. Sed & Angeli boni & mali poſſunt aliquid in iſtis corporibus operari præter actionem cœleſtium corporum: condenſando nubes in pluvias, & aliqua hujuſmodi faciendo.

* q. 110. art. 1.

Digitized by Google

Neque alicui debet eſſe dubium, quin Deus immediatè hominibus aliqua revelare poſſit non mediantibus Angelis, & ſuperiores Angeli non mediantibus inferioribus. Et ſecundum hanc conſiderationem quidam dixerunt quòd ſecundum communem legem ſuperiores non mittuntur, ſed inferiores tantum; ſed ex aliqua diſpenſatione divina interdum etiam ſuperiores mittuntur. Sed hoc non videtur rationabile: quia ordo Angelicus non attenditur ſecundum dona gratiarum: Ordo autem gratiæ non habet alium ſuperiorem ordinem propter quem prætermitti debeat: ſicut prætermittitur ordo naturæ, propter ordinem gratiæ. Conſiderandum eſt etiam, quòd ordo naturæ in operatione miraculorum prætermittitur, propter fidei confirmationem; ad quam nihil valeret, ſi prætermitteretur ordo Angelicus; quia hoc à nobis percipi non poſſet. Nihil etiam eſt ita magnum in miniſteriis divinis, quod per inferiores ordines exerceri non poſſit. Unde Gregor. (Homil. 44. in Evang.) * dicit, quòd *qui ſumma annuntiant, Archangeli vocantur. Hinc eſt quòd ad Virginem Mariam Gabriel Archangelus mittitur;* quod tamen fuit ſummum inter omnia divina miniſteria, ut ibidem ſubditur. Et ideo ſimpliciter dicendum eſt cum Dionyſ. † quod ſuperiores Angeli nunquam ad exterius miniſterium mittuntur.

* Homil. 34. in Evang. ante med.
† c. 8. cæleſt. hier. circa pr. & refertur. 2. ſent. diſt. 10.

Ad primum ergo dicendum, quòd ſicut in miſſionibus divinarum perſonarum aliqua eſt viſibilis, quæ attenditur ſecundum creaturam corpoream; aliqua inviſibilis, quæ fit ſecundum ſpiritualem effectum: ita in miſſionibus Angelorum aliqua dicitur exterior: quæ ſcilicet eſt ad aliquod miniſterium circa corporalia exhibendum: Et ſecundum hanc miſſionem non omnes mittuntur. Alia eſt interior, ſecundum intellectuales effectus, prout ſcilicet unus Angelus illuminat alium: Et ſic omnes Angeli mittuntur. Vel aliter dicendum, quod Apoſtolus inducit illud ad probandum quod Chriſtus ſit maior Angelis, per quos data eſt lex: ut ſic oſtendat excellentiam novæ legis ad veterem. Unde non oportet quod intelligatur niſi de Angelis miniſterii per quos data eſt lex.

* c. 13. cæleſt. hier. non multum longe a princ.

Ad secundum dicendum, ſecundùm Dionyſ. * quòd ille Angelus qui miſſus eſt ad purgandum labia Prophetæ, fuit de inferioribus Angelis, ſed dictus eſt *Seraphim*, id eſt, *incendens*, æquivocè, propter hoc quod venerat ad incendendum labia Prophetæ. Vel dicendum, quòd ſuperiores Angeli communicant propria dona, à quibus denominantur, mediantibus inferioribus Angelis. Sic igitur unus de Seraphim dictus eſt purgaſſe incendio labia Prophetæ: non quia hoc ipſe immediatè fecerit, ſed quia inferior Angelus virtute ejus hoc fecerit. Sicut Papa dicitur abſolvere aliquem, etiamſi per alium, officium abſolutionis impendat.

Ad tertium dicendum, quòd divinæ perſonæ non mittuntur in miniſterium, ſed æquivocè mitti dicuntur: ut ex prædictis patet (qu. 43.) *

* In eir. art. & q. 43.

Ad quartum dicendum, quòd in divinis miniſteriis eſt multiplex gradus: Unde nihil prohibet etiam inæquales Angelos immediatè ad miniſteria mitti; ita tamen quod ſuperiores mittantur ad altiora miniſteria; inferiores verò ad inferiora.

Articulus III.

Utrum Angeli qui mittuntur, aſſiſtant.

2. d. 10. art. 1.
* Hom. 34. in Evang. poſt med. illius.

Ad tertium ſic proceditur. Videtur quod etiam Angeli qui mittuntur, aſſiſtant. Dicit enim Greg. * in Homil. (34. ut ſup.) *Mittuntur igitur Angeli & aſſiſtunt, quia etſi circumſcriptus eſt Angelicus Spiritus: ſummus tamen Spiritus, qui Deus eſt, circumſcriptus non eſt.*

¶ 2. Præterea, Angelus Tobiæ in miniſterium miſſus fuit; ſed tamen ipſe dicit, *Ego ſum Raphael Angelus, unus ex ſeptem qui aſtamus ante Deum*, ut habetur Tobiæ 12. ergo Angeli qui mittuntur, aſſiſtunt.

2. d. 10. art. 2.

¶ 3. Præterea, Quilibet Angelus beatus propinquior eſt Deo quàm Satan: Sed Satan aſſiſtit Deo, ſecundùm quod dicitur Iob. 1. *Cùm aſſiſterent Filii Dei coram Domino, adfuit inter eos & Satan:* ergo multò magis Angeli qui mittuntur in miniſterium, aſſiſtunt.

¶ 4. Præterea, Si inferiores Angeli non aſſiſtunt, hoc non eſt niſi quia non immediatè, ſed per ſuperiores Angelos divinas illuminationes recipiunt. Sed quilibet Angelus per ſuperiorem divinas illuminationes ſuſcipit, excepto eo qui eſt inter omnes ſupremus: ergo ſolus ſupremus Angelus aſſiſteret. Quod eſt contra illud quod habetur Dan. 7. *Decies millies centena millia aſſiſtebant ei:* ergo etiam illi qui miniſtrant, aſſiſtunt.

* Lib. 17. c. 7. circa fin.

Sed contra eſt, quod Greg. dicit l. 17. Moral. * ſuper illud Iob 5. *Nunquid eſt numerus militum ejus?* dicit: *Aſſiſtunt, illæ poteſtates, quæ ad quædam hominibus nuntianda non exeunt.* Ergo illi qui in miniſterium mittuntur, non aſſiſtunt.

Conclusio.

Omnes Angeli miniſtrantes aſſiſtunt, divinam eſſentiam videndò, ſed ſoli ſupremi aſſiſtunt, divina percipiendo myſteria, quæ in ipſo ſunt.

Respondeo dicendum, quòd Angeli introducuntur *aſſiſtentes, & adminiſtrantes* ad ſimilitudinem eorum qui alicui regi famulantur, quorum aliqui ſemper ei aſſiſtunt, & ejus præcepta immediatè audiunt: alii verò ſunt ad quos præcepta regalia per aſſiſtentes nuntiantur; ſicut illi qui adminiſtrationi civitatum præficiuntur: & hi dicuntur *miniſtrantes*, ſed non *aſſiſtentes*. Conſiderandum eſt ergo: quod omnes Angeli divinam eſſentiam immediatè vident; Et quantum ad hoc omnes, etiam qui miniſtrant, aſſiſtere dicuntur: Unde Gregor. dicit in 2. Moral. * quod *ſemper aſſiſtere, aut videre faciem Patris poſſunt, qui ad miniſterium exterius mittuntur pro noſtra ſalute.* Sed non omnes Angeli ſecreta divinorum myſteriorum in ipſa claritate divinæ eſſentiæ percipere poſſunt: ſed ſoli ſuperiores, per quos inferioribus denuntiantur: Et ſecundum hoc ſoli ſuperiores, qui ſunt primæ hierar. aſſiſtere dicuntur; cuius proprium dicit eſſe Dion. (de cœlo hier. cap. 7.) * immediatè à Deo illuminari. Et per hoc patet ſolutio Ad primum & secundum, quæ procedunt de primo modo aſſiſtendi.

* lib. 2. mor. c. 3. circa pr.
* c. 7. cæleſt hier. à medio.

Ad tertium, Satan non dicitur aſtitiſſe, ſed inter aſſiſtentes affuiſſe deſcribitur; quia, ut Greg. dicit 2. Moral. (ut ſuprà) * *etſi beatitudinem perdidit, naturam tamen Angelis ſimilem non amiſit.*

* lib. 2. mor. c. 3. parum a med.

Ad quartum dicendum, quòd omnes aſſiſtentes aliqua immediatè vident in claritate divinæ eſſentiæ: & ideo totius primæ hierarchiæ proprium eſſe dicitur immediatè illuminari à Deo. Sed ſuperiores eorum plura percipiunt quàm inferiores: de quibus illuminant alios; ſic ut etiam inter eos qui aſſiſtunt regi, plura ſcit de ſecretis regis unus, quam alius.

Articulus IV.

Utrum Angeli ſecundæ hierarchiæ omnes mittantur.

2. d. 10. art. 3.

Ad quartum ſic proceditur. Videtur quòd Angeli ſecundæ hierarchiæ omnes mittantur: Angeli enim omnes vel aſſiſtunt vel miniſtrant, ſecundùm quod habetur Dan. 7. ſed Angeli ſecundæ hierar. non aſſiſtunt: Illuminantur enim per Angelos primæ hierarch. ſicut dicit Dion. * 8. cap. cœl. hierar. omnes ergo Angeli ſecundæ hierarchiæ in miniſterium mittuntur.

* 8. parum ante med.
† 17. moral. c. 7. in fin.

¶ 2. Præterea. Greg. † dicit 17. Moral. (ut ſuprà) quod *plures ſunt qui miniſtrant, quàm qui aſſiſtunt:* ſed hoc non eſſet, ſi Angeli ſecundæ hierar. in miniſterium non mitterentur: Ergo omnes Angeli ſecundæ hierarchiæ in miniſterium mittuntur.

* c. 8. cæleſt hier. non longè a princ.

Sed contra eſt, quòd Dion. (de cœl hier. cap. 8.) * dicit, quòd *dominationes ſunt maiores omni ſubiectione.* Sed mitti in miniſterium ad ſubiectionem pertinet: ergo dominationes in miniſterium non mittuntur.

Conclusio.

Non omnes Angeli ſecundæ hierarchiæ in miniſterium mittuntur: quod ex ordinum nominibus manifeſtum eſt.

* Art. 1. hujus q.

Respondeo dicendũ, quòd ſicut ſuprà dictũ eſt (ar. 1.) *, mitti ad exterius miniſterium propriè convenit Angelo, ſecundùm quod ex divino imperio operatur circa aliquam creaturam corporalem: quod quidem pertinet ad executionem divini miniſterii. Proprietates autem Angelorum ex eorum nominibus manifeſtantur, ut Dion. * dicit 7. cap. cœl. hierar. & ideo Angeli illorum ordinum ad exterius miniſterium mittuntur, ex quorum nominibus aliqua executio datur intelligi. In nomine autem *Dominationum* non importatur aliqua executio, ſed ſola diſpoſitio & imperium de exequendis: ſed in nominibus inferiorum ordinum intelligitur aliqua executio: Nam *Angeli & Archangeli* denominantur à denuntiando: *Virtutes & poteſtates* dicuntur per reſpectum ad aliquem actum. Principis etiam eſt, ut Greg. * dicit (homil. 34. in Evang.) *inter alios operantes priorem exiſtere:* Unde ad hos quinque ordines pertinet in exterius miniſterium mitti, non autem ad quatuor ſuperiores.

* c. 7. in princ. & c. 8. circa princ.
* Homil. 34. in Evang. ante medium.

Ad primum ergo dicendum, quòd dominationes computantur quidem inter Angelos miniſtrantes: non ſicut exequentes miniſterium, ſed ſicut diſponentes & mandantes quid per alios fieri debeat: Sicut architectores in artificiis nihil manu operantur: ſed ſolum diſponunt & præcipiunt quid alii debeant operari.

* Homil. 34. in Evang. poſt med. illius.

Ad secundum dicendum, quòd de numero aſſiſtentium & miniſtrantium duplex ratio haberi poteſt. Greg. * etiam dicit plures eſſe miniſtrantes quàm aſſiſtentes: intelligit enim quod dicitur, *Millia millium miniſtrabant ei*, non eſſe dictum multiplicativè, ſed partitivè: ac ſi diceretur: *millia de numero millium*, & ſic miniſtrantium numerus ponitur indefinitus ad ſignificandum exceſſum: aſſiſtentium verò numerus finitus, cum ſubditur, *Et decies millies centena millia aſſiſtebant ei.* Et hoc procedit ſecundùm rationem Platonicorum, qui dicebant quod quanto aliqua ſunt uni primo principio propinquiora, tanto ſunt minoris multitudinis: Sicut quanto numerus eſt propinquior unitati, tanto eſt multitudine minor. Et hæc opinio ſalvatur quantùm ad numerum ordinum, dum ſex miniſtrant, & tres aſſiſtunt. Sed Dion. * ponit. 14. c. cœl. hier. quod multitudo Angelorum tranſcendit omnem materialem multitudinem, ut ſcilicet ſicut corpora ſuperiora tranſcendunt corpora inferiora magnitudine quaſi in immenſum; ita ſuperiores naturæ incorporeæ tranſcendunt multitudine omnes naturas corporeas; quia quod eſt melius, eſt magis à Deo intentum & multiplicatum: Et ſecundùm hoc, cùm aſſiſtentes ſint ſuperiores miniſtrantibus, plures erunt aſſiſtentes quàm miniſtrantes. Unde ſecundum hoc *millia millium*, legitur multiplicativè; ac ſi diceretur, *Millies millia.* Et quia *decies centum*, ſunt mille; ſi diceretur *decies centena millia*, daretur intelligi quod tot eſſent aſſiſtentes quot miniſtrantes: ſed quia dicitur *decies millies centena millia*, multò plures dicuntur aſſiſtentes quàm miniſtrantes. Nec tamen hoc pro tanto dicitur, quia tantus ſolùm ſit Angelorum numerus; ſed multo maior, quia omnem materialem multitudinem excedit. Quod ſignificatur per multiplicationem maximorum numerorum ſupra ſeipſos, ſcilicet denarii, centenarii, millenarii, ut Dion. ibidem dicit.

* c. 14. circa med.
* c. 14. cœl. hier. a med.

QUÆSTIO

Digitized by Google

QVÆSTIO CXIII.

De cuſtodia bonorum angelorum, & impugnatione malorum, in octo articulos diviſa.

DEINDE conſiderandum eſt de cuſtodia bonorum angelorum, & de impugnatione malorum.

Et circa primum quæruntur octo:

¶ Primò, utrum homines ab angelis cuſtodiantur.

¶ Secundò, utrum ſingulis hominibus ſinguli angeli ad cuſtodiam deputentur.

¶ Tertiò, utrum cuſtodia pertineat ſolùm ad ultimum ordinem angelorum.

¶ Quartò, utrum omni homini conveniat habere angelum cuſtodem.

¶ Quintò, quando incipiat cuſtodia circa hominem.

¶ Sextò, utrum angelus ſemper cuſtodiat hominem.

¶ Septimò, utrum doleat de perditione cuſtoditi.

¶ Octavò, utrum inter angelos ſit pugna ratione cuſtodiæ.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum homines cuſtodiantur ab angelis.

c.4.11. 9.1.ar.1.

AD PRIMUM ſic proceditur. Videtur quòd homines non cuſtodiantur ab angelis: Cuſtodes enim deputantur aliquibus, vel quia neſciunt vel quia non poſſunt cuſtodire ſeipſos: ſicut pueri & infirmi: Sed homo poteſt cuſtodire ſeipſum per liberum arbitrium, & ſcit per naturalem cognitionem legis naturalis: Ergo homo non cuſtoditur.

¶ 2. Præterea. Ubi adeſt fortior cuſtodia, infirmior ſuperflue videtur: Sed homines cuſtodiuntur a Deo, ſecundùm illud Pſal. 120. *Non dormitabit neque dormiet qui cuſtodit Iſrael*: Ergo non eſt neceſſarium quòd homo cuſtodiatur ab Angelo.

¶ 3. Præterea. Perditio cuſtoditi redundat in negligentiam cuſtodientis: Unde dicitur cuidam 3. Reg. 20. *Cuſtodi virum iſtum; qui ſi lapſus fuerit, erit anima tua pro anima ejus*: Sed multi homines quotidie pereunt in peccatum cadentes; quibus angeli ſubvenire poſſent, vel viſibiliter apparendo, vel miracula faciendo, vel aliquo ſimili modo: Eſſent ergo negligentes angeli, ſi eorum cuſtodiæ homines eſſent commiſſi: Quod patet eſſe falſum: Non igitur Angeli ſunt hominum cuſtodes.

SED CONTRA eſt, quod dicitur in Pſal. 90. *Angelis ſuis mandavit de te, ut cuſtodiant te in omnibus viis tuis.*

CONCLUSIO.

Neceſſarium eſt homines ab angelis cuſtodiri, & in operibus dirigi cùm multipliciter in ipſis errare illos contingat.

RESPONDEO dicendum, quòd ſecundùm rationem divinæ providentiæ, hoc in rebus omnibus invenitur, quòd mobilia & variabilia per immobilia & invariabilia moventur & regulantur: Sicut omnia corporalia per ſubſtantias ſpirituales & immobiles, & corpora inferiora per ſuperiora, quæ ſunt invariabilia ſecùndùm ſubſtantiam: Sed & nos ipſi regulamur circa concluſiones, in quibus poſſumus diverſimodè opinari, per principia quæ invariabiliter tenemus: Manifeſtum eſt autem quòd in rebus agendis cognitio & affectus hominis multipliciter variari & deficere poſſunt à bono: Et ideo neceſſarium fuit quòd hominibus angeli ad cuſtodiam deputarentur, per quos regularentur ad bonum.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd per liberum arbitrium poteſt homo aliqualiter malum vitare, ſed non ſufficienter, quia infirmatur circa affectum boni, propter multiplices animæ paſſiones: Similiter etiam univerſalis cognitio naturalis legis, quæ homini naturaliter adeſt, aliqualiter dirigit hominem ad bonum, ſed non ſufficienter; quia in applicando univerſalia principia iuris ad particularia contingit hominem multipliciter deficere: Unde dicitur Sap. 9.* *Cogitationes mortalium timidæ, & incertæ providentiæ noſtræ*: Et ideo neceſſaria fuit homini cuſtodia angeli.

*Sap. 9.

AD SECUNDUM dicendum, quòd ad bonum operandum duo requiruntur: Primò quidem, quòd affectus inclinetur ad bonum; quod quidem fit in nobis per habitum virtutis moralis: Secundò autem, quòd ratio inveniat congruas vias ad perficiendum bonum virtutis; quod quidem Philoſophus (Eth. 6. cap. 12. & Eth. 10. cap. 8.) attribuit prudentiæ. Quantum ergo ad primum, Deus immediatè cuſtodit hominem infundendo ei gratiam & virtutes: Quantum autem ad ſecundum, Deus cuſtodit hominem, ſicut univerſalis inſtructor, cuius inſtructio ad hominem pervenit mediantibus angelis, ut ſupra habitum eſt (quæſt. 111. art. 1.)*

* Ex lib. 10. eth. c. 8. & li. 6. c. 12. tom. 5. * q. 111. art. 1.

AD TERTIUM dicendum, quòd ſicut homines à naturali inſtinctu boni diſcedunt propter paſſionem peccati; ita etiam diſcedunt ab inſtigatione bonorum angelorum quæ fit inviſibiliter, per hoc quòd homines illuminant ad bene agendum: Unde quòd homines pereunt, non eſt imputandum negligentiæ angelorum, ſed malitiæ hominum: Quòd autem aliquando præter legem communem hominibus viſibiliter apparent, ex ſpeciali Dei gratia eſt; ſicut etiam præter ordinem naturæ miracula fiunt.

ARTICULUS II.

Utrum ſinguli homines à ſingulis angelis cuſtodiantur.

a.d.19. q.1.ar.3. q.1.ar.

AD SECUNDUM ſic proceditur. Videtur quòd non ſinguli homines à ſingulis angelis cuſtodiantur: Angelus enim eſt virtuoſior quàm homo: Sed unus homo ſufficit ad cuſtodiam multorum hominum: Ergo multò magis unus angelus multos homines poteſt cuſtodire.

¶ 2. Præterea. Inferiora reducuntur in Deum à ſuperioribus per media; ut Dionyſ.* dicit (lib. de eccl. hier. cap. 5.) Sed cùm omnes angeli ſint inæquales, ut ſupra dictum eſt (q. 108. a. 3.)† ſolus unus angelus eſt inter quem & homines non eſt aliquis medius: ergo unus Angelus ſolus eſt qui immediatè cuſtodit homines.

* c. 5. eccleſiaſt. hierarch. de ſacerd. perfect. in princ. † q. 108. art. 3. arg. 1.

¶ 3. Præterea, Maiores Angeli maioribus officiis deputantur: Sed non eſt maius officium cuſtodire unum hominem quam alium, cùm omnes homines natura ſint pares. Cùm ergo omnium Angelorum ſit unus maior alio, ſecundum Dionyſ. (lib. de cœl. hier. cap. 5.)* videtur quod diverſi homines non cuſtodiantur à diverſis Angelis.

* c. 5. cœl. hierarch. * cap. 18. Matth. tom. 9.

SED CONTRA eſt, quod Hier.* exponens illud Matth. 18. *Angeli eorum in cœlis, &c.* dicit: *Magna eſt dignitas animarum, ut unaquæque habeat ab ortu nativitatis, in cuſtodiam ſui, Angelum delegatum.*

CONCLUSIO.

Quia circa perpetua principaliter eſt Dei providentia, & diverſis rerum generibus quæ permanent, diverſi Angeli ſunt præfecti: rationi conſentaneum eſt ſingulos etiam homines, ſecundum formam incorruptibiles, à ſingulis Angelis cuſtodiri.

RESPONDEO dicendum, quòd ſingulis hominibus, ſinguli Angeli ad cuſtodiam deputantur. Cuius ratio eſt, quia Angelorum cuſtodia eſt quædam executio divinæ providentiæ circa homines: Providentia autem Dei aliter ſe habet ad homines & ad alias corruptibiles creaturas, quia aliter ſe habent ad incorruptibilitatem. Homines enim non ſolùm ſunt incorruptibiles quantùm ad communem ſpeciem, ſed etiam quantùm ad proprias formas ſingulorum, quæ ſunt animæ rationales: Quod de aliis rebus corruptibilibus dici non poteſt. Manifeſtum eſt autem quod providentia Dei principaliter eſt circa illa quæ perpetuò manent: circa verò ea quæ tranſeunt, providentia Dei eſt, inquantum ordinat ipſa ad res perpetuas. Sic igitur providentia Dei comparatur ad ſingulos homines, ſicut comparatur ad ſingula genera vel ſpecies corruptibilium rerum. Sed ſecundùm Gregor. (hom. 34. in Evang.)* diverſi ordines deputantur diverſis rerum generibus: putà *Poteſtas* ad arcendos dæmones, *Virtutes* ad miracula facienda in rebus corporeis. Et probabile eſt quod diverſis ſpeciebus rerum diverſi Angeli eiuſdem ordinis præficiantur. Unde etiam rationabile eſt, ut diverſis hominibus diverſi Angeli ad cuſtodiam deputentur.

* hom. 34. in evang. ante med. tom. 2.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd alicui homini adhibetur cuſtos dupliciter. Uno modo inquantum eſt homo ſingularis. Et ſic uni homini debetur unus cuſtos: & interdum plures deputantur ad cuſtodiam unius. Alio modo inquantum eſt pars alicuius collegii: Et ſic toti collegio unus homo ad cuſtodiam præponitur, ad quem pertinet providere ea quæ pertinent ad unum hominem, in ordine ad totum collegium: ſicut ſunt ea, quæ exterius aguntur, de quibus alii ædificantur vel ſcandalizantur: Angelorum autem cuſtodia deputatur hominibus etiam quantum ad inviſibilia & occulta, quæ pertinent ad ſingulorum ſalutem ſecundum ſeipſos. Unde ſingulis hominibus ſinguli Angeli deputantur ad cuſtodiam.

AD SECUNDUM dicendum, quòd ſicut dictum eſt (qu. 112. a. 3. a. 7.)* Angeli primæ hierarchiæ omnes quantù ad aliqua, illuminantur immediatè a Deo; Sed quædam ſunt de quibus ſuperiores illuminantur tantum immediatè à Deo, quæ inferioribus revelant: & idem etiam in inferioribus ordinibus conſiderandum eſt. Nam aliquis infimus Angelus illuminatur quantum ad quædam ab aliquo ſupremo, & quantum ad aliqua ab eo qui immediatè ſibi præfertur. Et ſic etiam poſſibile eſt quòd aliquis Angelus immediatè illuminet hominem, qui tamen habet aliquos Angelos ſub ſe, quos illuminat.

* q. p. a. 3. ad 4.

AD TERTIUM dicendum, quòd quamvis homines natura ſint pares, tamen inæqualitas in eis invenitur, ſecundùm quod ex divina providentia quidam ordinantur ad maius, & quidam ad minus, ſecundùm illud quod dicitur Eccleſ. 33. *In multitudine diſciplinæ Domini ſeparavit eos: ex ipſis benedixit & exaltavit, ex ipſis maledixit & humiliavit*, & ſic maius officium eſt cuſtodire unum hominem quàm alium.

ARTICULUS III.

Utrum cuſtodire homines pertineat ſolùm ad infimum ordinem Angelorum.

a.d.11. q.1.ar.2. * Homil. 60. in Matth. parum ant. med. tom. 2.

AD TERTIUM ſic proceditur. Videtur quòd cuſtodire homines non pertineat ſolùm ad infimum ordinem Angelorum. Dicit enim Chriſoſt. (hom. 60. in Matth.)* quòd hoc *quod dicitur.* Matth. 18. *Angeli eorum in cœlis, &c. intelligitur non de quibuſcumque Angelis, ſed de ſupereminentibus*: ergo ſupereminentes Angeli cuſtodiunt homines.

¶ 2. Præterea, Apoſtolus ad Hebr. 1. dicit, quòd *Angeli ſunt in miniſterium miſſi propter eos qui hæreditatem capiunt ſalutis*: Et ſic videtur quod miſſio Angelorum ad cuſtodiam hominum ordinetur. Sed quinque ordines in exterius miniſterium mittuntur, ut ſuprà dictum eſt (qu. 112. art. 4.)* Ergo omnes Angeli quinque ordinum cuſtodiæ hominum deputantur.

† q. præce. art. 4. † Homil. 34. in Evang. ante med. * c. 6. & 9. cœl. hierarch.

¶ 3. Præterea, Ad cuſtodiam hominum maximè videtur eſſe neceſſarium arcere dæmones, quod maximè pertinet ad poteſtates, ſecundum Gregor. (ut ſupra.)† & miracula facere, quod pertinet ad Virtutes. Ergo illi etiam ordines deputantur ad cuſtodiam, & non ſolum infimus.

SED CONTRA eſt, quod in Pſal. 90. cuſtodia hominum attribuitur Angelis; quorum ordo eſt infimus, ſecundum Dionyſ. (lib. de cœl. hier. cap. 6. ac deinceps.)

Digitized by Google

CONCLUSIO.

Singulorum hominum particularis cuſtodia ad infimi ordinis Angelos ſpectat : univerſalis autem ad omnes extenditur.

RESPONDEO dicendum, quòd ſicut ſuprà dictum eſt (a.2. ad 1.) * homini cuſtodia dupliciter adhibetur. Uno modo cuſtodia particularis, ſecundum quod ſingulis hominibus ſinguli Angeli ad cuſtodiam deputantur, & talis cuſtodia pertinet ad infimum ordinem Angelorum: quorum, ſecundum Gregor. (ut ſupra) * eſt minima nuntiare. Hoc autem videtur eſſe minimum in officiis Angelorum, procurare ea quæ ad unius hominis ſalutem pertinent. Alia verò eſt cuſtodia univerſalis: Et hæc multiplicatur ſecundùm diverſos ordines. Nam quanto agens fuerit univerſalius, tanto eſt ſuperius. Sic igitur cuſtodia humanæ multitudinis pertinet ad ordinem Principatuũ: vel fortè ad Archangelos, qui dicuntur principes Angelorum. Unde & Michaël, quem *Archangelum* dicimus, unus de principibus dicitur, Dan. 10. Ulterius autem ſuper omnes naturas corporeas habent cuſtodiam *Virtutes*. Et ulterius etiam ſuper dæmones habent cuſtodiam *Poteſtates*. Et ulterius ſuper bonos ſpiritus habent cuſtodiam *Principatus*, vel Dominationes, ſecundum Gregor (ut ſupra.) *

* art. præc ad 1.

* Homil. 34 ante med.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd verbum Chryſoſt. poteſt intelligi, ut loquatur de ſupremis in ordine infimo Angelorum, quia ut Dionyſ.* dicit, (lib. de cæl. hier. cap. 4.) in quolibet ordine ſunt *primi medii, & ultimi*. Eſt autem probabile, quòd maiores Angeli deputentur ad cuſtodiam eorum qui ſunt ad maiorem gradum gloriæ à Deo electi.

* Homil. 34. in Evang. non multum ante med.

* c. 4 cæleſt. hier. à med.

AD SECUNDUM dicendum, quòd non omnes Angeli, qui mittuntur, habent particularem cuſtodiam ſuper ſingulos homines: ſed quidam ordines habent univerſalem cuſtodiam, magis vel minus, ut dictum eſt *.

* In ſolut. arg. præc.

AD TERTIUM dicendum, quod etiam inferiores Angeli exercent officia ſuperiorum, inquantum aliquid de dono eorum participant, & ſe habent ad ſuperiores ſicut executores virtutis eorum. Et per hunc modum, etiam omnes Angeli infimi ordinis poſſunt & arcere dæmones, & miracula facere.

ARTICULUS IV.

Utrum omnibus hominibus Angeli ad cuſtodiam deputentur.

2. d. 11. q. 1. ar. 3.

AD QUARTUM ſic proceditur. Videtur quòd non omnibus hominibus Angeli ad cuſtodiam deputentur. Dicitur enim de Chriſto Philip. 2. quod eſt *in ſimilitudinem hominum factus, & habitu inventus ut homo.* Si igitur omnibus hominibus Angeli ad cuſtodiam deputantur; etiam Chriſtus Angelum cuſtodem habuiſſet. Sed hoc videtur inconveniens, cùm Chriſtus ſit maior omnibus Angelis. Non ergo omnibus hominibus Angeli ad cuſtodiam deputantur.

¶ 2. Præterea, Omnium hominum primus fuit Adam, Sed illi non competebat habere Angelum cuſtodem, ad minus in ſtatu innocentiæ: quia tunc nullis periculis anguſtiabatur. Ergo Angeli non præficiuntur ad cuſtodiam omnibus hominibus.

¶ 3. Præterea, Hominibus Angeli ad cuſtodiam deputantur, ut per eos manuducantur ad vitam æternam, & incitentur ad benè operandum & muniantur contra inſultus dæmonum. Sed homines præſciti ad damnationem, nunquam perveniunt ad vitam æternam; infideles etiam etſi interdum bona opera faciant, non tamen benè faciunt: quia non recta intentione faciunt: Fides enim intentionem dirigit: ut Aug.* dicit. (præfat. in pſalm. 13.) Antichriſti etiam adventus erit *ſecundum operationem ſatanæ*: ut dicitur 2. ad Theſſal. 2. Non ergo omnibus hominibus Angeli ad cuſtodiam deputantur.

* Aug. in præfatione Pſ. 31. non multum ant. med. tom. 8.

SED CONTRA eſt auctoritas Hieron. ſuprà † inducta, qui dicit, quòd *unaquaque anima ad ſui cuſtodiam habet Angelum deputatum.*

† Art. 2. huju q in argum. ſed contra.

CONCLUSIO.

Singulis hominibus in ſtatu vitæ, propter varia pericula, deputati ſunt Angeli ad cuſtodiam, quando autem ad terminum viæ pervenerunt, non cuſtodem, ſed conregnantem Angelum, vel punientem dæmonem ſunt habituri.

RESPONDEO dicendum, quòd homo in ſtatu vitæ iſtius conſtitutus eſt quaſi in quadam via, qua debet tendere ad patriam: In qua quidem via multa pericula homini imminent; tum ab interiori, tum ab exteriori: ſecundum illud Pſalm. 141. *In via hac qua ambulabam, abſconderunt laqueum mihi.* Et ideo, ſicut hominibus per viam non tutam ambulantibus, dantur cuſtodes, ita & cuilibet homini, quamdiu viator eſt, cuſtos Angelus deputatur. Quando autem iam ad terminum viæ pervenerit, iam non habebit Angelum cuſtodem: ſed habebit in regno Angelum conregnantem, in inferno dæmonem punientem.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd Chriſtus ſecundum quod homo, immediatè regulabatur à verbo Dei. Unde non indigebat cuſtodia Angelorum. Et iterum ſecundum animam erat comprehenſor: ſed ratione paſſibilitatis corporis, erat viator, & ſecundum hoc non debebatur ei Angelus cuſtos, tanquam ſuperior, ſed magis miniſter, tanquam inferior. Unde dicitur Matth. 4. quod *acceſſerunt Angeli & miniſtrabant ei.*

AD SECUNDUM dicendum, quòd homo in ſtatu innocentiæ non patiebatur aliquod periculum ab interiori, quia interius erant omnia ordinata, ut ſupra dictum eſt (qu. 85. art. 4.) * ſed imminebat ei periculum ab exteriori propter inſidias dæmonum; ut rei probavit eventus. Et ideo indigebat cuſtodia Angelorum.

† q. 85. art. 4.

AD TERTIUM dicendum, quòd ſicut præſciti & infideles etiam Antichriſtus, non privantur interiori auxilio naturalis rationis, ita etiam non privantur exteriori auxilio toti naturæ humanæ divinitus conceſſo, ſcilicet cuſtodia Angelorum, per quam etſi non iuventur quantum ad hoc quod vitam æternam bonis operibus mereantur, iuvantur tamen quantum ad hoc quòd ab aliquibus malis retrahuntur, quibus & ſibi ipſis & aliis nocere poſſent. Nam & ipſi dæmones arcentur per bonos Angelos ne noceant quantum volunt: Et ſimiliter Antichriſtus non tantùm nocebit quantum vellet.

ARTICULUS V.

Utrum Angelus deputetur homini ad cuſtodiam à ſua Nativitate.

AD QUINTUM ſic proceditur. Videtur quòd Angelus non deputetur homini ad cuſtodiam à ſua nativitate. Angeli enim *mittuntur in miniſterium propter eos qui hæreditatem ſalutis capiunt*: ut Apoſtolus ad Hebr. 1. dicit. Sed homines incipiunt hæreditatem capere ſalutis quando Baptizantur. Ergo Angelus deputatur homini ad cuſtodiam à tempore Baptiſmi, & non à tempore nativitatis.

¶ 2. Præterea, Homines ab Angelis cuſtodiuntur, inquantum ab eis illuminantur per modum doctrinæ: Sed pueri mox nati non ſunt capaces doctrinæ; quia non habent uſum rationis. Ergo pueris mox natis non deputantur Angeli cuſtodes.

¶ 3. Præterea, Pueri in materno utero exiſtentes habent animam rationalem, aliquo tempore; ſicut & poſt nativitatem ex utero: Sed cùm ſunt in materno utero, non deputantur eis Angeli ad cuſtodiam, ut videtur: quia neque etiam miniſtri Eccleſiæ eos Sacramentis imbuunt. Non ergo ſtatim à nativitate hominibus Angeli ad cuſtodiam deputantur.

SED CONTRA eſt, quod Hieron. * dicit, quòd *unaquaque anima ab ortu nativitatis habet in cuſtodiam ſui Angelum deputatum.*

CONCLUSIO.

Cùm cuſtodia Angelorum beneficium commune ſit, non à Baptiſmo ſed à nativitate, Angelus homini ad cuſtodiam deputatur.

RESPONDEO dicendum, quòd ſicut Origen. dicit ſuper Matth. (Tract. 6. vel hom. 6.) * ſuper hoc eſt duplex opinio. Quidam enim dixerunt, quòd Angelus ad cuſtodiam hominis deputatur à tempore Baptiſmi; alii verò quòd à tempore nativitatis: & hanc opinionem Hieron. † approbat, & rationabiliter. Beneficia enim quæ dantur homini divinitus ex eo quod eſt Chriſtianus incipiunt à tempore Baptiſmi, ſicut perceptio Euchariſtiæ, & alia hujuſmodi: ſed ea quæ providentur homini à Deo, inquantum habet naturam rationalem, ex tunc ei exhibentur ex quo naſcendo talem naturam accipit Et tale beneficium eſt cuſtodia Angelorum, ut ex præmiſſis patet *. Unde ſtatim à nativitate habet homo Angelum ad ſui cuſtodiam deputatum.

* loco cit. ar. 2. hujus quæſt. arg ſed contra.

* Origen. homil. 6. in Matthæum multum remotè à fin. tom. 3.

† Super illud Matth. 18. Angeli eorũ ſemper tom. 9.

* ar. 1. & 2. hujus quæſt.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd Angeli mittuntur in miniſterium, efficaciter quidem propter eos ſolos qui hæreditatem capiunt ſalutis, ſi conſideretur ultimus effectus cuſtodiæ, qui eſt perceptio hæreditatis: Nihilominus tamen & aliis miniſterium Angelorum non ſubtrahitur; quamvis enim in eis hanc efficaciam non habeat quòd perducantur ad ſalútem; efficax tamen eſt circa eos Angelorum miniſterium, inquantum à malis multis retrahuntur.

AD SECUNDUM dicendum, quòd officium cuſtodiæ ordinatur quidem ad illuminationem doctrinæ, ſicut ad ultimum & principalem effectum: Nihilominus tamen multos alios effectus habet qui pueris competunt, ſcilicet arcere dæmones, & alia nocumenta tam corporalia quàm ſpiritualia prohibere.

AD TERTIUM dicendum, quòd puer quandiu eſt in materno utero, non totaliter eſt à matre ſeparatus, ſed per quandam colligationem eſt quodammodo adhuc aliquid ejus: ſicut & fructus pendens in arbore eſt aliquid arboris. Et ideo probabiliter dici poteſt quòd Angelus qui eſt in cuſtodia matris, cuſtodiat prolem in matris utero exiſtentem. Sed in nativitate quando ſeparatur à matre, Angelus ei ad cuſtodiam deputatur: ut Hieron. dicit (ubi ſup.) *

* loco in arg. ſed contra citato.

ARTICULUS VI.

Utrum Angelus cuſtos quandoque deſerat hominem.

2. d. 11. q. 1. ar. 4.

AD SEXTUM ſic proceditur. Videtur quòd Angelus cuſtos quandoque deſerat hominem, cuius cuſtodiæ deputatur: dicitur enim Ierem. 51. ex perſona Angelorum, *Curavimus Babylonem, & non eſt curata: derelinquamus ergo eam.* Et Iſa. 5. *Auferam ſepem ejus, & erit in conculcationem.* Gloſ. (interlin.) * *id eſt, Angelorum cuſtodiam.*

* Gloſ. interlinearis.

¶ 2. Præterea, Principalius cuſtodit Deus quam Angelus. Sed Deus aliquando hominem derelinquit, ſecundum illud Pſal. 21. *Deus Deus meus reſpice in me: quare me dereliquiſti?* Ergo multò magis Angelus cuſtos hominem derelinquit.

¶ 3. Præterea, Sicut dicit Damaſ. (lib. 2. de fide orthod. cap. 3.) * *Angeli cùm ſunt hic nobiſcum, non ſunt in cælo*: Sed aliquando ſunt in cælo. Ergo aliquando nos derelinquunt.

* lib. 2. orth. fid. c. 3.

SED CONTRA, Dæmones nos ſemper impugnant ſecundum illud. 1. Petr. 5. *Adverſarius veſter diabolus, tanquam leo rugiens, circuit quærens quem devoret.* Ergo multo magis boni Angeli ſemper nos cuſtodiunt.

CONCLU

Digitized by Google

CONCLUSIO.

Cùm cuſtodia Angelorum ſit quædam executio divinæ providentiæ, quæ nunquam ex toto hominem derelinquit, nec Angelus cuſtos unquam ex toto hominem deſerit, licet permittat quandoque ſecundum ordinationem divinorum judiciorum, vel pœnæ, vel culpæ defectum pati.

Art. 2. hujus q.

RESPONDEO dicendum, quòd cuſtodia Angeli ſicut ex ſuprà dictis patet (art. 2.) * eſt quædam executio divinæ Providentiæ circa homines facta. Manifeſtum eſt autem quòd nec homo, nec res aliqua totaliter divinæ Providentiæ ſubtrahitur: inquantum enim aliquid participat de *eſſe*, in tantum ſubditur univerſali Providentiæ entium. Sed in tantum Deus ſecundum ordinem ſuæ Providentiæ dicitur hominem derelinquere, inquantum permittit hominem pati aliquem defectum vel pœnæ, vel culpæ. Similiter etiam dicendum eſt, quòd Angelus cuſtos nunquam totaliter dimittit hominem, ſed ad aliquid interdum eum dimittit, prout ſcilicet non impedit quin ſubdatur alicui tribulationi, vel etiam quin cadat in peccatum, ſecundum ordinem divinorum judiciorum. Et ſecundum hoc Babylon & domus Iſraël ab Angelis derelictæ dicuntur, quia Angeli earum cuſtodes non impediverunt quin tribulationibus ſubderentur. Et per hoc patet ſolutio AD PRIMUM & SECUNDUM.

AD TERTIUM dicendum, quòd Angelus etſi interdum derelinquat hominem loco, non tamen derelinquit eum quantum ad effectum cuſtodiæ: quia etiam, cum eſt in cœlo, cognoſcit quid circa hominem agatur. Nec indiget mora temporis ad motum localem, ſed ſtatim poteſt adeſſe.

ARTICULUS VII.

Utrum Angeli doleant de malis eorum, quos cuſtodiunt.

2. d. 11. q. 1. art. 5.

AD SEPTIMUM ſic proceditur. Videtur quòd Angeli doleant de malis eorum quos cuſtodiunt. Dicitur enim Iſaiæ 33. *Angeli pacis amarè flebunt*. Sed fletus eſt ſignum doloris & triſtitiæ. Ergo Angeli triſtantur de malis hominum quos cuſtodiunt.

* Colligitur ex l. 4. de civit. Dei 14. q. & 8. tom. 5.

¶ 2. Præterea, Triſtitia eſt, ut Auguſt. dicit *de his quæ nobis nolentibus accidunt*: Sed perditio hominis cuſtoditi eſt contra voluntatem Angeli cuſtodis: ergo triſtantur Angeli de perditione hominum.

¶ 3. Præterea, Sicut gaudio contrariatur triſtitia, ita pœnitentiæ contrariatur peccatum. Sed *Angeli gaudent de peccatore pœnitentiam agente*: ut habetur Luc. 15. Ergo triſtantur de juſto in peccatum cadente.

* Hom. 11. in Num. aliquantulum ante med. tom. 1.

¶ 4. Præterea, Super illud Num. 18. *quicquid offerunt primitiarum*, &c. Dicit Gloſ. * Origen. *Trahuntur Angeli in judicium, utrum ex ipſorum negligentia, an hominum ignavia, lapſi ſint*. Sed quilibet rationabiliter dolet de malis propter quæ in judicium tractus eſt: ergo Angeli dolent de peccatis hominum.

SED CONTRA: Ubi eſt triſtitia & dolor, non eſt perfecta felicitas: Unde dicitur Apocal. 21. *Mors ultra non erit, neque luctus, neque clamor, neque ullus dolor*, Sed Angeli ſunt perfectè beati: Ergo de nullo dolent.

CONCLUSIO.

Cùm nihil in mundo Angelis ſimpliciter involuntarium fiat, de hominum, quos cuſtodiunt, malis minimè dolent.

* loco cit. in arg. 2.

RESPONDEO dicendum, quod Angeli non dolent, neque de peccatis, neque de pœnis hominum. Triſtitia enim & dolor, ſecundum Auguſt. (ut ſup.) non eſt niſi de his quæ contrariantur voluntati: Nihil autem accidit in mundo quod ſit contrarium voluntati Angelorum & aliorum beatorum: quia voluntas eorum totaliter inhæret ordini divinæ juſtitiæ: nihil autem fit in mundo, niſi quod per divinam juſtitiam fit, aut permittitur. Et ideo, ſimpliciter loquendo nihil fit in mundo contra voluntatem beatorum. Ut enim Philoſophus dicit in 3. Ethic. * illud dicitur ſimpliciter voluntarium, quod aliquis vult in particulari, ſecundum quod agitur; conſideratis ſcilicet omnibus quæ circumſtant, quamvis in univerſali conſideratum non eſſet voluntarium. Sicut nauta non vult projectionem mercium in mare, abſolutè, & univerſaliter conſiderando, ſed imminente periculo ſalutis hoc vult. Unde magis eſt hoc voluntarium, quàm involuntarium, ut * ibidem dicitur. Sic igitur Angeli peccata & pœnas hominum, univerſaliter & abſolutè loquendo non volunt: volunt tamen quòd circa hoc ordo divinæ juſtitiæ ſervetur, ſecundum quam quidam pœnis ſubduntur, & peccare permittuntur.

* l. 3. eth. c. 1. non remotè à fin. tom. 5.

* eod. lib. & c. non remotè à princ.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd verbum illud Iſa. poteſt intelligi de Angelis, id eſt nuntiis Ezechiæ qui fleverunt propter verba Rapſacis, de quibus habetur Iſa. 37. Et hoc ſecundum literalem ſenſum. Secundum verò allegoricum, Angeli pacis ſunt, Apoſtoli & Prædicatores, qui flent pro peccatis hominum. Si verò ſecundum ſenſum anagogicum exponatur de Angelis bonis: tunc metaphorica erit locutio, ad deſignandum quod Angeli volunt in univerſali hominum ſalutem: Sic enim Deo & Angelis hujuſmodi paſſiones attribuuntur.

* In corp. art.

AD SECUNDUM patet ſolutio per ea quæ dicta ſunt *.

AD TERTIUM dicendum, quòd tam in pœnitentia hominum quam in peccato, manet una ratio gaudii Angelis, ſcilicet impletio ordinis divinæ providentiæ.

AD QUARTUM dicendum, quod Angeli ducuntur in judicium pro peccatis hominum, non quaſi rei, ſed quaſi teſtes ad convincendum homines de eorum ignavia.

ARTICULUS VIII.

Utrum inter Angelos poſſit eſſe pugna ſeu diſcordia.

2. d. 11. q. 2. ar. 5.

AD OCTAVUM ſic proceditur. Videtur quòd inter Angelos non poſſit eſſe pugna ſeu diſcordia. Dicitur enim Job. 25. *Qui facit concordiam in ſublimibus*. Sed pugna opponitur concordiæ. Ergo in ſublimibus Angelis non eſt pugna.

¶ 2. Præterea, Ubi eſt perfecta charitas & juſta prælatio, non poteſt eſſe pugna. Sed hoc totum eſt in Angelis. Ergo in Angelis non eſt pugna.

¶ 3. Præterea, Si Angeli dicuntur pugnare pro eis quos cuſtodiunt, neceſſe eſt quod unus Angelus foveat unam partem, & alius aliam. Sed ſi una pars habet juſtitiam, conſtat quod alia pars habeat injuſtitiam. Ergo ſequitur quod Angelus bonus ſit fautor injuſtitiæ: quod eſt inconveniens. Ergo inter bonos Angelos non eſt pugna.

SED CONTRA eſt, quod dicitur Daniel. 10. ex perſona Gabrielis, *Princeps regni Perſarum reſtitit mihi viginti & uno diebus*. Hic autem princeps Perſarum erat Angelus regno Perſarum in cuſtodiam deputatus. Ergo unus Angelus reſiſtit alii. Et inter eos eſt pugna.

CONCLUSIO.

In Angelis pugna quidem eſſe poteſt, non diſcordia voluntatum, ſed meritorum contrarietate, pro quibus pugnare dicuntur.

* Exponit illa verba [illegible] in arg. [illegible] tom. 5.
* [illegible] c. 7. ante med.

RESPONDEO dicendum, quòd iſta quæſtio movetur occaſione horum verborum Danielis, quæ quidem Hier. * exponit, dicens principem regni Perſarum eſſe Angelum, qui ſe oppoſuit liberationi populi Iſraëlitici, pro quo Daniel orabat Gabriele preces ejus Deo præſentante. Hæc autem reſiſtentia potuit fieri, quia princeps aliquis dæmonum Judæorum in Perſidem ductos, ad peccatum induxerat, per quod impedimentum præſtabatur orationi Dan. pro eodem populo deprecantis: Sed ſecundum Gregor. 17. Moral. (cap. 8.) * princeps regni Perſarum bonus Angelus fuit cuſtodiæ regni illius deputatus. Ad videndum igitur qualiter unus Angelus alteri reſiſtere dicitur, conſiderandum eſt, quod divina judicia circa diverſa regna & diverſos homines, per Angelos exercentur. In ſuis autem actionibus Angeli per divinam ſententiam regulantur. Contingit autem quandoque quod in diverſis regnis, vel in diverſis hominibus contraria merita, vel demerita inveniantur, ut unus alteri ſubdatur, aut præſit. Quid autem ſuper hoc ordo divinæ ſapientiæ habeat, cognoſcere non poſſunt, niſi Deo revelante: Unde neceſſe habent ſuper his ſapientiam Dei conſulere. Sic igitur inquantum de contrariis meritis & ſibi repugnantibus, divinam conſulunt voluntatem; reſiſtere ſibi invicem dicuntur: non quia ſint eorum contrariæ voluntates (cum in hoc omnes concordent, quòd Dei ſententia impleatur) ſed quia ea, de quibus conſulunt, ſunt repugnantia. Et per hoc patet ſolutio ad objecta.

QUÆSTIO CXIV.

De Dæmonum impugnatione, in quinque articulos diviſa.

DEINDE conſiderandum eſt de impugnatione dæmonum. Et circa hoc quæruntur quinque.

¶ Primò, utrum homines à dæmonibus impugnentur.
¶ Secundò, utrum tentare ſit proprium diaboli.
¶ Tertiò, utrum omnia peccata hominum ex impugnatione, ſive tentatione dæmonum proveniant.
¶ Quartò, utrum poſſint vera miracula facere ad ſeducendum.
¶ Quintò, utrum dæmones qui ab hominibus ſuperantur, ab impugnatione hominum arceantur.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum homines impugnentur à Dæmonibus.

De mal. q. 3. ar. 3. & art. 4. cor.

AD PRIMUM ſic proceditur. Videtur quòd homines non impugnantur à dæmonibus. Angeli enim deputantur ad hominum cuſtodiam, miſſi à Deo: ſed dæmones non mittuntur à Deo: cùm dæmonum intentio ſit perdere animas, Dei autem ſalvare. Ergo dæmones non deputantur ad hominum impugnationem.

¶ 2. Præterea, Non eſt æqua conditio pugnæ, ut infirmus contra fortem, ignarus contra aſtutum exponatur ad bellum. Sed homines ſunt infirmi & ignari, dæmones autem potentes & aſtuti. Non eſt ergo permittendum à Deo, qui eſt omnis juſtitiæ auctor, ut homines à dæmonibus impugnentur.

¶ 3. Præterea, Ad exercitium hominum ſufficit impugnatio carnis & mundi: ſed Deus permittit electos ſuos impugnari propter eorum exercitium: Ergo non videtur neceſſarium quod à dæmonibus impugnentur.

SED CONTRA eſt, quod Apoſt. dicit ad Epheſ. 6. quod *non eſt nobis colluctatio adverſus carnem & ſanguinem: ſed adverſus principes & poteſtates, adverſus mundi rectores tenebrarum harum contra ſpiritualia nequitiæ in cœleſtibus.*

CONCLUSIO.

Impugnantur homines à dæmonibus ex ipſa illorum malitia, ordo autem impugnationis ab ipſo Deo eſt.

RESPONDEO dicendum, quòd circa impugnationem dæmonum duo eſt conſiderare; ſcilicet ipſam impugnationem, & impugnationis ordinem. Impugnatio quidem ipſa ex dæmonum malitia procedit, qui propter invidiam, profectum hominum impedire nituntur: & propter ſuperbiam divinæ poteſtatis ſimilitudinem uſurpant, deputando ſibi miniſtros determinatos ad hominum impugnationem: ſicut & Angeli Deo miniſtrant in deter-

Digitized by Google

miniſteriis officii ad hominum ſalutem. Sed ordo impugnationis ipſius eſt à Deo, qui ordinatè novit malis uti, ad bona ea ordinando. Sed ex parte Angelorum, tam ipſa cuſtodia, quàm ordo cuſtodiæ, reducitur ad Deum, ſicut ad primum actorem.

Ad primum ergo dicendum, quòd mali Angeli impugnant homines dupliciter. Uno modo inſtigando ad peccatum: & ſic nõ mittuntur à Deo ad impugnandum, ſed aliquando permittuntur ſecundum Dei juſta judicia. Aliquando autem impugnant homines puniendo: & ſic mittuntur à Deo. Sicut miſſus eſt ſpiritus mendax ad puniendum Achab regem Iſraël, ut dicitur 3. Reg. ult. Pœna enim refertur in Deum ſicut in primum actorem. Et tamen dæmones ad puniendum miſſi, alia intentione puniunt, quàm mittuntur: Nam ipſi puniunt ex odio, & invidia, mittuntur autem à Deo propter ejus juſtitiam.

Ad secundum dicendum, quòd ad hoc quod non ſit inæqualis pugnæ conditio, fit ex parte hominis recompenſatio, principaliter quidem per auxilium divinæ gratiæ, ſecundariò autem per cuſtodiam Angelorum. Unde 4. Reg. 6. Eliſæus dixit ad miniſtrum ſuum: *Noli timere, plures enim nobiſcum ſunt quàm cum illis.*

Ad tertium dicendum, quòd infirmitati humanæ ſufficeret ad exercitium impugnatio quæ eſt à carne & mundo: ſed malitiæ dæmonum non ſufficit, quæ utroque utitur ad hominum impugnationem. Sed tamen ex divina ordinatione hoc provenit in gloriam electorum.

Articulus II.

Utrum tentare ſit proprium diaboli.

2.2. q. 97 ar. 2. cor. & 2. d. 21. q. 1. art. 1. Et op. 7. c. 7.

Ad secundum ſic proceditur. Videtur quòd tentare non ſit proprium diaboli. Dicitur enim Deus tentare, ſecundum illud Geneſ. 22. *Tentavit Deus Abraham:* Tentat etiam caro & mundus. Et etiam homo dicitur tentare Deum, & hominem: Ergo non eſt proprium dæmonis tentare.

¶ 2. Præterea, Tentare eſt ignorantis. Sed dæmones ſciunt quid circa homines agatur. Ergo dæmones non tentant.

¶ 3. Præterea, Tentatio eſt via in peccatum: Peccatum autem in voluntate conſiſtit: Cum ergo dæmones non poſſint voluntatem hominis immutare, ut per ſupradicta patet *: videtur quod ad eos non pertineat tentare.

* q. 111. art. 2.

Sed contra eſt, quòd dicitur 1. ad Theſſ. 3. *Ne fortè tentaverit vos is qui tentat.* Gloſſ.* *id eſt, diabolus, cujus officium eſt tentare.*

* Gloſſ. interlin.

Conclusio.

Tentare, ut noceat in peccatum præcipitando, ita diaboli proprium eſt, ut homini non competat niſi ut diaboli miniſtro.

Respondeo dicendum, quòd tentare eſt propriè experimentum ſumere de aliquo: Experimentum autem ſumitur de aliquo, ut ſciatur aliquid circa ipſum: & ideò proximus finis cujuslibet tentantis eſt ſcientia. Sed quandoque ulterius ex ſcientia quæritur aliquis alius finis, vel bonus, vel malus. Bonus quidem, ſicut cùm aliquis vult ſcire qualis aliquis ſit, vel quantum ad ſcientiam, vel quantum ad virtutem, ut eum promoveat: malus autem, quando hoc ſcire vult, ut eum decipiat vel ſubvertat. Et per hunc modum poteſt accipi, quomodo tentare diverſis diverſimodè attribuatur. Homo enim tentare dicitur: quandoque quidem ut ſciat tantum; & propter hoc *tentare Deum* dicitur eſſe peccatum, quia homo quaſi incertus, experiri præſumit Dei virtutem. Quandoque verò tentat ut juvet, quandoque verò ut noceat. Diabolus autem ſemper tentat ut noceat, in peccatum præcipitando, & ſecundum hoc dicitur proprium officium ejus tentare. Nam etſi homo aliquando ſic tentet, hoc agit inquantum eſt miniſter diaboli. Deus autem tentare dicitur ut ſciat, eo modo loquendi, quo dicitur ſcire quod facit alios ſcire. Unde dicitur Deuter. 13. *Tentat vos Dominus Deus veſter, ut palam fiat utrum diligatis eum.* Caro etiam & mundus dicuntur tentare, inſtrumentaliter ſeu materialiter; inquantum ſcilicet poteſt cognoſci qualis ſit homo, ex hoc quod ſequitur vel repugnat concupiſcentiis carnis, & ex hoc quod contemnit proſpera mundi & adverſa, quibus etiam diabolus utitur ad tentandum. Et ſic patet ſolutio Ad primum.

Ad secundum dicendum, quod dæmones ſciunt ea quæ exterius aguntur circa homines: ſed interiorem hominis conditionem ſolus Deus novit, qui eſt ſpirituum ponderator; Ex qua aliqui ſunt magis proni ad unum vitium quàm ad aliud: & ideo diabolus tentat explorando interiorem conditionem hominis, ut de illo vitio tentet, ad quod homo magis pronus eſt.

Ad tertium dicendum, quòd dæmon etſi non poſſit immutare voluntatem, poteſt tamen, ut ſupradictum eſt (q. 111. art. 4.) * aliqualiter immutare inferioris hominis vires: quibus etſi non cogitur voluntas, tamen inclinatur.

* q. 111. art. 3. & 4.

Articulus III.

Utrum omnia peccata procedant ex tentatione diaboli.

1.2. q. 80. art. 4. & 3. q. 8. ar. 7. ad 2. & mal. q. 3. ar. 5. c. 4. p. 4. parum a princ. † l. 2. c. 4. ad fin.

Ad tertium ſic proceditur. Videtur quòd omnia peccata procedant ex tentatione diaboli. Dicit enim Dionyſ.* 4. cap. de div. nomin. quod *multitudo dæmonum eſt cauſa omnium malorum ſibi & aliis.* Et Damaſc. † dicit, (lib. 2. cap. 4.) quod *omnis malitia & omnis immunditia à diabolo excogitata ſunt.*

¶ 2. Præterea, De quolibet peccatore dici poſſet, quod Dominus de Judæis dicit Joan. 8. *Vos ex patre diabolo eſtis.* Hoc autem eſt, inquantum ipſi ex diaboli ſuggeſtione peccabant. Omne ergo peccatum eſt ex ſuggeſtione diaboli.

¶ 3. Præterea, Sicut Angeli deputantur ad cuſtodiam hominum, ita dæmones ad impugnationem: Sed omnia bona quæ facimus, ex ſuggeſtione bonorum Angelorum procedunt, quia divina ad nos mediantibus Angelis perferuntur. Ergo & omnia mala quæ facimus, proveniunt ex ſuggeſtione diaboli.

Sed contra eſt, quòd dicitur in lib. de Eccl. * dogm. *Non omnes cogitationes noſtræ malæ à diabolo excitantur, ſed aliquoties ex noſtri arbitrij motu emergunt.*

* lib. de Eccleſ. dogm. c. 82. habetur inter opera Auguſt. 1. 3. cum tamen ſit Gennadij.

Conclusio.

Omnia hominum peccata à dæmone indirectè cauſantur, directè autem ex arbitrij libertate.

Respondeo dicendum, quòd cauſa alicuius poteſt dici aliquid dupliciter: Uno modo directè, alio modo indirectè: Indirectè quidem, ſicut cum aliquod agens cauſans aliquam diſpoſitionem ad aliquem effectum, dicitur eſſe occaſionaliter & indirectè cauſa illius effectus; ſicut ſi dicatur, quòd ille qui ſecat ligna, eſt cauſa combuſtionis eorum. Et hoc modo dicendum eſt, quòd diabolus eſt cauſa omnium peccatorum noſtrorum: quia inſtigavit primum hominem ad peccandum, ex cuius peccato conſecuta eſt in toto genere humano quædam pronitas ad omnia peccata. Et per hunc modum intelligenda ſunt verba Damaſc. * & Dionyſ. Directè autem dicitur eſſe aliquid cauſa alicuius, quod operatur directè ad illud: & hoc modo diabolus non eſt cauſa omnis peccati: non enim omnia peccata committuntur diabolo inſtigante, ſed quædam ex libertate arbitrij, & carnis corruptione: quia, ut Origines dicit (lib. 3. Periarch. ſive de principiis cap. 2.) * *etiam ſi diabolus non eſſet, homines haberent appetitum ciborum & venereorum, & huiuſmodi;* circa quæ multa inordinatio contigit, niſi per rationem talis appetitus refrænetur; & maximè ſuppoſita corruptione naturæ. Refrænare autem & ordinare huiuſmodi appetitum, ſubjacet libero arbitrio. Sic ergo non eſt neceſſarium omnia peccata ex inſtinctu diaboli provenire, ſi qua tamen ex inſtinctu ejus proveniunt, ad ea complenda *eo blandimento decipiuntur homines tunc, quo primi parentes,* ut Iſidor. dicit *. Et per hoc patet reſponſio Ad primum.

* inducta in arg. 1.

* lib. 3. dei arx. c. 2. inter p inc. & med. c. 4.

* lib. 2. de ſum. bon. c. 5. in med.

Ad secundum dicendum, quòd ſi qua peccata abſque inſtinctu diaboli perpetrantur, per ea tamen fiunt homines filij diaboli, inquantum ipſum primò peccantem imitantur.

Ad tertium dicendum, quòd homo poteſt per ſe ipſum ruere in peccatum: ſed ad meritum proficere non poteſt, niſi auxilio divino, quod homini exhibetur mediante miniſterio Angelorum. Et ideo, ad omnia bona noſtra cooperantur Angeli; non tamen omnia peccata noſtra procedunt ex dæmonum ſuggeſtione. Quamvis nullum genus peccati ſit, quod non interdum ex dæmonum ſuggeſtione proveniat.

Articulus IV.

Utrum dæmones poſſint homines ſeducere miraculis.

Ad quartum, ſic proceditur. Videtur quòd dæmones non poſſint homines ſeducere per aliqua miracula vera, Operatio enim dæmonum maximè vigebit in operibus Antichriſti. Sed ſicut Apoſtolus dicit ſecundæ ad Theſſalonicenſes ſecundo, *eius adventus eſt ſecundum operationem ſatanæ in omni virtute & ſignis & prodigiis mendacibus.* Ergo multò magis alio tempore per dæmones non fiunt niſi ſigna mendacia.

¶ 2. Præterea, Vera miracula per aliquam corporum immutationem fiunt: ſed dæmones non poſſunt immutare corpus in aliam naturam. Dicit enim Auguſt. 18. de civit. Dei. (cap. 8.)* *Nec corpus quidem humanum ulla ratione crediderim dæmonum arte vel poteſtate, in membra beſtialia poſſe converti.* Ergo dæmones vera miracula facere non poſſunt.

* lib. 18. c. 18 ante med. t. 5.

¶ 3. Præterea, Argumentum efficaciam non habet quod ſe habet ad oppoſita: Si ergo miracula vera poſſunt fieri à dæmonibus ad falſitatem perſuadendum, non erunt efficacia ad veritatem fidei confirmandam. Quod eſt inconveniens, cùm dicatur Marci ultimo. *Domino cooperante & ſermonem confirmante ſequentibus ſignis.*

Sed contra eſt, quod Auguſt.* dicit lib. 83. quæſt. (qu. 79.) quòd *magicis artibus fiunt miracula, plerumque ſimilia illis miraculis quæ fiunt per ſervos Dei.*

* lib. 83. qq. q. 79. tom. 4.

Conclusio.

Dæmones cùm virtus eorum creata ſit, miracula propriè facere nequeunt, extenſo tamen nomine ad omne id quod humanam excedit facultatem, miracula facere poſſunt ad homines ſeducendos.

Respondeo dicendum, quòd ſicut ex ſupradictis patet (qu. 110. art. 4.) * ſi miraculum propriè accipiatur, dæmones miracula facere non poſſunt, nec aliqua creatura, ſed ſolus Deus: quia miraculum propriè dicitur quod fit præter ordinem totius naturæ creatæ; ſub quo ordine continetur omnis virtus creata. Dicitur tamen quandoque miraculum largè, quod excedit humanam facultatem & conſiderationem. Et ſic dæmones poſſunt facere miracula: quæ ſcilicet homines mirantur, inquantum eorum facultatem & cognitionem excedunt. Nam & unus homo inquantum facit aliquid quod eſt ſupra facultatem & conditionem alterius, ducit alium in admirationem ſui operis, ut quodammodo miraculum videatur operari. Sciendum eſt tamen, quod quamvis hujuſmodi opera dæmonum quæ nobis miracula videntur, ad veram rationem miraculi non pertingant; ſunt tamen quandoque veræ res. Sicut Magi Pharaonis per virtutem dæmonum veros ſerpentes & ranas fecerunt. Et quando ignis de cœlo cecidit & familiam Iob cum gregibus pecorum uno impetu conſumpſit, & turbo domum dejiciens filios eius occidit, quæ fuerunt opera ſatanæ & phantaſmata

* q. 110. art. 4. & qu. 105. art. 8.

Digitized by Google

taſmata non fuerunt, ut Auguſt. dicit 20. de Civitate Dei (cap. 18.)

[* cap. 18. de civitate Dei. † in ore proximè dicto. * q. 110. art. 2.]

Ad primum ergo dicendum, quòd ſicut Auguſt. † dicit ibidem, Antichriſti opera poſſunt dici eſſe ſigna mendacij: vel quia mortales ſenſus per phantaſmata decepturus eſt, ut quæ non facit videatur facere: vel quia ſi ſint vera prodigia, ad mendacium tamen pertrahent credituros.

Ad secundum dicendum, quòd ſicut ſuprà dictum eſt (qu. 110. art. 2.) * materia corporalis non obedit Angelis bonis, ſeu malis ad nutum, ut dæmones ſua virtute poſſint tranſmutare materiam de forma in formam, ſed poſſunt adhibere quædam ſemina, quæ in elementis mundi inveniuntur, ad huiuſmodi effectus complendos: ut Aug. * dicit 3. de Trinit. Et ideo dicendum eſt quod omnes tranſmutationes corporalium rerum quæ poſſunt fieri per aliquas virtutes naturales, ad quas pertinent prædicta ſemina, poſſunt fieri per operationem dæmonum huiuſmodi ſeminibus adhibitis. Sicut cùm aliquæ res tranſmutantur in ſerpentes vel ranas: quæ per putrefactionem generari poſſunt. Illæ verò tranſmutationes corporalium rerum quæ non poſſunt virtute naturæ fieri, nullo modo operatione dæmonum ſecundum rei veritatem perfici poſſunt. Sicut quod corpus humanum mutetur in corpus beſtiale, aut quod corpus hominis mortuum reviviſcat. Et ſi aliquando aliquid tale operatione dæmonum fieri videatur; hoc non eſt ſecundum rei veritatem, ſed ſecundum apparentiam tantum. Quod quidem poteſt dupliciter contingere. Uno modo ab interiori ſecundum quod dæmon poteſt mutare phantaſiam hominis, & etiam ſenſus corporeos, ut aliquid videatur aliter quam ſit: ſicut ſuprà dictum * eſt: Et hoc etiam interdum fieri dicitur virtute aliquarum rerum corporalium. Alio modo ab exteriori. Cum enim ipſe poſſit formare corpus ex aëre cuiuſcunque formæ & figuræ, ut illud aſſumens in eo viſibiliter appareat: poteſt eadem ratione circumponere cuicunque formam corpoream, ut in eius ſpecie videatur. Et hoc eſt quod Aug. dicit 18. de civit. Dei (cap. 18.) * quod *phantaſticum hominis, quod etiam in cogitando, ſive ſomniando per rerum innumerabilium genera variatur, velut incorporatum in alicuius animalis effigie ſenſibus apparet alienis*: Quod non eſt ſic intelligendum quod ipſa vis phantaſtica hominis, aut ſpecies eius eadem numero incorporata, alterius ſenſibus oſtendatur: ſed quia dæmon qui in phantaſia unius hominis format aliquam ſpeciem, ipſe etiam poteſt ſimilem ſpeciem alterius ſenſibus offerre.

[* q. 111. a. 3. & 4.]

[* l. 18. de civ. Dei cap. 18. in medium tom. 5.]

[* qu. 79. parum a med. t. 4.]

Ad tertium dicendum, quòd ſicut Aug. * dicit in lib. 83. quæſt. (ut ſupra) *cum talia faciunt magi, qualia ſancti, diverſo fine & diverſo jure fiunt: iſti enim faciunt quærentes gloriam ſuam, illi quærentes gloriam Dei. Et iſti faciunt per quædam privata commercia: illi autem publica adminiſtratione & juſſu Dei, cui cuncta creata ſubjecta ſunt.*

ARTICULUS V.

Utrum dæmon, qui ſuperatur ab aliquo, propter hoc ab impugnatione arceatur.

[2. diſt. 6. art. 5.]

Ad quintum ſic proceditur. Videtur quòd dæmon qui ſuperatur ab aliquo, non propter hoc ab impugnatione arceatur. Chriſtus enim efficaciſſimè ſuum tentatorem vicit. Sed tamen poſtea eum impugnavit, ad occiſionem eius Iudæos incitando. Ergo non eſt verum quod diabolus victus ab impugnatione ceſſet.

¶ 2. Præterea, Infligere pœnam ei qui in pugna ſuccumbit, eſt incitare ad acrius impugnandum: Hoc autem non pertinet ad Dei miſericordiam. Ergo dæmones ſuperati non arcentur.

Sed contra eſt, quòd dicitur Matth. 4. *Tunc reliquit eum diabolus, ſcilicet Chriſtum ſuperantem.*

CONCLUSIO.

Dæmon ſuperatus vacat à tentatione eiuſdem, non ſemper, ſed ad tempus.

Respondeo dicendum, quòd quidam dicunt, quòd dæmon ſuperatus nullum hominem poteſt de cætero tentare, nec de eodem, nec de alio peccato. Quidam autem dicunt, quòd poteſt alios tentare, ſed non eumdem. Et hoc probabilius dicitur, ſi tamen intelligatur uſque ad aliquod tempus. Unde & Luc. 4. dicitur, quòd *conſummata omni tentatione diabolus receſſit à Chriſto uſque ad tempus.* Et huius ratio eſt duplex. Una eſt ex parte divinæ Clementiæ; quia ut Chryſ. * dicit ſuper Matth. *non tandiu homines diabolus tentat quandiu vult, ſed quandiu Deus permittit. Quia etſi permittat pauliſper tentare, tamen repellit, propter infirmam naturam.* Alia ratio ſumitur ex aſtutia diaboli unde Ambroſ. † dicit ſuper Luc. quod *diabolus inſtare formidat, quia frequentius refugit triumphari.* Quod tamen aliquando diabolus redeat ad eum, quem dimiſit, patet per illud quod dicitur Matth. 12. *Revertar in domum meam, unde exivi.*

[* In opere imperfecto hom. 15. ſuper illud Ve de retro ſatana. tom. 2. † Ambr. in 4. cap. Luc ſuper illud verbum, & reliquit eum diabolus. tom. 5.]

Et per hoc patet ſolutio ad objecta.

QUÆSTIO CXV.

De actione corporalis creaturæ in ſex articulos diviſa.

Conſequenter conſiderandum eſt de actione corporalis creaturæ, & fato, quod aliquibus corporibus attribuitur.

Circa actiones corporales quæruntur ſex:

¶ Primò, utrum aliquod corpus ſit activum.

¶ Secundò, utrum in corporibus ſint aliquæ ſeminales rationes.

¶ Tertiò, utrum corpora cœleſtia ſint cauſa eorum quæ hic per inferiora corpora fiunt.

¶ Quartò, utrum ſint cauſæ humanorum actuum.

¶ Quintò, utrum eorum actionibus dæmones ſubdantur.

¶ Sextò, utrum cœleſtia corpora imponant neceſſitatem his, quæ eorum actionibus ſubduntur.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum aliquod corpus ſit activum.

[3. cont. c. 69.]

Ad primum ſic proceditur. Videtur quòd nullum corpus ſit activum. Dicit enim Auguſt. quod *in rebus invenitur aliquid actum & non agens, ſicut ſunt corpora: aliquid agens & non actum, ſicut Deus: aliquid agens & actum, ſicut ſubſtantiæ ſpirituales.*

¶ 2. Præterea, Omne agens, excepto primo agente, in ſuo opere indiget ſubjecto, quod ſit ſuſceptibile ſuæ actionis: Sed infra ſubſtantiam corporalem non eſt ſubſtantia quæ ſit receptibilis ſuæ actionis; quia hæc ſubſtantia tenet ultimum gradum in entibus. Ergo ſubſtantia corporalis non eſt activa.

¶ 3. Præterea, Omnis ſubſtantia corporalis concluditur quantitate: Sed quantitas impedit ſubſtantiam à motu & actione, quia comprehendit eam, & mergitur in ea: ſicut impeditur aër nubiloſus à perceptione luminis. Et hujus ſignum eſt, quod quanto magis accreverit quantitas corporis, tanto eſt ponderoſius & gravius ad hoc quod moveatur. Ergo nulla ſubſtantia corporalis eſt activa.

¶ 4. Præterea, Omne agens habet virtutem agendi ex propinquitate ad primum activum. Sed à primo activo, quod eſt ſimpliciſſimum, remotiſſima ſunt corpora, quæ ſunt maximè compoſita. Ergo nullum corpus eſt agens.

¶ 5. Præterea, Si aliquod corpus eſt agens, aut agit ad formam ſubſtantialem, aut ad formam accidentalem: Sed non ad formam ſubſtantialem, quia non invenitur in corporibus principium actionis, niſi aliqua qualitas activa, quæ eſt accidens: accidens autem non poteſt eſſe cauſa formæ ſubſtantialis, cum cauſa ſit potior quam effectus. Similiter etiam neque ad formam accidentalem, *quia accidens non ſe extendit ultra ſuum ſubjectum*, ut Auguſt. dicit 9. de Trinit. * Ergo nullum corpus eſt activum.

[* lib. 9. c. 4. paulò poſt prin. tom. 3.]

Sed contra eſt, quòd Dion. 15. c. cœl. hier. † inter cæteras proprietates corporei ignis, dicit quòd *ad ſuſceptas materias manifeſtat ſui ipſius magnitudinem, activus & potens.*

[† cap. 15 inter init. & med.]

CONCLUSIO.

Corpus, quia ex potentia & actu componitur: ut paſſivum eſt, ita & activum eſt.

Respondeo dicendum, quòd ſenſibiliter apparet aliqua corpora eſſe activa: Sed circa corporum actiones tripliciter aliqui erraverunt. Fuerunt enim aliqui qui totaliter corporibus actiones ſubtraxerunt. Et hæc eſt opinio Avicebron. in libro Fontis vitæ, ubi per rationes, quæ tactæ ſunt, probare nititur quod nullum corpus agit: ſed omnes actiones quæ videntur eſſe corporum, ſunt actiones cuiuſdam virtutis ſpiritualis, quæ penetrat per omnia corpora: ita quod ignis, ſecundum eum, non calefacit, ſed virtus ſpiritualis penetrans per ipſum. Et videtur hæc opinio derivata eſſe ab opinione Platonis: Nam Plato poſuit omnes formas quæ ſunt in materia corporali, eſſe participatas, & determinatas & contractas ad hanc materiam; formas verò ſeparatas eſſe abſolutas cauſas formarum quæ ſunt in materia. Secundùm hoc ergo quod forma quæ eſt in materia corporali, determinata eſt ad hanc materiam individuatam per quantitatem; ponebat Avicebron quòd à quantitate, prout eſt individuationis principium, retinetur & arcetur forma corporalis ne poſſit ſe extendere per actionem in aliam materiam; ſed ſolùm forma ſpiritualis & immaterialis, quæ non eſt coarctata per quantitatem, poteſt effluere per actionem in aliud. Sed iſta ratio non concludit quòd forma corporalis non ſit agens: ſed quod non ſit agens univerſale. Secundùm enim quod participatur aliquid, ſecundùm hoc eſt neceſſarium quòd participetur id quod eſt proprium ei. Sicut quantum participatur de lumine, tantum participatur de ratione viſibilis. Agere autem quod nihil eſt aliud quam facere aliquid actu, eſt per ſe proprium, actus in quantum eſt actus. Unde & *omne agens agit ſibi ſimile*. Sic ergo, ex hoc quod aliquid eſt forma non determinata per materiam quantitati ſubjectam, habet quod ſit agens indeterminatum & univerſale: Ex hoc verò quod eſt determinata ad hanc materiam, habet quòd ſit agens contractum & particulare. Unde ſi eſſet forma ignis ſeparata, ut Platonici poſuerunt, eſſet aliquo modo cauſa omnis ignitionis: ſed hæc forma ignis, quæ eſt in hac materia corporali, eſt cauſa huius ignitionis, quæ eſt ab hoc corpore in hoc corpus. Unde & ſit talis actio per contactum duorum corporum. Sed tamen hæc opinio Avicebron ſuperexcedit opinionem Platonis. Nam Plato ponebat ſolum formas ſubſtantiales ſeparatas: accidentia verò reducebat ad principia materialia, quæ ſunt *magnum & parvum*, quæ ponebat eſſe prima contraria: ſicut alij *rarum & denſum*. Et ideo tam Plato quàm Avicenna in aliquo ipſum ſequens, ponebant quod agentia corporalia agunt ſecundum formas accidentales, diſponendo materiam ad formam ſubſtantialem: ſed ultima perfectio, quæ eſt per inductionem formæ ſubſtantialis, eſt à principio immateriali. Et hæc eſt ſecunda opinio de actione corporum, de qua ſuprà dictum eſt *, cùm de creatione ageretur. Tertia verò opinio fuit Democriti, qui ponebat actionem eſſe per effluxionem atomorum à corpore agente, & paſſionem eſſe per receptionem earumdem in poris corporis patientis. Quam opinionem improbat Ariſt. * in primo de generat. (text. 57. uſque ad 76.) Sequeretur enim quod corpus non pateretur per totum, & quod quantitas corporis agentis diminueretur ex hoc quod agit:

[* qu. 45. art. 8.]

[* l. 1. de gener. à text. 57.]

quæ

Digitized by Google

uſque ad 79. ar. 2. quæ ſunt manifeſtè falſa. Dicendum eſt ergo, quod corpus agit ſecundum quod eſt in actu, in aliud corpus ſecundum quod eſt in potentia.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd dictum Auguſtini eſt intelligendum de tota natura corporali ſimul accepta, quæ non habet aliquam inferiorem naturam infra ſe, in quam agat: ſicut natura ſpiritualis in corporalem, & natura increata in creatam. Sed tamen unum corpus eſt infra alterum, inquantum eſt in potentia ad id quod aliud habet in actu.

Et per hoc patet ſolutio ad SECUNDUM. Sciendum eſt tamen quòd quando Auicebron ſic argumentatur: *Eſt aliquid quod eſt movens non motum, ſcilicet primus factor rerum: ergo ex oppoſito eſt aliquid quod eſt motum & patiens tantum*, quod concedendum eſt: Sed hoc eſt materia prima: quæ eſt potentia pura, ſicut Deus eſt actus purus. Corpus etiam componitur ex potentia & actu: & ideo eſt agens & patiens.

AD TERTIUM dicendum, quòd quantitas non impedit formam corporalem omnino ab actione, ſicut dictum eſt *: ſed impedit eam ne ſit agens univerſale, inquantum forma individuatur, prout eſt in materia quantitati ſubjecta. Signum tamen quod inducitur de ponderoſitate corporum, non eſt ad propoſitum. Primò quidem, quia additio quantitatis non eſt cauſa gravitatis, ut probatur in quarto de cœlo & mundo (text. 9.)* Secundò. quia falſum eſt quòd ponderoſitas faciat tardiorem motum: imò quantò aliquid eſt gravius, tanto magis movetur motu proprio. Tertio, quia actio non fit per motum localem, ut Democrit. poſuit, ſed per hoc quod aliquid reducit de potentia in actum.

** In cor. art.*

** l. 4. de cælo. text. 9. tom. 2.*

AD QUARTUM dicendum, quòd corpus non eſt id quod maximè diſtat à Deo: participat enim aliquid de ſimilitudine divini eſſe, ſecundum formam quam habet, ſed id quod maximè diſtat à Deo eſt materia prima, quæ nullo modo eſt agens, cùm ſit in potentia tantum.

AD QUINTUM dicendum, quòd corpus agit & ad formam accidentalem, & ad formam ſubſtantialem. Qualitas enim activa, (ut calor) etſi ſit accidens, agit tamen in virtute formæ ſubſtantialis, ſicut ejus inſtrumentum; & ideo poteſt agere ad formam ſubſtantialem: ſicut & calor naturalis inquantum eſt inſtrumentum animæ, agit ad generationem carnis. Accidens verò agit propria virtute. Nec eſt contra rationem accidentis, quòd excedat ſuum ſubjectum in agendo, ſed quod excedat in eſſendo, niſi forſan quis imaginetur idem accidens numero defluere ab agente in patiens, ſicut Democritus ponebat fieri actionem per defluxum atomorum.

ARTICULUS II.

Utrum in materia corporali ſint aliquæ rationes ſeminales.

AD SECUNDUM ſic proceditur. Videtur quòd in materia corporali non ſint aliquæ rationes ſeminales. *Ratio* enim importat aliquid ſecundum *eſſe* ſpirituale: Sed in materia corporali non eſt aliquid ſpiritualiter, ſed materialiter tantum: ſecundum ſcilicet modum eius in quo eſt. Ergo in materia corporali non ſunt ſeminales rationes.

2. diſt. 7. infr. expoſ. & d. 18. q. 1. art. 2. cor. 2. d. 18. q. 1. art. 2. & veri. q. 5. a. 9. ad 5.

¶ 2. Præterea, Auguſt. * dicit 3. de Trinit. quod *dæmones quædam opera faciunt adhibendo occultis motibus quædam ſemina quæ in elementis cognoſcunt.* Sed ea quæ per motum localem adhibentur, ſunt corpora, non rationes. Ergo inconvenienter dicitur, quod ſunt in corporali materia ſeminales rationes.

** l. 3. de Trin. c. 8. com. 3.*

¶ 3. Præterea, Semen eſt principium activum: Sed in materia corporali non eſt aliquod principium activum: cùm materiæ non competat agere: ut dictum eſt *. Ergo in materia corporali non ſunt ſeminales rationes.

** ar. præced.*

¶ 4. Præterea, In materia corporali dicuntur eſſe quædam cauſales rationes: quæ videntur ſufficere ad rerum productionem. Sed ſeminales rationes ſunt aliæ à cauſalibus: quia præter ſeminales rationes ſiunt miracula, non autem præter cauſales. Ergo inconvenienter dicitur quod ſeminales rationes ſint in materia corporali.

SED CONTRA eſt, quod Auguſt. dicit 3. de Trinit. (cap. 8. ubi ſup.) *Omnium rerum quæ corporaliter viſibiliterque naſcuntur, occulta quædam ſemina in iſtis corporeis mundi huius elementis latent.*

** l. 3. de Trin. c. 8. circa pr. tom. 3.*

CONCLUSIO.

Rationes ſeminales, quæ ſunt activa & paſſiva principia generationum & motuum naturalium, in materia corporali multis modis reperiuntur.

RESPONDEO dicendum, quòd denominationes conſueverunt fieri à perfectiori, ut dicitur in 2. de anima *: In tota autem natura corporea perfectiora ſunt corpora viva; unde & ipſum nomen *natura* tranſlatum eſt à rebus viventibus ad omnes res naturales: Nam ipſum nomen *natura*, ut Philoſophus dicit in 5. † Metaphyſic. (text. 5.) primo impoſitum fuit ad ſignificandam generationem viventium quæ *nativitas* dicitur. Et quia viventia generantur ex principio conjuncto, ſicut fructus ex arbore, & fœtus ex matre cui colligatur, conſequenter tractum eſt nomen. *Natura* ad omne principium motus quod eſt in eo quod movetur. Manifeſtum eſt autem quod principium activum & paſſivum generationis rerum viventium ſunt ſemina, ex quibus viventia generantur: Et ideo convenienter Aug. * omnes virtutes activas & paſſivas, quæ ſunt principia generationum & motuum naturalium, *ſeminales rationes* vocat. Huiuſmodi autem virtutes activæ & paſſivæ in multiplici ordine conſiderari poſſunt. Nam primò quidem ut Auguſt. * dicit 6. ſuper Geneſ. ad lit. (cap. 10. & 18.) ſunt principaliter & originaliter in ipſo verbo Dei, ſecundum rationes ideales. Secundò verò ſunt in elementis mundi, ubi ſimul à principio productæ ſunt, ſicut in univerſalibus cauſis. Tertio verò modo ſunt in iis quæ ex univerſalibus cauſis ſecundum ſucceſſiones temporum producuntur: ſicut in hac planta, & in hoc animali, tanquam in particularibus cauſis. Quartò modo ſunt in ſeminibus, quæ ex animalibus & plantis producuntur. Quæ iterum comparantur ad alios effectus particulares, ſicut primordiales cauſæ univerſales ad primos effectus producendos.

** l. 2. de anim. text. 49. com. 2. † lib. 5. Metaph. text. 5.*

** loc. cit. in arg. ſed cont.*

** lib. 6. c. 10. & 18. 10. & lib. 4. c. 24.*

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd huiuſmodi virtutes activæ & paſſivæ rerum naturalium, etſi non poſſint dici rationes ſecundum quod ſunt in materia corporali poſſunt tamen dici rationes per comparationem ad ſuam originem, ſecundum quod deducuntur à rationibus idealibus.

AD SECUNDUM dicendum, quòd huiuſmodi virtutes activæ & paſſivæ ſunt in aliquibus partibus corporalibus, quæ dum adhibentur à dæmonibus per motum localem ad aliquos effectus complendos, dicuntur ſemina adhiberi per dæmones.

AD TERTIUM dicendum, quòd ſemen maris eſt principium activum in generatione animalis: ſed poteſt etiam dici ſemen id quod eſt ex parte fœminæ, quod eſt principium paſſivum. Et ſic ſub ſemine comprehendi poſſunt vires activæ & paſſivæ.

AD QUARTUM dicendum, quòd ex verbis Aug. de huiuſmodi rationibus ſeminalibus loquentis, ſatis accipi poteſt quod ipſæ rationes ſeminales ſunt etiam rationes cauſales, ſicut & ſemen eſt quædam cauſa, Dicit enim in 3 de Trinit. (cap. 9.)* quòd *ſicut matres gravidæ ſunt fœtibus, ſic ipſe mundus eſt gravidus cauſis naſcentium.* Sed tamen rationes ideales poſſunt dici *cauſales*; non autem propriè loquendo *ſeminales*, quia ſemen non eſt principium ſeparatum. Et præter huiuſmodi rationes non fiunt miracula: ſimiliter etiam neque præter virtutes paſſivas creaturæ inditas, ut ex ea fieri poſſunt quicquid Deus mandaverit, ſed præter virtutes activas naturales, & potentias paſſivas quæ ordinantur ad huiuſmodi virtutes activas, dicuntur fieri miracula; dum dicitur quod fiunt præter rationes ſeminales.

** l. 3. c. 9. circa pr. tom. 3.*

ARTICULUS III.

Utrum corpora cæleſtia ſint cauſa eorum, quæ hic in inferioribus corporibus fiunt.

AD TERTIUM ſic proceditur. Videtur quòd corpora cœleſtia non ſint cauſa eorum quæ hìc in inferioribus corporibus fiunt. Dicit enim Dam. (lib. 2. cap. 7.)* *Nos autem dicimus quoniam ipſa, ſ. corpora cœleſtia, non ſunt cauſa alicuius eorum quæ fiunt, neque corruptionis eorum quæ corrumpuntur: ſigna autem ſunt magis imbrium, & aeris tranſmutationis.*

*1. 2. q. 9. art. 5. & q. 96. art. 5. ad 1. & op. 3. c. 3. ad 2. * lib. 2. c. 7. circa med.*

¶ 2. Præterea, Ad faciendum aliquid ſufficit agens & materia: ſed in iſtis inferioribus invenitur materia patiens, & inveniuntur etiam contraria agentia, ſcilicet calidum & frigidum, & huiuſmodi: ergo non eſt neceſſarium ad cauſandum ea quæ hic inferiùs fiunt, cauſalitatem cœleſtibus corporibus attribuere.

¶ 3. Præterea, Agens agit ſibi ſimile, ſed videmus quod omnia quæ fiunt hic inferiùs, fiunt per hoc quod calefiunt & frigidantur, humectantur, & deſiccantur, & aliis huiuſmodi qualitatibus alterantur, quæ non inveniuntur in corporalibus cœleſtibus: Ergo corpora cœleſtia non ſunt cauſa eorum quæ hic fiunt.

¶ 4. Præterea, Sicut Aug. dicit * 5. de civ. Dei (cap. 6.) *Nihil eſt magis corporeum quàm corporis ſexus.* Sed corporis ſexus non cauſatur ex corporibus cœleſtibus. Cujus ſignum eſſe videtur, quod duorum geminorum ſub una conſtellatione natorum, unus eſt maſculus, & alter fœmina. Ergo corpora cœleſtia non ſunt cauſa rerum corporalium, quæ hìc fiunt.

** l. 5. de civ. Dei c. 6. circa fin. tom. 5.*

SED CONTRA eſt, quòd Auguſt. dicit * 3. de Trinit. (cap. 4.) quod *corpora craſſiora & inferiora, per ſubtiliora & potentiora quodam ordine reguntur.* Et Dion. dicit * 4. cap. de div. nom. quod *lumen ſolis ad generationem ſenſibilium corporum confert, & ad vitam ipſam movet, & nutrit, & auget, & perficit.*

** c. 4. p. 1. abiquantulum ante ſe med.*

CONCLUSIO.

Corpora cæleſtia cùm tantum mobilia ſint ſecundum lationis motum, cauſa ſunt omnium eorum, quæ in his corporibus inferioribus variis motibus aguntur.

RESPONDEO dicendum, quòd cùm omnis multitudo ab unitate procedat: quod autem immobile eſt, uno modo ſe habet; quod verò movetur, multiformiter: conſiderandum eſt in tota natura quòd omnis motus ab immobili procedit. Et ideò quantò aliqua magis ſunt immobilia, tanto ſunt magis cauſa eorum quæ ſunt magis mobilia. Corpora autem cœleſtia ſunt inter alia corpora magis immobilia, non enim moventur niſi motu locali: Et ideo motus horum inferiorum corporum, qui ſunt varii & multiformes reducuntur in motum corporis cœleſtis, ſicut in cauſam.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd dictum Damaſcen. intelligendum eſt quod corpora cœleſtia non ſunt prima cauſa generationis & corruptionis eorum quæ hìc fiunt: ſicut dicebant illi qui ponebant corpora cœleſtia eſſe deos.

AD SECUNDUM dicendum, quòd principia activa in iſtis inferioribus corporibus non inveniuntur niſi qualitates activæ elementorum, quæ ſunt calidum, & frigidum, & huiuſmodi: & ſi ſic eſſet, quòd formæ ſubſtantiales inferiorum corporum non diverſificarentur niſi ſecundum hujuſmodi accidentia, quorum principia *rarum* & *denſum* antiqui Naturales poſuerunt: non oporteret ſuper hæc inferiora corpora aliquod principium activum ponere, ſed ipſa ſufficerent ad agendum, Sed rectè conſiderantibus apparet quòd hujuſmodi accidentia ſe habent ſicut materiæ

Digitized by Google

teriales diſpoſitiones ad formas ſubſtantiales naturalium corporum: Materia autem non ſufficit ad agendum: Et ideo oportet ſuper has materiales diſpoſitiones ponere aliquod principium activum. Unde Platonici poſuerunt ſpecies, ſeparatas, ſecundum quarum participationem inferiora corpora ſubſtantiales formas conſequuntur. Sed hoc non videtur ſufficere. Quia ſpecies ſeparatæ ſemper eodem modo ſe haberent, cùm ponantur immobiles. & ſic ſequeretur quòd non eſſet aliqua variatio circa generationem & corruptionem inferiorum corporum. Quod patet eſſe falſum. Unde ſecundum Philoſophum in * 2. de generat. neceſſe eſt ponere aliquod principium activum mobile, quod per ſuam præſentiam & abſentiam cauſet varietatem circa generationem & corruptionem inferiorum corporum. Et hujuſmodi ſunt corpora cœleſtia. Et ideo, quicquid in iſtis inferioribus generat & movet ad ſpeciem, eſt ſicut inſtrumentum cœleſtis corporis, ſecundum quod dicitur in 2. * Phyſic. (text. 26.) quod *homo generat hominem & ſol.*

* l. 2. gen. t. 56. & ſeq. to. 2.

* lib. Phyſic. tex. 26. tom. 2.

Ad tertium dicendum, quòd corpora cœleſtia inferioribus corporibus non ſunt ſimilia ſimilitudine ſpeciei, ſed inquantum ſua univerſali virtute continent in ſe quicquid in inferioribus generatur. Secundum quem modum dicimus etiam omnia eſſe Deo ſimilia.

Ad quartum dicendum, quòd actiones corporum cœleſtium diverſimodè recipiuntur in inferioribus corporibus ſecundum diverſam materiæ diſpoſitionem. Contingit autem quandoque quod materia conceptus humani non eſt diſpoſita totaliter ad maſculinum ſexum; unde partim formatur in maſculum, partim in fœminam. Unde & hoc introducitur ab Auguſt. * ad repellendam divinationem quæ fit per aſtra; quia effectus aſtrorum variantur etiam in rebus corporeis, ſecundum diverſam materiæ diſpoſitionem.

* l. 5. de civit. Dei c. 6.

ARTICULUS IV.

Utrum corpora cœleſtia ſint cauſa humanorum actuum.

2. 2. q. 95. art 5. corp. & mal. q. 16. a. 7. ad 16. & quod. 12. ar. 5 corp. & 6. met. lect. 2. co. 5. & 6.

AD QUARTUM ſic proceditur. Videtur quòd corpora cœleſtia ſint cauſa humanorum actuum. Corpora enim cœleſtia, cùm moveantur à ſpiritualibus ſubſtantiis (ſicut ſuprà dictum eſt (qu. 110. art. 1 & 3.) * agunt in virtute earum quaſi inſtrumenta. Sed illæ ſubſtantiæ ſpirituales ſunt ſuperiores animabus noſtris: Ergo videtur quod poſſint imprimere in animas noſtras, & ſic cauſare actus humanos.

* q. 110. art. 1. & a. 1. ad 2.

¶ 2. Præterea, Omne multiforme reducitur in aliquod uniforme principium: Sed actus humani ſunt varij & multiformes: Ergo videtur quòd reducantur in uniformes motus cœleſtium corporum, ſicut in ſua principia.

¶ 3. Præterea, Aſtrologi frequenter vera annunciant de eventibus bellorum, & alijs humanis actibus, quorum principia ſunt intellectus & voluntas. Quod facere non poſſent, niſi cœleſtia corpora eſſent humanorum actuum cauſa. Sunt ergo corpora cœleſtia humanorum actuum cauſa.

Sed contra eſt, quòd Damaſ. * dicit, quòd *corpora cœleſtia humanorum actuum nequaquam ſunt cauſa.*

* l. 2. orth. fidei c. 7.

CONCLUSIO.

Cùm intellectus & voluntas, quæ humanorum actuum principia ſunt corporeis organis vires alligatæ minimè ſint; non poſſunt corpora ipſa cœleſtia humanorum actuum cauſa directè eſſe, ſed indirectè, agendo per ſe in corpora, quæ ad utriuſque potentiæ opera conducunt.

Respondeo dicendum, quòd corpora cœleſtia in corpora quidem imprimunt directè & per ſe, ſicut jam dictum eſt * (a. 3.) In vires autem animæ, quæ ſunt actus organorum corporeorum, non directè quidem, ſed per accidens. quia neceſſe eſt hujuſmodi actus harum potentiarum impediri ſecundum impedimenta organorum: Sicut oculus turbatus non benè videt. Unde ſi intellectus & voluntas eſſent vires corporeis organis alligatæ (ſicut poſuerunt aliqui dicentes quod intellectus non differt à ſenſu) ex neceſſitate ſequeretur quòd corpora cœleſtia eſſent cauſa electionum & actuum humanorum. Et ex hoc ſequeretur quod homo naturali inſtinctu ageretur ad ſuas actiones: ſicut cætera animalia, in quibus non ſunt niſi vires animæ corporeis organis alligatæ. Nam illud, quod fit in iſtis inferioribus ex impreſſione corporum cœleſtium, naturaliter agitur. Et ita ſequeretur quod homo non eſſet liberi arbitrij; ſed haberet actiones determinatas, ſicut & cæteræ res naturales. Quæ manifeſtè ſunt falſa, & converſationi humanæ contraria. Sciendum eſt tamen, quòd indirectè & per accidens impreſſiones corporum cœleſtium ad intellectum & voluntatem pertinere poſſunt, inquantum ſcilicet tam intellectus quam voluntas aliquo modo accipiunt ab inferioribus viribus, quæ organis corporeis alligantur. Sed circa hoc diverſimodè ſe habent intellectus & voluntas. Nam intellectus ex neceſſitate accipit ab inferioribus viribus apprehenſivis: unde turbata vi imaginativa, cogitativa, vel memorativa ex neceſſitate turbatur actio intellectus. Sed voluntas non ex neceſſitate ſequitur inclinationem appetitus inferioris. Licet enim paſſiones, quæ ſunt in iraſcibili & concupiſcibili, habeant quandam vim ad inclinandam voluntatem; tamen in poteſtate voluntatis remanet ſequi paſſiones, vel eas refutare. Et ideo impreſſio cœleſtium corporum, ſecundùm quam immutari poſſunt inferiores vires, minus pertingit ad voluntatem, quæ eſt proxima cauſa humanorum actuum, quàm ad intellectum. Ponere igitur cœleſtia corpora eſſe cauſam humanorum actuum, proprium illorum qui dicunt intellectum non differre à ſenſu. Unde quidam eorum dicebant, quod *talis eſt voluntas in hominibus, qualem in diem inducit pater virorum deorumque.* Quia ergo conſtat intellectum & voluntatem non eſſe actus organorum corporeorum, impoſſibile eſt quòd corpora cœleſtia ſint cauſa humanorum actuum.

* ar. præced.

Ad primum ergo, dicendum, quòd ſpirituales ſubſtantiæ quæ cœleſtia corpora movent, in corporalia quidem agunt mediantibus cœleſtibus corporibus; ſed in intellectum humanum agunt immediatè illuminando. Voluntatem autem immutare non poſſunt, ut ſuprà habitum eſt (qu. 111. art 2.) *

* q. 111. art. 2.

Ad secundum dicendum, quòd ſicut multiformitas corporalium motuum reducitur, ſicut in cauſam in uniformitatem motuum cœleſtium: ita multiformitas actuum qui ſunt ab intellectu & voluntate, reducitur in principium uniforme, quod eſt intellectus & voluntas divina.

Ad tertium dicendum, quòd plures hominum ſequuntur paſſiones, quæ ſunt motus ſenſitivi appetitus, ad quas cooperari poſſunt corpora cœleſtia: pauci autem ſunt ſapientes qui hujuſmodi paſſionibus reſiſtant. Et ideo aſtrologi, ut in pluribus, vera poſſunt prædicere; & maximè in communi, non autem in ſpeciali, quia nihil prohibet aliquem hominem per liberum arbitrium paſſionibus reſiſtere. Unde & ipſi aſtrologi dicunt quod *ſapiens homo dominatur aſtris,* in quantum ſcilicet dominatur ſuis paſſionibus.

ARTICULUS V.

Utrum corpora cœleſtia poſſint imprimere in ipſos dæmones.

2. d. 7. q. 3. a. 1. ad. 4. & art. 2. ad 3. Et po. q. 6. art. 3. cor & ar. 10. & q. 2. a. 11.

AD QUINTUM ſic proceditur. Videtur quòd corpora cœleſtia poſſunt imprimere in ipſos dæmones. Dæmones enim ſecundum certa augmenta lunæ aliquos homines vexant: qui & propter hoc *lunatici* dicuntur, ut patet Matth. 4. & 17. Sed hoc non eſſet, niſi corporibus cœleſtibus ſubjacerent. Ergo dæmones ſubjacent actionibus cœleſtium corporum.

¶ 2. Præterea, Necromantici obſervant certas conſtellationes ad invocandum dæmones. Non autem per corpora cœleſtia invocarentur, ſi non eis ſubjacerent. Ergo dæmones ſubjacent actionibus cœleſtium corporum.

¶ 3. Præterea, Corpora cœleſtia virtuoſiora ſunt quàm corpora inferiora. Sed quibuſdam inferioribus corporibus dæmones arcentur, ſcilicet herbis & lapidibus, & animantibus, & quibuſdam ſonis certis, ac vocibus & figurationibus, atque figmentis: ut à Porphyr. dictum Auguſt. * introducit in 10. de civit. Dei (cap. 11.) Ergo multo magis dæmones ſubduntur actioni cœleſtium corporum.

* lib. 10. cap. 11. a med. t. 5.

Sed contra eſt, quod dæmones ſunt ſuperiores ordine naturæ, quam corpora cœleſtia: Agens autem eſt ſuperius patiente, ut Auguſt. † dicit 12. ſuper Geneſ. ad litteram; Ergo dæmones non ſubjiciuntur actioni corporum cœleſtium.

† l. 12. c. 16. circa med. t. 3.

CONCLUSIO.

Dæmones cùm ſint ſubſtantiæ intellectuales, corporibus non unitæ, nullo modo actioni corporum cœleſtium ſubjiciuntur.

Respondeo dicendum, quòd circa dæmones fuit triplex opinio. Prima Peripateticorum, qui poſuerunt dæmones non eſſe, ſed ea quæ attribuuntur dæmonibus, ſecundum artem necromanticam fieri virtute cœleſtium corporum. Et hoc eſt quod Auguſt. * 10. de civit. Dei (ut ſup.) introducit dictum à Porphyrio, quòd *fabricantur in terra ab hominibus poteſtates idoneæ, ſiderum varijs effectibus exequendis.* Sed hæc poſitio eſt manifeſtè falſa. Experimento enim ſcitur multa per dæmones fieri, ad quæ nullo modo virtus cœleſtium corporum ſufficeret. Puta, quòd arreptitij loquuntur lingua ignota; quòd recitant verſus & auctoritates quas nunquam ſciverunt: quod necromantici faciunt ſtatuas loqui, & moveri, & ſimilia. Ex quibus Platonici moti fuerunt ut ponerent dæmones eſſe *animalia corpore aërea, animo paſſiva,* ut ab Apuleio dictum Auguſt. * introducit 8. de civit. Dei (cap. 16.) Et hæc eſt ſecunda opinio: ſecundum quam dici poſſet: quod dæmones hoc modo ſubduntur corporibus cœleſtibus, ſicut de hominibus dictum eſt (art. 4.) † Sed hæc opinio ex ſuperioribus patet eſſe falſa (qu. 51. art. 1.) * Dicimus enim dæmones eſſe ſubſtantias intellectuales, corporibus non unitas. Unde patet non ſubdi actioni cœleſtium corporum nec per ſe, nec per accidens: nec directè nec indirectè.

* lib 10. c. 11. poſt med. t. 5.

* lib. 8. c. 16. parum à princ. tom. 5.

† ar. præced.

* qu. 51. art. 1.

Ad primum ergo dicendum, quòd hoc quòd dæmones ſecundum certa augmenta lunæ homines vexant, contingit propter duo. Primò quidem, ad hoc quod infament creaturam Dei, ſcilicet lunam: ut Hieron. & Chriſoſt. † ibi dicunt. Secundò quia cùm non poſſint operari niſi mediantibus naturalibus virtutibus; ut ſupra dictum eſt (qu. 110. art 4.) * in ſuis operibus conſiderant corporum aptitudines ad effectus intentos. Manifeſtum eſt autem quod cerebrum humidiſſimum eſt omnium partium corporis, ut Ariſtot. † dicit: Et ideo maximè ſubjicitur operationi lunæ, quæ ex ſui proprietate habet movere humorem. In cerebro autem perficiuntur vires animales & ideo dæmones ſecundum certa augmenta lunæ perturbant hominis phantaſiam, quando conſiderant cerebrum ad hoc eſſe diſpoſitum.

† Hieron. comment. ad 4. Matt. Chryſoſt. hom. 58. in Matt. in med.

* q. præced. ar. 4. & q. 110. art. 4.

† lib. de ſomno & vigil. c. 3. poſt med. t. 2.

Ad secundum dicendum, quòd dæmones advocati in certis conſtellationibus propter duo veniunt. Primò quidem, ut homines in hunc errorem inducant, quod credant aliquod numen eſſe in ſtellis. Secundò, quia conſiderant ſecundum aliquas certas conſtellationes materiam corporalem magis eſſe diſpoſitam ad effectus pro quibus advocantur.

Ad tertium dicendum, quòd ſicut Auguſt. * dicit 21. de

* lib. 21.

Digitized by Google

cap. 6. in med. t. 2.

de civit. Dei (cap. 6.) *dæmones alliciuntur per varia genera lapidum herbarum, lignorum, animalium, carminum, rituum: non ut animalia cibis, ſed ut ſpiritus ſignis*, inquantum ſcilicet hæc eis exhibentur in ſignum divini honoris, cujus ipſi ſunt cupidi.

ARTICULUS VI.

Utrum corpora cœleſtia imponant neceſſitatem his quæ eorum actioni ſubduntur.

3. contr. c. 18. & oper. q. 2. ar 14. ad 3. & q. 5 art. 5 ad 1. & 2. Et ma. q. 16. art. 7. ad 11.

AD SEXTUM ſic proceditur. Videtur quòd corpora cœleſtia imponant neceſſitatem iis quæ eorum actioni ſubduntur. Cauſa enim ſufficienti poſita, neceſſe eſt effectum poni. Sed corpora cœleſtia ſunt ſufficiens cauſa ſuorum effectuum. Cum igitur corpora cœleſtia cum ſuis motibus & diſpoſitionibus ponantur ſicut ex neceſſitate entia; videtur quòd effectus eorum ex neceſſitate conſequantur.

¶ 2. Præterea, Effectus agentis ex neceſſitate ſequitur in materia, quando virtus agentis tanta fuerit, quod poſſit ſibi ſubjicere totam materiam. Sed tota materia inferiorum corporum ſubjicitur virtuti cœleſtium corporum tanquam excellentiori: Ergo ex neceſſitate effectus cœleſtium corporum recipitur in materia corporali.

¶ 3. Præterea, Si effectus cœleſtis corporis non ex neceſſitate proveniat; hoc eſt propter aliquam cauſam impedientem. Sed quamlibet cauſam corpoream, quæ impedire poſſet effectum cœleſtis corporis, neceſſe eſt reduci in aliquod cœleſte principium; cùm cœleſtia corpora ſint cauſa omnium quæ hic fiunt Ergo cùm & illud cæleſte principium ſit neceſſarium; ſequitur quòd neceſſe ſit impediri effectum alterius corporis cœleſtis. Et ſic omnia quæ hic contingunt, ex neceſſitate eveniunt.

* lib. de divinat. per ſom. c. 2. non longè à princ. t. 2.

SED CONTRA eſt, quòd Philoſ. * dicit in lib. de ſomno & vigilia, quòd *neque eorum quæ in corporibus ſunt ſignorum cœleſtium, velut aquarum & ventorum, inconveniens eſt multa non evenire*. Sic ergo non omnes effectus cœleſtium corporum ex neceſſitate eveniunt.

CONCLUSIO.

Non omnia, quæ in his inferioribus à corporibus cœleſtibus fiunt, de neceſſitate eveniunt.

* art. 4. hujus q.

* lib. 6. Metaph. text. 5. tom. 3.

RESPONDEO dicendum, quòd iſta quæſtio partim quidem abſoluta eſt ſecundum præmiſſa, partim autem difficultatem habet. Oſtenſum enim eſt (art. 4.) *, quod quamvis ex impreſſione corporum cœleſtium fiant aliquæ inclinationes in natura corporali, voluntas tamen non ex neceſſitate ſequitur has inclinationes; & ideo nihil prohibet per voluntariam actionem impediri effectum cœleſtium corporum, non ſolum in ipſo homine, ſed etiam in aliis rebus ad quas hominum operatio ſe extendit. Sed nullum tale principium invenitur in rebus naturalibus, quod habeat libertatem ſequendi vel non ſequendi impreſſiones cœleſtes: unde videtur quod in talibus ad minus omnia ex neceſſitate proveniant, ſecundum antiquam quorumdam rationem, qui ſupponentes omne quod eſt, cauſam habere; & quod poſita cauſa, ex neceſſitate ponitur effectus; concludebant quod omnia ex neceſſitate contingant. Quam quidem opinionem repellit Ariſtoteles in 6. Metaphiſic. * ſecundum duo quæ ipſi ſupponunt. Primum enim, non eſt verum quòd poſita quacunque cauſa neceſſe ſit effectum poni: ſunt enim quædam cauſæ quæ ordinantur ad ſuos effectus, non ex neceſſitate, ſed ut in pluribus, quæ quandoque deficiunt in minori parte. Sed quia hujuſmodi cauſæ non deficiunt in minori parte, niſi propter aliquam cauſam impedientem videtur adhuc prædictum inconveniens non vitari: quia & ipſum impedimentum talis cauſæ ex neceſſitate contingit. Et ideo, ſecundò oportet dicere, quod omne quod eſt per ſe, habet cauſam; quod autem eſt per accidens, non habet cauſam; quia non eſt verè ens, cùm non ſit verè unum. Album enim cauſam habet, ſimiliter & muſicum, ſed *album muſicum* non habet cauſam, quia non eſt verè ens, neque verè unum. Manifeſtum eſt autem quòd cauſa impediens actionem alicuius cauſæ ordinatæ ad ſuum effectum, ut in pluribus, concurrit ei interdum per accidens: Unde talis concurſus non habet cauſam, inquantum eſt per accidens. Et propter hoc, id quod ex tali concurſu ſequitur, non reducitur in aliquam cauſam præexiſtentem, ex qua ex neceſſitate ſequatur. Sicut quòd aliquod corpus terreſtre ignitum in ſuperiori parte aëris generetur, & deorſum cadat habet cauſam aliquam virtutem cæleſtem: Et ſimiliter etiam quod in ſuperficie terræ ſit aliqua materia combuſtibilis, poteſt reduci in aliquod cœleſte principium: ſed quòd ignis cadens huic materiæ occurrat, & comburat eam; non habet cauſam aliquod cœleſte corpus, ſed eſt per accidens. Et ſic patet quòd non omnes effectus cœleſtium corporum ſunt ex neceſſitate.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd corpora cœleſtia ſunt cauſa inferiorum effectuum mediantibus cauſis particularibus inferioribus; quæ deficere poſſunt in minori parte.

AD SECUNDUM dicendum, quòd virtus corporis cœleſtis non eſt infinita, unde requirit determinatam diſpoſitionem in materia ad inducendum ſuum effectum, & quantum ad diſtantiam loci, & quantum ad alias conditiones. Et ideo ſicut diſtantia loci impedit effectum cœleſtis corporis (non enim Sol eundem caloris effectum habet in Dacia, quem habet in Æthiopia) ita & groſſities materiæ, vel frigiditas, aut caliditas, aut alia hujuſmodi diſpoſitio, impedire poteſt effectum corporis cœleſtis.

AD TERTIUM dicendum, quòd licet cauſa impediens effectum alterius cauſæ reducatur in aliquod cœleſte corpus ſicut in cauſam; tamen concurſus duarum cauſarum; cùm ſit per accidens non reducitur in cauſam cœleſtem, ut dictum eſt *. * in corp. art.

QUÆSTIO CXVI.

DEINDE conſiderandum eſt de fato.

Et circa hoc quæruntur quatuor.

¶ Primò, an fatum ſit.
¶ Secundò, in quo ſit.
¶ Tertiò, utrum ſit immobile.
¶ Quartò, utrum omnia ſubſint fato.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum fatum aliquid ſit.

3. contr. c. 93. & opuſc. 1. c. 14. Et opuſc. 28. c. 1.

* paulò ante me. hom. 10.

† l. 5. c. 9. à med. c. 5. Idem etiam habet lib. 2. contr. Fauſt. c. 5. ad fin. tom. 6.

* lib. 4. proſa. 6. non multò procul a princ.

AD PRIMUM ſic proceditur. Videtur quod fatum nihil ſit. Dicit enim Gregor. in Homil. * Epiphaniæ, *Abſit à fidelium cordibus, ut fatum eſſe aliquid dicant.*

¶ 2. Præterea, Ea quæ fato aguntur, non ſunt improviſa; quia ut Auguſt. † dicit 5. de civit. Dei, (cap. 9.) *fatum à fando dictum intelligimus, id eſt, à loquendo*: ut ea fato fieri dicantur, quæ ab aliquo determinante ſunt ante prælocuta. Quæ autem ſunt proviſa, non ſunt fortuita, neque caſualia. Si igitur res fato aguntur, excludentur caſus & fortuna à rebus.

SED CONTRA, Quòd non eſt, non diffinitur. Sed Boët. * in 4. de conſolat (Proſa. 6.) diffinit fatum dicens, quòd *fatum eſt inhærens rebus mobilibus diſpoſitio per quam providentia ſuis quæque nectit ordinibus*. Ergo fatum aliquid eſt.

CONCLUSIO.

Inquantum omnia quæ hic aguntur, divinæ providentiæ ſubdantur, tanquam per eam ordinata, & quaſi prælocuta, fatum rectè ponitur.

* l. 5. de civ. Dei c. 9. 10. 5.

† q. 22. art. 2.

* quæſt. præced. art. 1.

* quæſt. præced. art. 6.

RESPONDEO dicendum, quòd in rebus inferioribus videntur quædam à fortuna vel caſu provenire. Contingit autem quandoque, quod aliquid ad inferiores cauſas relatum, eſt fortuitum vel caſuale; quod tamen relatum ad cauſam aliquam ſuperiorem, invenitur eſſe per ſe intentum. Sicut ſi duo ſervi alicujus domini mittantur ab eo ad eumdē locum, uno de altero ignorante; concurſus duorum ſervorum, ſi ad ipſos ſervos referatur, caſualis eſt, quia accidit præter utriuſque intentionem; ſi autem referatur ad dominum, qui hoc præordinavit, non eſt caſuale, ſed per ſe intentum. Fuerunt igitur aliqui qui hujuſmodi caſualia & fortuita, quæ in his inferioribus accidunt, in nullam ſuperiorem cauſam reducere voluerunt. Et hi *Fatum* & *Providentiam* negaverunt, ut de Tullio Auguſt. * recitat in 5. de civit. Dei. Quod eſt contra ea quæ ſuperius de providentia dicta ſunt (qu. 22. art. 2.) †. Quidam verò omnia fortuita & caſualia quæ in iſtis inferioribus accidunt, ſive in rebus naturalibus, ſive in rebus humanis, reducere voluerunt in ſuperiorem cauſam, id eſt in cœleſtia corpora. Et ſecundum hoc, fatum nihil aliud eſt quàm diſpoſitio ſyderum, in qua quiſque conceptus eſt, vel natus. Sed hoc ſtare non poteſt, propter duo. Primo quidem quantum ad res humanas: quia jam oſtenſum eſt *, quod humani actus non ſubduntur actioni cœleſtium corporum, niſi per accidens, & indirectè. Cauſa autem fatalis, cùm habeat ordinationem ſuper ea quæ fato aguntur; neceſſe eſt quod ſit directè & per ſe cauſa ejus quod agitur. Secundò, quantum ad omnia quæ per accidens aguntur. Dictum eſt enim ſuprà (qu. 105. art. 6.) * quod id quod eſt per accidens, non eſt propriè ens neque unum: Omnis autem naturæ actio terminatur ad aliquid unum. Unde impoſſibile eſt quòd id quod eſt per accidens, ſit effectus per ſe alicujus naturalis principij agentis. Nulla ergo natura per ſe hoc facere poteſt, quòd intendens fodere ſepulchrum, inveniat theſaurum. Manifeſtum eſt autem quod corpus cœleſte agit per modum naturalis principij: Unde & effectus ejus in hoc mundo ſunt naturales. Impoſſibile eſt ergo quòd aliqua virtus activa cœleſtis corporis ſit cauſa eorum quæ hìc aguntur per accidens, ſive à caſu, ſive à fortuna. Et ideo dicendum eſt, quòd ea, quæ hìc per accidens aguntur, ſive in rebus naturalibus, ſive in humanis, reducuntur in aliquam cauſam præordinantem, quæ eſt providentia divina; quia nihil prohibet id quod eſt per accidens, accipi ut unum ab aliquo intellectu: alioquin intellectus formare non poſſet hanc propoſitionem, *Fodiens ſepulchrum invenit theſaurum*. Et ſicut hoc poteſt intellectus apprehendere, ita poteſt efficere. Sicut ſi aliquis ſciens in quo loco ſit theſaurus abſconditus, inſtiget aliquem ruſticum hoc ignorantem, ut ibi fodiat ſepulchrum. Et ſic nihil prohibet ea quæ hìc per accidens aguntur, ut fortuita, vel caſualia, reduci in aliquam cauſam ordinantem, quæ per intellectum agat, & præcipuè intellectum divinum: Nam ſolus Deus poteſt voluntatem immutare, ut ſuprà habitum eſt *: Et per conſequens ordinatio humanorum actuum, quorum principium eſt voluntas ſoli Deo attribui debet. Sic igitur, inquantum omnia quæ hìc aguntur, divinæ providentiæ ſubduntur, tanquam per eam præordinata & quaſi prælocuta, Fatum ponere poſſumus; licet hoc nomine ſancti Doctores uti recuſaverunt, propter eos qui ad vim poſitionis ſyderum hoc nomen detorquebant. Unde Auguſtinus dicit in 6. de civitate Dei (cap. 1.) † *Si propterea quiſquam res humanas fato tribuit, quia ipſam Dei voluntatem vel poteſtatem fati nomine appellas; ſententiam teneat, linguam corrigat.* Et ſic Gregor. * Fatum eſſe negat. Unde patet ſolutio AD PRIMUM.

* q. 105. art. 4. & qu. 106. art. 2. & qu. 111. art. 2.

† l. 5. c. 1 parum a prin. t. 5

* Gregor. loco cit. in arg.

AD

Digitized by Google

Ad secundum dicendum, quòd nihil prohibet aliqua eſſe fortuita vel caſualia per comparationem ad cauſas proximas; non tamen per comparationem ad divinam providentiam; ſic enim *nihil temerè fit in mundo*, ut Auguſt. * dicit in lib. 83. quæſtionum (qu. 34.)

* qu. 34. circa med. t. 4.

ARTICULUS II.

Utrum fatum ſit in rebus creatis.

1. di. 39. q. 2. ar. 1. ad 5. & 3. cont. c. 93. prin. & verit. q. 5. ar. 1. ad 1. & quodl. 12. art. 5. co. & opuſc. 3. c. 140. & opuſc. 28. c. 2. * cap. 8. & 9. † ar. præced.

AD SECUNDUM ſic proceditur. Videtur quòd fatum non ſit in rebus creatis. Dicit enim Aug. 5. de civ. Dei cap. 1. & 8) quòd *ipſa Dei voluntas vel poteſtas, fati nomine appellatur*: Sed voluntas & poteſtas Dei non eſt in creaturis, ſed in Deo: Ergo fatum non eſt in rebus creatis, ſed in Deo.

¶ 2. Præterea, Fatum comparatur ad ea quæ fato aguntur ut cauſa, ſicut ipſe modus loquendi oſtendit: Sed cauſa univerſalis per ſe eorum quæ hîc per accidens aguntur, eſt ſolus Deus; ut ſupra dictum eſt †: Ergo fatum eſt in Deo, & non in rebus creatis.

¶ 3. Præterea, Si fatum eſt in creaturis, aut eſt ſubſtantia, aut accidens: Et quodcunque horum detur, oportet quòd multiplicetur ſecundùm creaturarum multitudinem: Cùm ergo fatum videatur eſſe unum tantùm, videtur quòd fatum non ſit in creaturis, ſed in Deo.

* lib. 4. proſa. 4. non multū procul à princ.

SED CONTRA eſt, quod Boët. * dicit in 4. de conſolatione (Proſa 6. ut ſup.) *quòd fatum eſt diſpoſitio rebus mobilibus inhærens.*

CONCLUSIO.

Fatum eſt in cauſis creatis, in quantum ordinatæ ſunt à Deo ad aliquos effectus producendos.

† q. 103. art. 6.

RESPONDEO dicendum, quòd ſicut ex prædictis patet (qu. 103. art. 6.) † divina providentia per cauſas medias ſuos effectus exequitur: poteſt ergo ipſa ordinatio effectuum dupliciter conſiderari: Uno modo ſecundùm quòd eſt in ipſo Deo: Et ſic ipſa ordinatio effectuum vocatur *Providentia*: Secundùm verò quòd prædicta ordinatio conſideratur in mediis cauſis à Deo ordinatis ad aliquos effectus producendos, ſic habet rationem *fati*: Et hoc eſt quod Boët. dicit 4. de conſol. (ubi ſupra) * *Sive famulantibus quibuſdam providentiæ divinæ ſpiritibus fatum exercetur, ſeu Anima, ſeu totâ inſerviente natura, ſive cœleſtibus ſiderum motibus, ſeu angelica virtute, ſeu dæmonum varia ſolertia, ſeu aliquibus eorum, ſeu omnibus, fatalis ſeries texitur.* De quibus omnibus per ſingula in præcedentibus dictum eſt (qu. 104. art. 2. & qu. 111. art. 2.) † Sic ergo manifeſtum quòd fatum eſt in ipſis cauſis creatis, in quantum ſunt ordinatæ à Deo ad aliquos effectus producendos.

* lib. 4. Proſa. 4. non multum remotè à princ.

† q. 111. art. 2. & art. 2. huius q. & qu. 104. art. 2.

* lib. 2 de civit. Dei c. 8. t. 5.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd ipſa ordinatio cauſarum ſecundarum, quam Auguſtinus * *ſeriem cauſarum* nominat, non habet rationem fati, niſi ſecundùm quòd dependet à Deo: Et ideo, cauſaliter Dei poteſtas, vel voluntas, dici poteſt *fatum*: Eſſentialiter verò fatum eſt ipſa diſpoſitio ſeu ſeries (id eſt ordo) cauſarum ſecundarum.

AD SECUNDUM dicendum, quòd intantum fatum habet rationem cauſæ, inquantum & ipſæ cauſæ ſecundæ, quarum ordinatio *fatum* vocatur.

AD TERTIUM dicendum, quòd fatum dicitur diſpoſitio, non quæ eſt in genere qualitatis, ſed ſecundùm quod diſpoſitio deſignat ordinem, qui non eſt ſubſtantia, ſed relatio: Qui quidem ordo, ſi conſideretur per comparationem ad ſuum principium, eſt unus; & ſic dicitur unum fatum: Si autem conſideretur per relationem ad effectus, vel ad ipſas cauſas medias, ſic multiplicatur: Per quem modum Poëta dixit; *Te tua fata trahunt.*

ARTICULUS III.

Utrum fatum ſit mobile.

Ver. q. 5. art. 1. ad 5. & quodl. 12. ar. 5. cor. & opuſc. 28. c. 2. col. 1. & cap. 3. * Proſa 4. ante medium. † cap. 3. in declaratione 24. loci.

AD TERTIUM ſic proceditur. Videtur quòd fatum non ſit immobile. Dicit enim Boëtius * in 4. de conſolat. (ut ſup.) *Uti eſt ad intellectum, ratiocinatio; ad id quod eſt, id quod gignitur; ad æternitatem, tempus; ad punctum medium, circulus: ita eſt fati ſeries mobilis ad providentiæ ſtabilem ſimplicitatem.*

¶ 3. Præterea, Sicut Philoſoph. † dicit in 2. Topicorum (cap. 3.) *Motis nobis moventur ea quæ in nobis ſunt.* Sed fatum eſt *diſpoſitio inhærens rebus mobilibus*, ut Boët. dicit (ut ſup.) Ergo fatum eſt mobile.

¶ 2. Præterea, Si fatum eſt immobile, ea quæ ſubduntur fato, immobiliter & ex neceſſitate eveniunt. Sed talia maximè videntur eſſe contingentia quæ fato attribuuntur. Ergo nihil erit contingens in rebus, ſed omnia ex neceſſitate evenient.

* lib. 4. proſa. 4.

SED CONTRA eſt, quod Boëtius dicit (ubi ſup.) * quod *fatum eſt immobilis diſpoſitio.*

CONCLUSIO.

Fatum ſecundum conſiderationem ſecundarum cauſarum, mobile eſt, ſed ſecundum quod ſubeſt divinæ providentiæ, immobilitatem ſortitur, non quidem abſolutæ neceſſitatis, ſed conditionatæ.

RESPONDEO dicendum, quòd diſpoſitio ſecundarum cauſarum, quam *fatum* dicimus, poteſt dupliciter conſiderari: Uno modo ſecundum ipſas cauſas ſecundas, quæ ſic diſponuntur, ſeu ordinantur: Alio modo per relationem ad primum principium, à quo ordinantur, ſcilicet Deum. Quidam ergo poſuerunt ipſam ſeriem ſeu diſpoſitionem cauſarum eſſe ſecundum ſe neceſſariam, ita quod omnia ex neceſſitate contingerent, propter hoc quod quilibet effectus habet cauſam, & cauſa poſita neceſſe eſt effectum poni. Sed hoc patet eſſe falſum, per ea quæ ſuprà dicta ſunt. (qu. 115. art. 6.) * Alij verò è contrario poſuerunt fatum eſſe mobile, etiam ſecundum quod à divina providentia dependet. Unde Ægyptij dicebant quibuſdam ſacrificijs fatum poſſe mutari, ut Gregor. † Nyſſenus dicit. Sed * hoc ſupra exclu um eſt, quia immobilitati divinæ providentiæ repugnat. Et ideo dicendum eſt quod fatum ſecundum conſiderationem ſecundarum cauſarum, mobile eſt, ſed ſecundum quod ſubeſt divinæ providentiæ, immobilitatem ſortitur, non quidem abſolutæ neceſſitatis, ſed conditionatæ: ſecundum quod dicimus hanc conditionalem eſſe veram vel neceſſariam, *Si Deus præſcivit hoc futurum, erit.* Unde cum Boëtius (ubi ſup.) * dixiſſet fati ſeriem eſſe mobilem, poſt pauca ſubdit, *Quæ cùm ab immobilis providentiæ proficiſcatur exordiis, ipſam quoque immutabilem eſſe neceſſe eſt.* Et per hoc patet reſponſio ad objecta.

* q. præc. art. 6.

† lib. 6. cap. 2. * qu. 23. art. 8.

* lib. 4. de conſol. proſa 6. non multum ante med.

ARTICULUS IV.

Utrum omnia fato ſubdantur.

Supr. art. 2. cor. & opuſc. 3. c. 140. & Matt. 2. cor. 3. & 6. metheſ. lect. 3. co. 6. & 9.

AD QUARTUM ſic proceditur. Videtur quòd omnia fato ſubdantur. Dicit enim Boetius * in 4. de conſolatione (ubi ſupra.) *Series fati cœlum, ac ſydera movet: elementa in ſe invicem temperat, & alterna format tranſmutatione. Eadem naſcentia occidentiaque omnia per ſimiles fœtuum ſeminumque renovat progreſſus. Hæc actus formaſque hominum indiſſolubiis cauſarum connexione conſtringit.* Nihil ergo excipi videtur quod ſub fati ſerie non contineatur.

* Proſa 4. ante medium.

† l. 5. de civ. Dei c. 8. & 9. tom. 5.

¶ 2. Præterea, Auguſtinus † dicit in 5 de civitate Dei, quod *fatum aliquid eſt, ſecundum quod ad voluntatem & poteſtatem Dei refertur.* Sed voluntas Dei eſt cauſa omnium quæ fiunt: ut Auguſt. * dicit in 3. de Trinit. Ergo omnia ſubduntur fato.

* l. 3. de Trin. c. 5. & c. 9. in fin. tom. 3.

¶ 3. Præterea, Fatum ſecundum Boetium (ut ſup.) † eſt *diſpoſitio rebus mobilibus inhærens.* Sed omnes creaturæ ſunt mutabiles, & ſolus Deus vere immutabilis, ut ſupra habitum eſt (qu. 9. art. 1. & 2.) * Ergo in omnibus creaturis eſt fatum.

† Proſ. 4. non procul a princ. * q. 9. ar. 1. & 2.

SED CONTRA eſt, quòd Boetius † dicit in 4. de conſolatione, (Proſ. 5. ut ſup.) quod *quædam quæ ſub providentia locata ſunt fati ſeriem ſuperant.*

† l. 4. de conſolat. proſa 4. ante medium.

CONCLUSIO.

Cùm fatum ſit ordinatio ſecundarum cauſarum ad effectus divinitus præviſos, ea quæ à Deo immediatè ſiunt, non ſubduntur fato: ſed ea ſola & omnia quæ ſubduntur ſecundis cauſis.

* Ar. 2. huius q.

RESPONDEO dicendum, quòd ſicut ſupra dictum eſt (art. 2.) * fatum eſt ordinatio ſecundarum cauſarum ad effectus divinitus præviſos. Quæcunque igitur cauſis ſecundis ſubduntur, ea ſubduntur & fato. Si qua verò ſunt, quæ immediatè à Deo fiunt, cum non ſubdantur ſecundis cauſis, non ſubduntur fato. Sicut creatio rerum, glorificatio ſpiritualium ſubſtantiarum, & alia huiuſmodi. Et hoc eſt quod Boëtius dicit (ubi ſupra) quod *ea quæ ſunt primæ divinitati propinqua, ſtabiliter fixa, fatalis ordinem mobilitatis excedunt.* Ex quo etiam patet, quod *quanto aliquid longius à prima mente diſcedit, nexibus fati majoribus implicatur*: quia magis ſubjicitur neceſſitati ſecundarum cauſarum.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd omnia illa quæ ibi tanguntur, fiunt à Deo mediantibus cauſis ſecundis. Et ideo ſub fati ſerie continentur. Sed non eſt eadem ratio de omnibus aliis, ut ſupra dictum eſt. *

* In corp. art.

AD SECUNDUM dicendum, quòd fatum refertur ad voluntatem & poteſtatem Dei, ſicut ad primum principium. Unde non oportet quod quidquid ſubijcitur voluntati divinæ vel poteſtati, ſubijciatur fato, ut dictum eſt. *

* Ibid.

AD TERTIUM dicendum, quòd quamvis omnes creaturæ ſint aliquo modo mutabiles, tamen aliquæ earum non procedunt à cauſis creatis mutabilibus. Et ideo non ſubijciuntur fato: ut dictum eſt. *

* Ibid.

QUÆSTIO CXVII.

De pertinentibus ad hominis actionem, in quatuor articulos diviſa.

POſtea conſiderandum eſt de his, quæ pertinent ad actionem hominis, qui eſt compoſitus ex ſpirituali & corporali creatura. Et primo conſiderandum eſt de actione hominis. Secundo, de propagatione hominis ex homine.

Circa primum quæruntur quatuor.

2. contr. c. 75. fin. & verit. q. 11. a. 1. & opuſc. 16. c. 5. fi. & Matt. 23. cor 5. & Rom. 1. lect. 6. col. 1.

¶ Primò, utrum unus homo poſſit docere alium, cauſando in ipſo ſcientiam?

¶ Secundò, utrum unus homo poſſit docere Angelum?

¶ Tertiò, utrum homo per virtutem ſuæ animæ poſſit immutare materiam corporalem?

¶ Quartò, utrum anima hominis ſeparata poſſit movere corpora motu locali?

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum unus homo poſſit alium docere.

AD PRIMUM ſic proceditur. Videtur, quòd homo non poſſit alium docere. Dicit enim Dominus Matth. 23. *Nolite vocari Rabbi.* Ubi dicit gloſ. (interlinealis) * Hieron. *Ne divinum honorem hominibus tribuatis.* Eſſe ergo magiſtrum pertinet propriè ad divinum honorem. Sed docere eſt proprium magiſtri. Homo ergo non poteſt docere: ſed hoc eſt proprium Dei.

* habetur in gloſ. interlinea. ibid.

¶ 2. Præterea, Si homo alium docet, hoc non eſt niſi in quantum

tum

Digitized by Google

tum agit per ſcientiam ſuam ad cauſandum ſcientiam in alio. Sed qualitas per quam aliquis agit ad faciendum ſibi ſimile, eſt qualitas activa. Ergo ſequitur quod ſcientia ſit qualitas activa ſicut & calor.

¶ 3 Præterea, Ad ſcientiam requiritur lumen intelligibile & ſpecies rei intellectæ. Sed neutrum iſtorum poteſt cauſare unus homo in alio. Ergo unus homo non poteſt docendo cauſare ſcientiam in alio.

¶ 4 Præterea, Doctor nihil agit ad diſcipulum, niſi quod proponit ei quædam ſigna, vel vocibus aliquid ſignificando, vel nutibus. Sed proponendo ſigna non poteſt aliquis alium docere, cauſando in eo ſcientiam. Quia aut proponit ſigna rerum notarum, aut rerum ignotarum: Si rerum notarum, ille ergo cui ſigna proponuntur, jam habet ſcientiam, & eam non aquirit à magiſtro. Si autem rerum ignotarum, per hujuſmodi ſigna nihil addiſcit. Sicut ſi aliquis proponeret alicui Latino verba Græca, quorum ſignificationem ignoraret: per hoc eum docere non poſſet. Nullo ergo modo unus homo poteſt alium docendo ſcientiam in eo cauſare.

Sed contra eſt, quòd Apoſtolus dicit 1. ad Tim. 3. *In quo poſitus ſum ego prædicator & Apoſtolus, doctor gentium in fide & veritate.*

Conclusio.

Poteſt unus homo alium docere, vel proponendo ei auxilia quibus manuducatur in cognitionem veritatis ignotæ, vel confortando ejus intellectum, quo poſſit ex principiis concluſiones deducere.

Respondeo dicendum, quòd circa hoc diverſæ fuerunt opiniones. Averr. enim in comment. 3. de anima * poſuit unum intellectum poſſibilem eſſe omnium hominum, ut ſuprà dictum eſt (qu. 76. art. 2.) † Et ex hoc ſequebatur quod eædem ſpecies intelligibiles ſint omnium hominum. Et ſecundum hoc ponit quod unus homo per doctrinam non cauſat ſcientiam in altero aliam ab ea quam ipſe habet, ſed communicat ei eandem ſcientiam quam ipſe habet, per hoc quod movet eum ad ordinandum phantaſmata in anima ſua ad hoc quod ſint diſpoſita convenienter ad intelligibilem apprehenſionem. Quæ quidem opinio quantum ad hoc vera eſt, quòd eſt eadem ſcientia in diſcipulo & magiſtro, ſi conſideretur identitas ſecundum veritatem rei ſcitæ. Eadem enim rei veritas eſt quam cognoſcit & diſcipulus & magiſter. Sed quantum ad hoc quod ponit eſſe unum intellectum poſſibilem omnium hominum, & eaſdem ſpecies intelligibiles, differentes ſolum ſecundum diverſa phantaſmata, falſa eſt ejus opinio, ut ſuprà habitum eſt (qu. 76. art. 1.) * Alia eſt opinio Platonicorum, qui poſuerunt quòd ſcientia ineſt à principio animabus noſtris per participationem formarum ſeparatarum, ſicut ſuprà habitum eſt (qu. 84. art. 3. & ſequ.) * Sed anima ex unione corporis impeditur ne liberè poſſit conſiderare ea quorum ſcientiam habet. Et ſecundum hoc diſcipulus à magiſtro non acquirit ſcientiam de novo, ſed ab eo excitatur ad conſiderandum ea quorum ſcientiam habet, ut ſic addiſcere nihil aliud ſit quam reminiſci. Sic etiam ponebant quòd agentia naturalia ſolummodo diſponunt ad ſuſceptionem formarum, quas acquirit materia corporalis per participationem ſpecierum ſeparatarum. Sed contra hoc ſuprà oſtenſum eſt (qu. 79. art. 2.) * quod intellectus poſſibilis animæ humanæ eſt in potentia pura ad intelligibilia, ſecundum quod etiam Ariſt. dicit in 3. de Anima (text. 34.) † Et ideo aliter dicendum eſt, quòd docens cauſat ſcientiam in addiſcente, reducendo ipſum de potentia in actum, ſicut dicitur in 8. Phyſi (text. 32.) Ad cujus evidentiam conſiderandum eſt, quòd effectuum qui ſunt ab exteriori principio, aliquis eſt ab exteriori principio tantum, ſicut forma domus cauſatur in materia ſolum ab arte: Aliquis autem effectus eſt quandoque quidem ab exteriori principio: quandoque autem ab interiori, ſicut ſanitas cauſatur in infirmo quandóque ab exteriori principio, ſcilicet ab arte medicinæ, quandòque autem ab interiori principio, ut cùm aliquis ſanatur per virtutem naturæ; & in talibus effectibus ſunt duo attendenda. Primum quidem, quod ars imitatur naturam in ſua operatione: Sicut enim natura ſanat infirmum, alterando, dirigendo & expellendo materiam quæ cauſat morbum: ita & ars. Secundum attendendum eſt, quòd principium exterius, ſcilicet ars non operatur ſicut principale agens, ſed ſicut coadjuvans agens principale, quod eſt principium interius, confortando ipſum, & miniſtrando ei inſtrumenta & auxilia, quibus natura utatur ad effectum producendum. Sicut medicus confortat naturam & adhibet ei cibos & medicinas, quibus natura utatur ad finem intentum. Scientia autem acquiritur in homine & ab interiori principio, ut patet in eo qui per inventionem propriam, ſcientiam acquirit, & à principio exteriori, ut patet in eo qui addiſcit. Ineſt enim unicuique homini quoddam principium ſcientiæ, ſcilicet lumen intellectus agentis, per quod cognoſcuntur ſtatim à principio naturaliter, quædam univerſalia principia omnium ſcientiarum. Cùm autem aliquis hujuſmodi univerſalia principia applicat ad aliqua particularia, quorum memoriam & experimentum per ſenſum accipit, per inventionem propriam acquirit ſcientiam eorum quæ neſciebat, ex notis ad ignota procedens. Unde & quilibet docens, ex his quæ diſcipulus novit, ducit eum in cognitionem eorum quæ ignorabat: ſecundum quod dicitur in primo Poſt. (cap. 1.)* quòd *omnis doctrina & omnis diſciplina ex præexiſtenti fit cognitione.* Ducit autem magiſter diſcipulum ex præcognitis in cognitionem ignotorum, dupliciter. Primo quidem, proponendo ei aliqua auxilia vel inſtrumenta, quibus intellectus ejus utatur ad ſcientiam acquirendam, putà, cùm proponit ei aliquas propoſitiones minus univerſales, quas tamen ex præcognitis diſcipulus dijudicare poteſt; vel cùm proponit ei aliqua ſenſibilia exempla, ut ſimilia, vel oppoſita, vel aliqua hujuſmodi, ex quibus intellectus addiſcentis manuducitur in cognitionem veritatis ignotæ. Alio modo cum confortat intellectum addiſcentis, non quidem aliqua virtute activa quaſi ſuperioris naturæ, ſicut ſuprà dictum eſt (qu. 106. art. 1. & qu. 111. art. 1.) * de angelis illuminantibus, quia omnes humani intellectus ſunt unius gradus in ordine naturæ. Sed in quantum proponit diſcipulo ordinem principiorum ad concluſiones, qui forte per ſe ipſum non haberet tantam virtutem collativam, ut ex principiis poſſet concluſiones deducere. Et ideo dicitur in 1. Poſter. (text. 5.)* quod *demonſtratio eſt ſyllogiſmus faciens ſcire.* Et per hunc modum ille qui demonſtrat, auditorem ſcientem facit.

Ad primum ergo dicendum, quòd (ſicut jam dictum eſt †) homo docens ſolummodo exterius miniſterium adhibet, ſicut medicus ſanans. Sed ſicut natura interior eſt principalis cauſa ſanationis, ita & interius lumen intellectus eſt principalis cauſa ſcientiæ. Utrumque autem horum eſt à Deo. Et ideo ſicut de Deo dicitur. *Qui ſanat omnes infirmitates tuas:* ita de eo dicitur. *Qui docet hominem ſcientiam:* in quantum *lumen vultus ejus ſuper nos ſignatur,* per quod nobis omnia oſtenduntur.

Ad secundum dicendum, quòd doctor non cauſat ſcientiam in diſcipulo per modum agentis naturalis, ut Averr. objicit (lib. 3. de anima text. 5.)* Unde non oportet, quod ſcientia ſit qualitas activa ſed eſt principium, quo aliquis dirigitur in operando.

Ad tertium dicendum, quòd magiſter non cauſat lumen intelligibile in diſcipulo, nec directè ſpecies intelligibiles: ſed movet diſcipulum per ſuam doctrinam ad hoc, quod ipſe per virtutem ſui intellectus formet intelligibiles conceptiones, quarum ſigna ſibi proponit exterius.

Ad quartum dicendum, quòd ſigna quæ magiſter diſcipulo proponit, ſunt rerum notarum in univerſali, & ſub quadam confuſione: ſed ignotarum in particulari, & ſub quadam diſtinctione. Et ideo cum quiſque per ſe ipſum ſcientiam acquirit, non poteſt dici docere ſeipſum, vel eſſe ſui ipſius magiſter, quia non præexiſtit in eo ſcientia completa, qualis requiritur in magiſtro.

Articulus II.

Utrum homines poſſint docere Angelos.

Ad secundum ſic proceditur. Videtur quòd homines poſſint docere angelos. Dicit enim Apoſtol. ad Epheſ. 3. *Ut innoteſcat principibus, & poteſtatibus in cæleſtibus per Eccleſiam multiformis ſapientia Dei.* Sed Eccleſia eſt congregatio hominum fidelium. Ergo angelis per homines aliqua innoteſcunt.

¶ 2. Præterea, Angeli ſuperiores, qui immediatè de divinis à Deo illuminantur, inferiores angelos inſtruere poſſunt ut ſupra dictum eſt *. Sed aliqui homines immediatè de divinis per Dei verbum ſunt inſtructi: ſicut maximè patet de Apoſtolis, ſecundum illud ad Hebr. 1. *Noviſſime diebus iſtis locutus eſt nobis in filio.* Ergo aliqui homines aliquos angelos docere potuerunt.

¶ 3. Præterea, Inferiores angeli à ſuperioribus inſtruuntur. Sed quidam homines ſuperiores ſunt aliquibus angelis, cum ad ſupremos ordines angelorum aliqui homines aſſumantur: ut Greg.* dicit in quadam homilia. (ſc. hom. 3. in Evang.) Ergo aliqui inferiores angeli per aliquos homines de divinis inſtrui poſſunt.

Sed contra eſt, quod Dioniſ. † dicit 4. c. de div. nom. quod *omnes divinæ illuminationes perferuntur ad homines mediantibus angelis.* Non ergo angeli inſtruuntur per homines de divinis.

Conclusio.

Quemadmodum angeli inferiores nequeunt illuminare ſuperiores, ita homines viatores, nullos omnino angelos illuminare poſſunt, quamvis eis loquantur.

Respondeo dicendum, quòd (ſicut ſupra habitum eſt qu. 107. art. 2.) inferiores angeli loqui quidem poſſunt ſuperioribus angelis, manifeſtando eis ſuas cogitationes; ſed de rebus divinis ſuperiores ab inferioribus nunquam illuminantur. Manifeſtum eſt autem, quod eo modo, quo inferiores angeli ſuperioribus ſubduntur, ſupremi homines ſubduntur etiam infimis Angelorum. Quod patet per id quod Dominus dicit Matth. 11. *Inter natos mulierum non ſurrexit major Ioanne Baptiſta: ſed qui minor eſt in regno cælorum, major eſt illo.* Sic igitur de rebus divinis ab hominibus, angeli numquam illuminantur: cogitationes tamen ſuorum cordium homines angelis per modum locutionis manifeſtare poſſunt: quia ſecreta cordium ſcire ſolius Dei eſt.

Ad primum ergo dicendum, quòd Aug. 5. ſuper Gen. ad lit. (cap. 19.) * ſic exponit illam Apoſtoli auctoritatem. Præmiſerat enim Apo. *Mihi omnium ſanctorum minimo data eſt gratia hæc, illuminare omnes, quæ ſit diſpenſatio Sacramenti abſconditi à ſæculis in Deo: ita dico abſconditi, ut tamen innoteſceret principibus, & poteſtatibus in cæleſtibus per eccleſiam, ſcilicet multiformis ſapientia Dei:* quaſi dicat, *Ita hoc Sacramentum erat abſconditum hominibus; ut tamen eccleſiæ cæleſti, quæ continetur in principibus, & poteſtatibus, hoc ſacramentum notum eſſet à ſæculis non ante ſæcula: quia ibi primitus eccleſia fuit, quò poſt reſurrectionem, & iſta eccleſia hominum congreganda eſt.* Poteſt tamen & aliter dici, quod *illud quod abſconditum eſt, non tantum in Deo innoteſcit angelis: verum etiam hoc eis apparet, cum efficitur, at-*

que

* lib. 3. text. 5.
† qu. 76. art. 1. & 2. & qu. 79. art. 4. & 5.
Ibid.
* qu. 84. art. 3. & 4.
* qu. 79. art. 2. & q. 84. art. 2. & 4.
* lib. 3. de anim. text. 34. tom. 2.
* text 32. tom. 2.
* In princip. primi lib. Poſte. tom. 1.
* q. 106. art. 1. & qu. 111 art. 1.
* lib. 1. Poſt text. 5. tom. 1.
† In corp. art.
* lib. 3. de anima text. 5. declinando ad fin.
2. d. 11. art. 4. & Epheſ. 3. lect. 3. co. 2.
* q. 106 art. 2. & 3.
* Homil. 34. in Evang. poſt medium illius.
† c. 4. d. 1. aliquantulum ante medium.
* q. 106. art. 2.
* lib. 5. c. 19. circa medium tom. 3.

Digitized by Google

quæ propalatur : ut Auguſt. * ibidem ſubdit, & ſic dum per Apoſtolos impleta ſunt Chriſti & Eccleſiæ myſteria, Angelis aliqua apparuerunt de ejuſmodi myſteriis, quæ ante erant eis occulta. Et per hunc modum poteſt intelligi quod Hieron. dicit †, quod *Apoſtolis prædicantibus, Angeli aliqua myſteria cognoverunt* : quia ſcilicet per prædicationem Apoſtolorum hujuſmodi myſteria explebantur in rebus ipſis. Sicut prædicante Paulo Apoſtolo convertebantur gentes, de quo Apoſtolus ibi loquitur.

* Loc. cit. in princ. corp.
† Super verbum Pauli citatū arg. 2. tom. 9.

Ad Secundum dicendum, quòd Apoſtoli inſtruebantur immediatè à verbo Dei, non ſecundum ejus divinitatem, ſed inquantum eis humanitas loquebatur. Unde ratio non ſequitur.

Ad Tertium dicendum, quòd aliqui homines etiam in ſtatu viæ ſunt majores aliquibus Angelis, non quidem actu, ſed virtute, inquantum ſcilicet habent charitatem tantæ virtutis, ut poſſint mereri majorem beatitudinis gradum, quam quidam Angeli habeant. Sicut ſi dicamus ſemen alicuius magnæ arboris eſſe majus virtute quàm aliquam parvam arborem, cùm tamen multo minus ſit in actu.

Articulus III.

Utrum homo per virtutem animæ poſſit corporalem materiam immutare.

Ad Tertium ſic proceditur. Videtur quòd homo per virtutem animæ poſſit corporalem materiam immutare. Dicit enim Gregor. * 2. dial. (cap. 30.) quòd *ſancti miracula, aliquando ex prece faciunt, aliquando ex poteſtate. Sicut Petrus, qui Tabitham mortuam, orando ſuſcitavit : Ananiam & Saphiram mentientes morti increpando tradidit.* Sed in operatione miraculorum fit aliqua immutatio materiæ corporalis. Ergo homines virtute ſuæ animæ poſſunt materiam corporalem immutare.

* 2. dial. c. 30. in medio.

¶ 2. Præterea, Super illud ad Galat. 3. *Quis vos faſcinavit veritati non obedire?* dicit gloſſ. * quòd *quidam habent oculos urentes, qui ſolo aſpectu inficiunt alios, & maximè pueros.* Sed hoc non eſſet, niſi virtus animæ poſſet materiam corporalem immutare. Ergo homo per virtutem ſuæ animæ poteſt materiam corporalem immutare.

* Gl. ord. ibidem.

¶ 3. Præterea, Corpus humanum eſt nobilius quam alia inferiora corpora : Sed per apprehenſionem animæ humanæ, immutatur corpus humanum ad calorem & frigus, ut patet in iraſcentibus & timentibus : & quandoque etiam hæc immutatio pervenit uſque ad ægritudinem & mortem. Ergo multo magis anima hominis poteſt ſua virtute materiam corporalem immutare.

Sed contra eſt, quod dicit Auguſt. * in 3. de Trinit. (cap. 8.) quod *materia corporalis ſoli Deo obedit ad nutum.*

* lib. 3. de Trin. c. 8. circa princip. tom. 3.

Concluſio.

Cùm materia corporalis non immutetur ad formam, niſi vel ab agente aliquo compoſito ex materia & forma, vel ab ipſo Deo, illam anima non poteſt ſua virtute naturali immutare.

Respondeo dicendum, quòd (ſicut ſuprà dictum eſt (qu. 110. art. 2.) * materia corporalis non immutatur ad formam, niſi vel ab agente aliquo compoſito ex materia & forma, vel ab ipſo Deo, in quo virtualiter & materia & forma præexiſtit, ſicut in primordiali cauſa utriuſque. Unde & de Angelis ſuprà dictum eſt (qu. 111. art. 2.) * quòd materiam corporalem immutare non poſſunt naturali virtute, niſi applicando corporalia agentia ad effectus aliquos producendos. Multo igitur minus anima ſua virtute naturali poteſt immutare materiam corporalem, niſi mediantibus aliquibus corporibus.

* q. 110. art. 2.
* q. 111. art. 2.

Ad Primum ergo dicendum, quòd ſancti dicuntur miracula facere ex poteſtate gratiæ, non naturæ. Quod patet per illud quod Gregor. * ibidem dicit, Qui Filij Dei ex poteſtate ſunt, ut dicit Joannes, quid mirum ſi ſigna facere ex poteſtate valeant.

* ead. lib. & c. in arg. cit.

Ad Secundum dicendum, quòd faſcinationis cauſam aſſignavit Avicenna, ex hoc quod materia corporalis nata eſt obedire ſpirituali ſubſtantiæ magis quàm contrariis agentibus in natura. Et ideo, quando anima fuerit fortis in ſua imaginatione, corporalis materia immutatur ſecundum eam. Et hanc dicit eſſe cauſam oculi faſcinantis. Sed ſupra oſtenſum eſt, * quod materia corporalis non obedit ſubſtantiæ ſpirituali ad nutum, niſi ſoli Creatori. Et ideo melius dicendum eſt, quòd ex forti imaginatione animæ immutantur ſpiritus corpori conjuncti : Quæ quidem immutatio ſpirituum maximè fit in oculis, ad quos ſubtiliores ſpiritus perveniunt. Oculi autem inficiunt aërem continuè uſque ad determinatum ſpatium, Per quem modum ſpecula ſi fuerint nova & pura, contrahunt quandam impuritatem ex aſpectu mulieris menſtruatæ : ut Ariſtot. * dicit in lib. de ſomn. & vigil. Sic igitur cum aliqua anima fuerit vehementer commota ad malitiam, ſicut maxime in vetulis contingit, efficitur ſecundum modum prædictum aſpectus ejus venenoſus & noxius, maximè pueris, qui habent corpus tenerum & de facili receptivum impreſſionis. Poſſibile eſt etiam quòd ex Dei permiſſione, vel etiam ex aliquo pacto occulto, cooperetur ad hoc malignitas dæmonum, cum quibus vetulæ ſortilegæ aliquod fœdus habent.

* q. 110. art. 2.
* lib. de ſomn. c. 2. ant. med.

Ad Tertium dicendum, quòd anima corpori humano unitur ut forma : & appetitus ſenſitivus, qui obedit aliqualiter rationi, ut ſuprà dictum eſt (qu. 81. art. 3.) * eſt actus alicuius organi corporalis : Et ideo oportet quòd ad apprehenſionem animæ humanæ commoveatur appetitus ſenſitivus cum aliqua operatione corporali : Ad exteriora verò corpora immutanda apprehenſio animæ humanæ non ſufficit, niſi mediante immutatione proprij corporis : ut dictum eſt. *

* qu. 81. art. 3.
* Ad. 2. arg. præc.

Articulus IV.

Utrum anima hominis ſeparata poſſit corpora ſaltem localiter movere.

Ad Quartum ſic proceditur. Videtur quòd anima hominis ſeparata poſſit corpora ſaltem localiter movere. Subſtantiæ enim ſpirituali naturaliter obedit corpus ad motum localem : ut ſuprà dictum eſt :* Sed anima ſeparata eſt ſubſtantia ſpiritualis : Ergo ſuo imperio poteſt exteriora corpora movere.

Mal. qu. 16. ar. 10. ad 2.
* q. 110. art. 3.

¶ 2. Præterea, In itinerario Clementis* dicitur, narrante Niceta ad Petrum, quod Simon Magus per magicas artes pueri à ſe interfecti animam retinebat, per quam magicas operationes efficiebat : Sed hoc eſſe non potuiſſet ſine aliqua corporum transmutatione, ad minus locali : Ergo anima ſeparata habet virtutem localiter movendi corpora.

* lib. 2. circa fin. 2. fol. à princ. lib.

Sed contra eſt, quod Philoſophus dicit in lib. de Anima, * quòd *anima non poteſt movere quodcunque corpus, ſed ſolummodo proprium.*

* lib. 1. de anim. text. 26. tom. 2.

Concluſio.

Cùm anima corpori unita naturali ſua virtute nullum corpus niſi à ſe vivificatum movere queat, anima autem ſeparata nullum corpus vivificet, nullum poteſt naturali ſua virtute localiter movere.

Respondeo dicendum, quòd anima ſeparata ſuâ naturali virtute non poteſt movere aliquod corpus. Manifeſtum eſt enim quòd cùm anima eſt corpori unita, non movet corpus niſi vivificatum : Unde ſi aliquod membrorum corporis mortificetur, non obedit animæ ad motum localem : Manifeſtum eſt autem, quòd ab anima ſeparata nullum corpus vivificatur : Unde nullum corpus obedit ei ad motum localem quantum eſt de virtute ſuæ naturæ, ſupra quam poteſt aliquid ei conferri virtute divinâ.

Ad Primum ergo dicendum, quòd ſubſtantiæ quædam ſpirituales ſunt quarum virtutes non determinantur ad aliqua corpora, ſicut ſunt Angeli, qui ſunt naturaliter à corporibus abſoluti : Et ideo diverſa corpora ei poſſunt obedire ad motum : Si tamen alicuius ſubſtantiæ ſeparatæ virtus motiva determinetur naturaliter ad movendum aliquod corpus, non poterit illa ſubſtantia movere aliquod corpus majus, ſed minus : ſicut ſecundùm Philoſophos, motor inferioris cœli non poſſet movere cœlum ſuperius : Unde cùm anima ſecundum ſuam naturam determinetur ad movendum corpus cujus eſt forma, nullum aliud corpus ſua naturali virtute movere poteſt.

Ad Secundum dicendum, quòd ſicut dicit Auguſt. * de civit. Dei (lib. 10. cap. 11.) & Chryſoſt. ſuper Matth. (homil. 19.) † frequenter dæmones ſimulant ſe eſſe animas mortuorum, ad confirmandum Gentilium errorem, qui hoc credebant : Et ideo credibile eſt, quòd Simon Magus illudebatur ab aliquo dæmone, qui ſimulabat ſe eſſe animam pueri quem ipſe occiderat.

* lib. 10. de civit. Dei c. 11. a medio tom. 5.
† Chryſ. hom. 29. in Matt. non multum remotè ante medium tom. 2.

Quæstio CXVIII.

De traductione hominis ex homine quantum ad animam, in tres articulos diviſa.

Deinde conſiderandum eſt de traductione hominis ex homine.

Et Primò, quantum ad animam : Secundò, quantum ad corpus.

Circa primum quæruntur tria :

¶ Primò, utrum anima ſenſitiva traducatur cum ſemine.
¶ Secundò, utrùm anima intellectiva.
¶ Tertiò, utrùm omnes animæ fuerint ſimul creatæ.

Articulus I.

Utrum anima ſenſitiva traducatur cum ſemine.

Ad Primum ſic proceditur. Videtur quod anima ſenſitiva non traducatur cum ſemine, ſed ſit per creationem à Deo. Omnis enim ſubſtantia perfecta, quæ non eſt compoſita ex materia & forma, ſi eſſe incipiat, hoc non eſt per generationem, ſed per creationem, quia nihil generatur niſi ex materia. Sed anima ſenſitiva eſt ſubſtantia perfecta, alioquin non poſſet movere corpus, & cum ſit forma corporis, non eſt ex materia & forma compoſita. Ergo non incipit eſſe per generationem, ſed per creationem.

2. di. 18. q. 2. a. 1. & 2. cōt. c. 86. pa. vagr. 1. & po. qu. 3. art. 11.

¶. 2. Præterea, Principium generationis, in rebus viventibus eſt per potentiam generativam, quæ cùm numeretur inter vires animæ vegetabilis, eſt infra animam ſenſitivam. Nihil autem agit ultra ſuam ſpeciem : Ergo anima ſenſitiva non poteſt cauſari per vim generativam animalis.

¶ 3. Præterea, Generans generat ſibi ſimile : & ſic oportet quod forma generati ſit actu in cauſa generationis. Sed anima ſenſitiva non eſt actu in ſemine, nec ipſa, nec aliqua pars ejus quia nulla pars animæ ſenſitivæ eſt niſi in aliqua corporis particula, in ſemine autem non eſt aliqua corporis particula, quia nulla particula corporis eſt quæ non fiat ex ſemine & per virtutem ſeminis. Ergo anima ſenſitiva non cauſatur ex ſemine.

¶ 4. Præterea, Si in ſemine eſt aliquod principium activum animæ ſenſitivæ : aut illud principium manet generato jam animali, aut non manet. Sed manere non poteſt, quia vel eſſet idem cum anima ſenſitiva animalis generati, & hoc eſt impoſſibile : quia ſic eſſet idem generans & generatum, & faciens & factum : Vel eſſet aliquid aliud, & hoc etiam eſt impoſſibile, quia ſupra * oſtenſum eſt

* qu. 76. art. 3.

Digitized by Google

eſt (qu. 76. art. 4.) quod in uno animali non eſt niſi unum principium formale, quod eſt una anima. Si autem non manet, hoc etiam videtur impoſſibile, quia ſic aliquod agens ageret ad corruptionem ſui ipſius quod eſt impoſſibile. Non ergo anima ſenſitiva poteſt generari ex ſemine.

Sed contra, Ita ſe habet virtus quæ eſt in ſemine, ad animalia quæ ex ſemine generantur, ſicut ſe habet virtus quæ eſt in elementis mundi, ad animalia quæ ex elementis mundi producuntur, ſicut quæ ex putrefactione generantur. Sed in hujuſmodi animalibus animæ producuntur ex virtute quæ eſt in elementis, ſecundum illud Geneſ. 1. *Producant aquæ reptile animæ viventis.* Ergo & animalium quæ generantur ex ſemine, animæ producuntur ex virtute quæ eſt ex ſemine.

Concluſio.

Cùm à Deo anima ſenſitiva non creetur, eo quod non ſit res ſubſiſtens, ſed ab iis corporibus produci debeat quæ in actu generationis per medium agunt, hoc eſt, per ſemen: rectè dicitur anima ſenſitiva traduci cum ſemine.

Respondeo dicendum, quòd quidam poſuerunt animas ſenſitivas animalium à Deo creari. Quæ quidem poſitio conveniens eſſet, ſi anima ſenſitiva eſſet res ſubſiſtens habens per ſe *eſſe* & operationem, ſic enim, ſicut per ſe haberet *eſſe* & operationem, ita per ſe deberetur ei fieri. Et cùm res ſimplex & ſubſiſtens non poſſit fieri niſi per creationem: ſequeretur quod anima ſenſitiva procederet in *eſſe*, per creationem. Sed iſta radix eſt falſa, ſcilicet quod anima ſenſitiva per ſe habet *eſſe* & operationem, ut ex ſuperioribus patet (qu. 75. art. 3.) non enim corrumperetur corrupto corpore. Et ideo, cum non ſit forma ſubſiſtens, habet ſe in eſſendo ad modum aliarum formarum corporalium, quibus per ſe non debetur *eſſe*, ſed eſſe dicuntur, inquantum compoſita ſubſiſtentia per eas ſunt. Unde & ipſis compoſitis debetur fieri. Et quia generans eſt ſimile generato, neceſſe eſt quod naturaliter tam anima ſenſitiva, quam aliæ hujuſmodi formæ producantur in *eſſe* ab aliquibus corporalibus agentibus, tranſmutantibus materiam de potentia in actum per aliquam virtutem corpoream quæ eſt in eis. Quantò autem aliquod agens eſt potentius: tantò poteſt ſuam actionem diffundere ad magis diſtans: ſicut quanto aliquod corpus eſt magis calidum, tanto ad remotius calefactionem producit. Corpora igitur non viventia, quæ ſunt inferiora naturæ ordine, generant quidem ſibi ſimile, non per aliquod medium, ſed per ſeipſa, ſicut ignis per ſe ipſum generat ignem: ſed corpora viventia, tanquam potentiora agunt ad generandum ſibi ſimile, & ſine medio, & per medium, ſine medio quidem in opere nutritionis, in quo caro generat carnem; cum medio verò, in actu generationis, quia ex anima generantis derivatur quædam virtus activa ad ipſum ſemen animalis, vel plantæ, ſicut à principali agente derivatur quædam vis motiva ad inſtrumentum. Et ſicut non refert dicere quòd aliquid moveatur ab inſtrumento, vel à principali agente; ita non refert dicere quòd anima generati cauſetur ab anima generantis, vel à virtute derivata ab ipſa quæ eſt in ſemine.

* qu. 75. art. 3.

Ad primum ergo dicendum, quòd anima ſenſitiva, non eſt ſubſtantia perfecta per ſe ſubſiſtens. Et de hoc ſuprà dictum eſt (qu. 75. art 3.) * nec oportet hic iterare.

Ad secundum dicendum, quòd virtus generativa non generat ſolùm in virtute propria, ſed in virtute totius animæ cuius eſt potentia. Et ideo virtus generativa plantæ generat plantam, virtus verò generativa animalis, generat animal. Quanto enim anima fuerit perfectior, tantò virtus ejus generativa ordinatur ad perfectiorem effectum.

* q. 115. art. 3. ad 2.

* lib. 2. de anim. text. 50. & 1. de partibus animal. c. 3. tom. 2. & 4.

Ad tertium dicendum, quòd virtus illa activa quæ eſt in ſemine, ex anima generantis derivata, eſt quaſi quædam motio ipſius animæ generantis, nec eſt anima, aut pars animæ, niſi in virtute, ſicut in ſerra, vel ſecuri non eſt forma lecti, ſed motio quædam ad talem formam. Et ideo non oportet quod iſta vis activa habeat aliquod organum in actu, ſed fundatur in ipſo ſpiritu incluſo in ſemine, quod eſt ſpumoſum, ut atteſtatur ejus albedo; in quo ſpiritu eſt quidam calor ex virtute cœleſtium corporum, quorum etiam virtute agentia inferiora agunt ad ſpeciem, ut ſuprà dictum eſt (qu. 115. art. 3. ad 2.) * Et quia in hujuſmodi ſpiritu concurrit virtus animæ cum virtute cœleſti, dicitur quod *homo generat hominem, & Sol.* Calidum autem elementare ſe habet inſtrumentaliter ad virtutem animæ: ſicut etiam ad virtutem nutritivam, ut dicitur in * 2. de Anima. (text. 50.)

† lib. 1. cap. 2. & cap. 20. tom. 4.

* lib. 1. text. 33. & 34.

Ad Quartum dicendum, quòd in animalibus perfectis quæ generantur ex coïtu, virtus activa eſt in ſemine maris, ſecundum Philoſophum in lib. † de generatione animalium: lib. 1. cap. 2. & 20.) Materia autem fœtus eſt illud quod miniſtratur à fœmina. In qua quidem materia ſtatim à principio eſt anima vegetabilis, non quidem ſecundùm actum ſecundũ, ſed ſecundùm actum primum, ſicut anima ſenſitiva eſt in dormientibus: cùm autem incipit attrahere alimentum tunc jam actu operatur. Hujuſmodi igitur materia tranſmutatur à virtute quæ eſt in ſemine maris, quouſque perducatur in actum animæ ſenſitivæ: non ita quod ipſamet vis, quæ erat in ſemine, fiat anima ſenſitiva, quia ſic idem eſſet generans & generatum: Et hoc magis eſſet ſimile nutritioni & augmento, quàm generationi, ut Philoſophus dicit (lib. 1. de gener. & corrupt. text. 33. & 34.)* Poſtquam autem per virtutem principij activi quod erat in ſemine, producta eſt anima ſenſitiva in generato, quantum ad aliquam partem principalem: tunc jam illa anima ſenſitiva prolis incipit operari ad complementum proprij corporis, per modum nutritionis & augmenti: Virtus autem activa, quæ erat in ſemine, eſſe deſinit, diſſoluto ſemine & evaneſcente ſpiritu qui inerat: Nec hoc eſt inconveniens, quia vis iſta non eſt principale agens, ſed inſtrumentale: Motio autem inſtrumenti ceſſat effectu jam producto in *eſſe*.

Articulus II.

Utrum anima intellectiva cauſetur ex ſemine.

Supr. qu. 90. ar. 2. & 2. d. 18. q. 2. art. 2. & 2. contr. c. 86. 88. & 89. & po. q. 3. art. 9. & quodl. 12. art. 12 & opuſc. 3. c. 94. † qu. 76. art. 3. * lib. 2. c. 3. to. 4.

Ad secundum ſic proceditur. Videtur quòd anima intellectiva cauſetur ex ſemine. Dicitur enim Geneſ. 46. *Cunctæ animæ quæ egreſſæ ſunt de femore Iacob, ſexaginta ſex.* Sed nihil egreditur de femore hominis, niſi in quantum cauſatur ex ſemine. Ergo anima intellectiva cauſatur ex ſemine.

¶ 2. Præterea, Sicut ſuprà oſtenſum eſt (qu. 76. art. 3.) * in homine eſt una & eadem anima ſecundum ſubſtantiam, intellectiva, ſenſitiva, & nutritiva. Sed anima ſenſitiva in homine generatur ex ſemine, ſicut in alijs animalibus: unde & Philoſophus dicit in lib. † de generatione animalium, (lib. 2. cap. 3.) quòd *non ſimul fit animal & homo, ſed prius fit animal habens animam ſenſitivã.* Ergo & anima intellectiva cauſatur ex ſemine.

¶ 3. Præterea, Unum & idem agens eſt cujus actio terminatur ad formam & materiam: alioquin ex forma & materia non fieret unum ſimpliciter. Sed anima intellectiva eſt forma corporis humani quod formatur per virtutem ſeminis. Ergo & anima intellectiva per virtutem ſeminis cauſatur.

¶ 3. Præterea, Homo generat ſibi ſimile ſecundum ſpeciem Sed ſpecies humana conſtituitur per animam rationalem. Ergo anima rationalis eſt à generante.

¶ 5. Præterea, Inconveniens eſt dicere quòd Deus cooperetur peccantibus. Sed ſi animæ rationales crearentur à Deo, Deus interdum cooperaretur adulteris, de quorũ illicito coitu proles interdum generatur. Non ergo animæ rationales creantur à Deo.

* Gennad. de eccleſ. dog. c. 14. habetur tom 3. inter opera Auguſ.

Sed contra eſt, quod dicitur in lib. * de Eccleſ. dogm. quòd *animæ rationales non ſeminantur per coïtum.*

Concluſio.

Cum anima intellectiva ſit ſubſtantia immaterialis & ſubſiſtens cui debetur eſſe & fieri proprium, non poteſt niſi per creationem à Deo cauſari, eſtque hæreticum dicere eam traduci ex ſemine.

Respondeo dicendum, quòd impoſſibile eſt virtutem activam, quæ eſt in materia, extendere ſuam actionem ad producendum immaterialem effectum. Manifeſtum eſt autem, quod principium intellectivum in homine, eſt principium tranſcendens materiam: habet enim operationem, in qua non communicat corpus: Et ideo impoſſibile eſt quòd virtus quæ eſt in ſemine, ſit productiva intellectivi principij. Similiter etiam, quia virtus, quæ eſt in ſemine, agit in virtute animæ generantis, ſecundum quod anima generantis eſt actus corporis utens ipſo corpore in ſua operatione, in operatione autem intellectus, non communicat corpus: Ideo virtus intellectivi principij; prout intellectivum eſt, non poteſt à ſemine provenire. Et ideo Philoſophus in lib.* de generatione animalium dicit, (lib. 2. cap. 3.) *Relinquitur intellectum ſolus deforis advenire.* Similiter etiam anima intellectiva, cùm habeat operationem vitæ ſine corpore, eſt ſubſiſtens, ut ſupra habitum eſt (qu. 75. art. 2.) † & ita ſibi debetur *eſſe* & *fieri*, & cum ſit immaterialis ſubſtantia, non poteſt cauſari per generationem, ſed ſolum per creationem à Deo. Ponere ergo animam intellectivam à generante cauſari; nihil eſt aliud quàm ponere eam non ſubſiſtentem, & per conſequens corrumpi eam cum corpore. Et ideo hæreticum eſt dicere, quòd anima intellectiva traducatur cum ſemine.

* lib. 2. de gener. animal. c. 3. to. 4. † qu. 75. art. 2.

Ad primum ergo dicendum: quòd in auctoritate illa, ponitur per ſynecdochen pars pro toto, id eſt, anima pro toto homine.

Ad secundum dicendum, quòd aliqui dixerunt quod operationes vitæ quæ apparent in embryone, non ſunt ab anima ejus, ſed ab anima matris: vel à virtute formativa quæ eſt in ſemine. Quorum utrumque falſum eſt. Opera enim vitæ non poſſunt eſſe à principio extrinſeco, ſicut ſentire, nutriri & augeri. Et ideo dicendum eſt, quod anima præexiſtit in embryone, à principio quidem nutritiva, poſtmodum autem ſenſitiva, & tandem intellectiva. Dicunt ergo quidam, quod ſupra animam vegetabilem, quæ primo inerat, ſupervenit alia anima, quæ eſt ſenſitiva: ſupra illam iterum alia, quæ eſt intellectiva: Et ſic ſunt in homine tres animæ, quarum una eſt in potentia ad aliam. Quod ſuprà improbatum eſt (qu. 76. art. 3.) * Et ideo alij dicunt quod illa eadem anima quæ primo fuit vegetativa tantum, poſtmodum per actionem virtutis quæ eſt in ſemine, perducitur ad hoc ut ipſa eadem fiat ſenſitiva: & tandem ad hoc ut ipſa eadem fiat intellectiva, non quidem per virtutem activam ſeminis, ſed per virtutem ſuperioris agentis, ſcilicet Dei, deforis illuſtrantis. Et propter hoc dicit Philoſophus (ut ſup.)* quòd *intellectus venit ab extrinſeco.* Sed hoc ſtare non poteſt. Primo quidem, quia nulla forma ſubſtantialis recipit *magis & minus*, ſed ſuperadditio majoris perfectionis facit aliam ſpeciem, ſicut additio unitatis facit aliam ſpeciem in numeris: non eſt autem poſſibile ut una & eadem forma numero ſit diverſarum ſpecierum, Secundo, quia ſequeretur quod generatio animalis eſſet motus continuus paulatim procedens de imperfecto ad perfectum, ſicut accidit in alteratione. Tertio, quia ſequeretur quod generatio hominis, aut animalis, non ſit generatio ſimpliciter: quia ſubjectũ ejus eſſet ens actu: Si enim à principio in materia prolis eſt anima vegetabilis, & poſtmodũ uſque ad perfectum

* qu. 76. art. 3.

* lib. 2. de gener. animal. c. 3. to. 4.

Digitized by Google

fectum paulatim perducitur, erit ſemper additio perfectionis ſequentis ſine corruptione perfectionis præcedentis, quod eſt contra rationem generationis ſimpliciter. Quartò, quia aut id quod cauſatur ex actione Dei, eſt aliquid ſubſiſtens, & ita oportet quod ſit aliud per eſſentiam à forma præexiſtente, quæ non erat ſubſiſtens, & ſic redibit opinio ponentium plures animas in corpore. Aut non eſt aliquid ſubſiſtens, ſed quædam perfectio animæ præexiſtentis, & ſic ex neceſſitate ſequitur quod anima intellectiva corrumpatur corrupto corpore: quod eſt impoſſibile. Eſt autem & alius modus dicendi, ſecundum eos qui ponunt unum intellectum in omnibus, quod ſuprà improbatum

* qu. 76. art. 2. & 3. & 4. 79. ar. 4. & 5. eſt *. Et ideo dicendum eſt, quòd cum generatio unius ſemper ſit corruptio alterius, neceſſe eſt dicere quòd, tam in homine quam in animalibus aliis quando perfectior forma advenit, ſit corruptio prioris, ita tamen quòd ſequens forma habet quicquid habebat prima, & adhuc amplius: Et ſic per multas generationes & corruptiones pervenitur ad ultimam formam ſubſtantialem, tam in homine, quàm in aliis animalibus. Et hoc ad ſenſum apparet in animalibus ex putrefactione generatis. Sic igitur dicendum eſt, quòd anima intellectiva creatur à Deo in fine generationis humanæ, quæ ſimul eſt & ſenſitiva & nutritiva, corruptis formis præexiſtentibus.

Ad tertium dicendum, quòd ratio illa locum habet in diverſis agentibus non ordinatis adinvicem: ſed ſi ſint multa agentia ordinata, nihil prohibet virtutem ſuperioris agentis pertingere ad ultimam formam, virtutes autem inferiorum agentium pertingere ſolùm ad aliquam materiæ diſpoſitionem: ſicut virtus ſeminis diſponit materiam, virtus autem animæ

* q. 110. art. 2. dat formam in generatione animalis. Manifeſtum eſt autem ex præmiſſis (qu. 110. art. 1.) * quòd tota natura corporalis agit ut inſtrumentum ſpiritualis virtutis, & præcipuè Dei. Et ideo nihil prohibet quin formatio corporis ſit ab aliqua virtute corporali; anima autem intellectiva ſit à ſolo Deo.

Ad quartum dicendum, quòd homo generat ſibi ſimile, inquantum per virtutem ſeminis ejus diſponitur materia ad ſuſceptionem talis formæ.

Ad quintum dicendum, quòd in actione adulterorum illud quòd eſt naturæ, bonum eſt, & huic cooperatur Deus: Quod verò eſt inordinatæ voluptatis, malum eſt, & huic Deus non cooperatur.

Articulus III.

Utrum animæ humanæ fuerint creatæ ſimul à principio mundi.

2. cont. c. 83. & 84. & Hebd. 1. lect. 4. ca. 2. Ad tertium ſic proceditur. Videtur quòd animæ humanæ fuerint creatæ ſimul à principio mundi. Dicitur Geneſ. 2. *Requievit Deus ab omni opere quod patrarat.* Hoc autem non eſſet, ſi quotidie novas animas crearet. Ergo omnes animæ ſunt ſimul creatæ.

¶ 2. Præterea, Ad perfectionem univerſi maximè pertinent ſubſtantiæ ſpirituales. Si igitur animæ ſimul crearentur cum corporibus, quotidie innumerabiles ſpirituales ſubſtantiæ perfectioni univerſi adderentur: Et ſic univerſum à principio fuiſſet imperfectum. Quod eſt contra illud quod dicitur Geneſ. 2. *Deus omne opus ſuum compleſſe.*

¶ 3. Præterea, Finis rei reſpondet ejus principio: Sed anima intellectiva remanet deſtructo corpore: Ergo incepit eſſe ante corpus.

* Cap. 18. & 19. eſt inter opera Auguſt. tom. 3. Sed contra eſt, quod dicitur in lib.* de Eccl. dogm. quòd *ſimul anima creatur cum corpore.*

Conclusio.

Cùm anima ſine corpore exiſtens non habeat ſuæ naturæ perfectionem, nec Deus ab imperfectis opus ſuum inchoaverit, ſimpliciter fatendum eſt animas ſimul cum corporibus creari & infundi.

Respondeo dicendum, quòd quidam poſuerunt quod animæ intellectivæ accidat uniri corpori, ponentes eam eſſe ejuſdem conditionis cum ſubſtantiis ſpiritualibus, quæ corpori non uniuntur. Et ideo poſuerunt animas hominum ſimul à principio cum Angelis creatas. Sed hæc opinio eſt falſa. Primò quidem quantum ad radicem. Si enim accidentaliter conveniret animæ uniri corpori, ſequeretur quòd homo qui ex iſta unione conſtituitur, eſſet ens per accidens, vel quod anima eſſet homo.

* qu. 75. art. 4. Quod falſum eſt, ut ſuprà oſtenſum eſt (qu. 75. art. 4.)* Quod etiam anima humana non ſit ejuſdem naturæ cum Angelis, ipſe diverſus modus intelligendi oſtendit, ut ſuprà oſtenſum eſt

† qu. 55. art. 2. (qu. 55. art. 2.) † Homo enim intelligit, à ſenſibus accipiendo, & convertendo ſe ad phantaſmata, ut ſuprà oſtenſum eſt

* qu. 84. art. 7. (qu. 84. art. 7.) * & ideo anima ejus indiget uniri corpori, quo indiget ad operationem ſenſitivæ partis. Quod de Angelo dici non poteſt. Secundò apparet falſitas in ipſa poſitione. Si enim animæ naturale eſt corpori uniri, eſſe ſine corpore eſt ſibi contra naturam, & ſine corpore exiſtens non habet ſuæ naturæ perfectionem: Non fuit autem conveniens, ut Deus ab imperfectis ſuum opus inchoaret, & ab his quæ ſunt præter naturam: non enim fecit hominem ſine manu, aut ſine pede, quæ ſunt partes naturales hominis. Multò igitur minus fecit animam ſine corpore. Si verò aliquis dicat, quod non eſt naturale animæ corpori uniri, oportet inquirere cauſam, quare ſit corpori unita. oportet autem dicere, quod aut hoc ſit factum ex ejus voluntate, aut ex alia cauſa. Si ex ejus voluntate, videtur hoc eſſe inconveniens. Primò quidem, quia hæc voluntas irrationabilis eſſet, ſi non indigeret corpore, & vellet ei uniri. Si enim eo indigeret naturale eſſet ei quod corpori uniretur, quia *natura non deficit in neceſſariis.* Secundò, quia nulla ratio eſſet quare anima à principio mundi creata poſt tot tempora voluntas acceſſerit ut nunc corpori uniatur: Eſt enim ſubſtantia ſpiritualis ſupra tempus, utpote, revolutiones cœli excedens. Tertiò, quia videretur à caſu eſſe quod hæc anima huic corpori uniretur, cùm ad hoc requiratur concurſus duarum voluntatum, ſcilicet animæ advenientis, & hominis generantis. Si autem præter voluntatem ipſius, corpori unitur: & præter ejus naturam: oportet quod hoc ſit ex cauſa violentiam inferente, & ſic

* Ita refer. Epiphan. l. ad cont. hæreſ. hæreſi 64. à medio. erit pœnale & triſte. Quod eſt ſecundum errorem Origenis,* qui poſuit animas incorporari propter pœnam peccati. Unde cum hæc omnia ſint inconvenientia, ſimpliciter confitendum eſt quod animæ non ſunt creatæ ante corpora, ſed ſimul creantur cum corporibus & infunduntur.

Ad primum ergo dicendum, quòd Deus dicitur ceſſaſſe die ſeptimo, non quidem ab omni opere, cùm dicatur Joan. 5. *Pater meus uſque modo operatur,* ſed à novis rerum generibus & ſpeciebus condendis, quæ in operibus primis non aliquo modo præextiterint. Sic enim animæ quæ nunc creantur præextiterunt ſecundum ſimilitudinem ſpeciei in primis operibus, in quibus anima Adæ creata fuit.

Ad ſecundum dicendum, quòd perfectioni univerſi quantum ad numerum individuorum, quotidie poteſt addi aliquid, non autem quantum ad numerum ſpecierum.

Ad tertium dicendum, quòd hoc quod anima remanet ſine corpore, contingit per corporis corruptionem, quæ conſecuta eſt ex peccato. Unde non fuit conveniens quod ab hoc inciperent Dei opera: quia ſicut ſcriptum eſt Sap. 1. *Deus mortem non fecit, ſed impii manibus & verbis accerſierunt eam.*

Quæstio CXIX.

De propagatione hominis, quantum ad corpus, in duos articulos diviſa.

Deinde conſiderandum eſt de propagatione hominis quantum ad corpus.

¶ Et circa hoc quæruntur duo.

¶ Primò, utrum aliquid de alimento convertatur in veritatem humanæ naturæ.

¶ Secundò, utrum ſemen, quod eſt humanæ generationis principium, ſit de ſuperfluo alimenti.

Articulus Primus.

Utrum aliquid de alimento convertatur in veritatem humanæ naturæ.

Ad primum ſic proceditur. Videtur quòd nihil de alimento tranſeat in veritatem humanæ naturæ. Dicitur enim Matth. 15. *Omne quod in os intrat, in ventrem vadit, & per ſeceſſum emittitur.* Sed quod emittitur, non tranſit in veritatem humanæ naturæ. Ergo nihil de alimento in veritatem humanæ naturæ tranſit. 2. d. 30. q. 2. ar. 1. & 4. di. 44. q. 1. ar. 2. q. 4. Et quodl. lib. 8. ar. 5. co.

¶ 2. Præterea, Philoſophus in 1.* de generat. diſtinguit carnem *ſecundum ſpeciem, & ſecundum materiam*; & dicit quod *caro ſecundum materiam advenit & recedit*: Quod autem ex alimento generatur, advenit & recedit: Ergo id in quod alimentum convertitur, eſt caro *ſecundùm materiam*, & non caro *ſecundùm ſpeciem*; Sed hoc pertinet ad veritatem humanæ naturæ, quod pertinet ad ſpeciem ejus: Ergo alimentum non tranſit in veritatem humanæ naturæ. * lib. 1. de gener. text. 19. 36. & 37. tom. 2.

¶ 3. Præterea. Ad veritatem humanæ naturæ pertinere videtur *humidum radicale*; quod ſi deperdatur, reſtitui non poteſt; ut Medici dicunt: Poſſet autem reſtitui, ſi alimentum converteretur in ipſum humidum: Ergo nutrimentum non convertitur in veritatem humanæ naturæ.

¶ 4. Præterea, Si alimentum tranſiret in veritatem humanæ naturæ, quicquid in homine deperditur, reſtaurari poſſet: Sed mors hominis non accidit niſi per deperditionem alicujus: Poſſet igitur homo per ſumptionem alimenti in perpetuum ſe contra mortem tueri.

¶ 5. Præterea, Si alimentum in veritatem humanæ naturæ tranſiret, nihil eſſet in homine quod non poſſet recedere & ſeparari, quia id quod in homine generatur ex alimento, & recedere & ſeparari poſſet: Si ergo homo diu viveret, ſequeretur quòd nihil quod in eo fuit materialiter in principio ſuæ generationis finaliter remaneret in ipſo: Et ſic non eſſet idem homo numero per totam vitam ſuam; cùm ad hoc quòd ſit idem numero, requiratur identitas materiæ: Hoc autem eſt inconveniens: Non ergo alimentũ tranſit in veritatem humanæ naturæ.

Sed contra eſt, quod dicit Auguſt. in lib. de ver. relig. (cap. 40.) * *Alimenta carnis corrupta (id eſt, amittentia formam ſuam) in membrorum fabricam migrant.* Sed fabrica membrorum pertinet ad veritatem humanæ naturæ. Ergo alimenta tranſeunt in veritatem humanæ naturæ. Ut & 7. Confeſſ. cap. 10. *Nec tu me mutabis in te ſicut cibum carnis tuæ, ſed,* &c. * In lib. de vera relig. c. 40. in principio tom. 1.

Conclusio.

Ad reſtaurandum illud quod per actionem caloris naturalis deperditur ad veritatem humanæ naturæ pertinens, oportet aliquid de alimento converti in veritatem humanæ naturæ.

Respondeo dicendum, quòd ſecundum Philoſophum; 2.* Metaph. (text. 4.) hoc modo ſe habet unumquodque ad veritatem, ſicut ſe habet ad *eſſe*; Illud ergo pertinet ad veritatem naturæ alicujus, quod eſt de conſtitutione ipſius naturæ. Sed * lib. 2. Metaph. text. 4. tom. 3.

Digitized by Google

Sed natura dupliciter conſiderari poteſt: Uno modo in communi, ſecundum naturam ſpeciei; Alio modo ſecundum quod eſt in hoc individuo. Ad veritatem igitur naturæ alicujus in communi conſideratæ, pertinet forma & materia ejus in communi accepta. Ad veritatem autem naturæ in hoc particulari conſideratæ, pertinet materia individualis ſignata, & forma per hujuſmodi materiam individuata. Sicut de veritate humanæ naturæ in communi, eſt anima humana & corpus: ſed de veritate humanæ naturæ in Petro, & Martino, eſt hæc anima & hoc corpus. Sunt autem quædam, quorum formæ non poſſunt ſalvari niſi in una materia ſignata: ſicut forma Solis non poteſt ſalvari niſi in materia quæ actu ſub ea continetur. Et ſecundum hunc modum aliqui poſuerunt quod forma humana non poteſt ſalvari niſi in materia quadam ſignata, quæ ſcilicet à principio fuit tali forma formata in primo homine, ita quod quicquid aliud præter illud quod ex primo parente in poſteros derivatur, additum fuerit: non pertinet ad veritatem humanæ naturæ, quaſi non verè accipiat formam humanæ naturæ, ſed illa materia quæ in primo homine formæ humanæ fuit ſubjecta, in ſeipſa multiplicatur. Et hoc modo multitudo humanorum corporum à corpore primi hominis derivatur. Et ſecundum hos, alimentum non convertitur in veritate humanæ naturæ: ſed dicunt quod alimentum accipitur, ut quoddam fomentum naturæ, id eſt, ut reſiſtat actioni caloris naturalis, ne conſumat humidum radicale; ſicut plumbum vel ſtannum adjungitur argento, ne conſumatur per ignem.

Sed hæc poſitio eſt multipliciter irrationabilis. *Primo* quidem, quia ejuſdem rationis eſt quod aliqua forma poſſit fieri in alia materia, & quod poſſit propriam materiam deſerere; & ideo omnia generabilia ſunt corruptibilia, & è converſò. Manifeſtum eſt autem quod forma humana poteſt deficere ab hac materia quæ ei ſubjicitur: alioquin corpus humanum corruptibile non eſſet: Unde relinquitur, quòd & alij materiæ advenire poſſit, aliquo alio in veritatem humanæ naturæ tranſeunte. *Secundò*, quia in omnibus, quorum materia invenitur tota ſub uno individuo, non eſt niſi unum individuum in una ſpecie: Sicut patet in ſole & Luna, & hujuſmodi. Sic igitur non eſſet niſi unum individuum humanæ ſpeciei. *Tertiò*, quia non eſt poſſibile quod multiplicatio materiæ attendatur niſi vel ſecundum quantitatem tantum, ſicut accidit in rarefactis, quorum materia ſuſcipit majores dimenſiones: vel etiam ſecundum ſubſtantiam materiæ. Sola autem eadem ſubſtantia materiæ manente, non poteſt dici quòd ſit multiplicata, quia idem ad ſeipſum non conſtituit multitudinem, cùm neceſſe ſit omnem multitudinem ex aliqua diviſione cauſari. Unde oportet quod aliqua alia ſubſtantia materiæ adveniat, vel per creationem, vel per converſionem alterius in ipſam. Unde relinquitur quod non poteſt aliqua materia multiplicari, niſi vel per rarefactionem, ſicut cum ex aqua fit aër, vel per additionem alterius rei, ſicut multiplicatur ignis per additionem lignorum: vel per creationem materiæ. Sed manifeſtum eſt multiplicationem materiæ in humanis corporibus non accidere per rarefactionem, quia ſic corpora hominum perfectæ ætatis eſſent imperfectiora quàm corpora puerorum. Nec iterum per creationem novæ materiæ, quia ſecundum Greg. (lib. 32. Mor. cap. 9. vel. 10.) * omnia ſimul ſunt creata ſecundum ſubſtantiam materiæ, licet non ſecundum ſpeciem formæ. Unde relinquitur, quòd multiplicatio corporis humani, non fit niſi per hoc quod alimentum convertitur in veritatem humani corporis. *Quartò*, quia cum homo non differat ab animalibus & plantis ſecundum animam vegetabilem, ſequeretur quod etiam corpora animalium & plantarum non multiplicarentur per converſionem alimenti in corpus nutritum, ſed per quandam multiplicationem, quæ non poteſt eſſe naturalis, cùm materia ſecundum naturam non extendatur niſi uſque ad certam quantitatem, nec (iterum) inveniatur aliquid naturaliter creſcere, niſi per rarefactionem, vel converſionem alterius in ipſum. Et ſic totum opus generativæ, & nutritivæ, quæ dicuntur *vires naturales* eſſet miraculoſum. Quod eſt omnino inconveniens. Unde alij dixerunt, quod forma humana poteſt quidem fieri de novo in aliqua alia materia, ſi conſideretur natura humana in communi, non autem ſi accipiatur prout eſt in hoc individuo, in quo forma humana fixa manet in quadam materia determinata, cui primo imprimitur in generatione hujus individui, ita quòd illam materiam nunquam deſerit uſque ad ultimam individui corruptionem. Et hanc materiam dicunt principaliter pertinere ad veritatem humanæ naturæ. Sed quia hujuſmodi materia non ſufficit ad quantitatem debitam, requiritur ut adveniat alia materia per converſionem alimenti in ſubſtantiam nutriti, quantum ſufficiat ad debitum augmentum. Et hanc materiam dicunt ſecundariò pertinere ad veritatem humanæ naturæ, quia non requiritur ad primum *eſſe* individui, ſed ad quantitatem ejus. Jam verò ſi quid aliud advenit ex alimento, non pertinet ad veritatem humanæ naturæ, propriè loquendo. Sed hoc etiam eſt inconveniens. *Primò* quidem, quia hæc opinio judicat de materia corporum viventium ad modum corporum inanimatorum, in quibus etſi ſit virtus ad generandum ſimile in ſpecie, non eſt tamen virtus in eis ad generandum aliquid ſibi ſimile ſecundum individuum. Quæ quidem virtus in corporibus viventibus eſt virtus nutritiva. Nihil ergo per virtutem nutritivam adderetur corporibus viventibus, ſi alimentum in veritatem naturæ ipſorum non converteretur. *Secundò*, quia virtus activa quæ eſt in ſemine, eſt quædam impreſſio derivata ab anima generantis, ſicut ſupra dictum eſt (qu. 118. art. 1.) * Unde non poteſt eſſe majoris virtutis in agendo, quam ipſa anima à qua derivatur: Si ergo ex virtute ſeminis verè aſſumit aliqua materia formam naturæ humanæ, multò magis anima in nutrimentum conjunctum poterit veram formam naturæ humanæ imprimere per potentiam nutritivam. *Tertiò*, quia nutrimento indigeretur non ſolum ad augmentum, alioquin terminato augmento neceſſarium non eſſet, ſed etiam ad reſtaurandum illud quod deperditur per actionem caloris naturalis. Non autem eſſet reſtauratio, niſi id quod ex alimento generatur, ſuccederet in locum deperditi. Unde ſicut id quòd primò inerat, eſt de veritate naturæ humanæ, ita & id quod ex alimento generatur. Et ideo ſecundum alios dicendum eſt quod alimentum verè convertitur in veritatem humanæ naturæ, inquantum verè accipit ſpeciem carnis & oſſis, & hujuſmodi partium. Et hoc eſt quod dicit Philoſophus in * 2. de anima, (text. 45.) quod *alimentū nutrit inquantū eſt potentia caro*.

* Lib. 32. Mor. c. 10.

* q. 118. art. 1.

* Lib. 2. de anim. text. 45. & 1. de gen. text. 39. to. 2.

Ad primum ergo dicendum, quòd Dominus non dicit, quòd totum quod in os intrat, per ſeceſſum emittatur: ſed oportet quòd de quolibet cibo aliquid impurum per ſeceſſum emittatur. Vel poteſt dici, quod quicquid ex alimento generatur, poteſt etiam per calorem naturalem reſolvi, & per poros quoſdam occultos emitti, ut Hieron. * exponit.

* Matth. 15. 10. 9

Ad secundum dicendum, quòd aliqui per carnem *ſecundum ſpeciem* intellexerunt id quod primò accipit ſpeciem humanam, quod ſumitur à generante: Et hoc dicunt ſemper manere quouſque individuum durat. Carnem verò *ſecundum materiam* dicunt eſſe quæ generatur ex alimento: Et hanc dicunt non ſemper permanere, ſed quod ſicut advenit, ita abſcedit. Sed hoc contra intentionem Ariſtotelis, (ut ſupra.) * Dicit enim ibi quod *ſicut in unoquoque habentium ſpeciem in materia*, puta in ligno & lapide: *ita & in carne hoc eſt ſecundum ſpeciem, & illud ſecundum materiam*. Manifeſtum eſt autem quod prædicta diſtinctio locum non habet in rebus inanimatis, quæ non generantur ex ſemine, nec nutriuntur: Et iterum, cum id quod ex alimento generatur, adjungatur corpori nutrito per modum miſtionis, ſicut aqua miſcetur vino ut ponit exemplum ibidem Philoſ. (t. 39.) * non poteſt alia eſſe natura ejus quod advenit, & ejus cui advenit, cùm jam ſit factum unum per veram miſtionem. Unde nulla ratio eſt quod unum conſumatur per calorem naturalem, & alterum maneat. Et ideo aliter dicendum eſt, quod hæc diſtinctio Philoſophi non eſt ſecundum diverſas carnes, ſed eſt ejuſdem carnis ſecundum diverſam conſiderationem, Si enim conſideretur caro *ſecundum ſpeciem*, id eſt ſecundum id quod eſt formale in ipſa, ſic ſemper manet, quia ſemper manet natura carnis & diſpoſitio naturalis ipſius. Sed ſi conſideretur caro *ſecundum materiam*, ſic non manet, ſed paulatim conſumitur & reſtauratur, ſicut patet in igne fornacis, cuius forma manet, ſed materia paulatim conſumitur, & alia in locum eius ſubſtituitur.

* Loc. cit. in arg. 1.

* Lib. 1. de gen. text. 38. tom. 2.

Ad tertium dicendum, quòd ad humidum radicale intelligitur pertinere totum id in quo fundatur virtus ſpeciei: Quod ſi ſubtrahatur, reſtitui non poteſt, ſicut ſi amputetur manus, aut pes, vel aliquid hujuſmodi. Sed humidum nutrimentale eſt quod nondum pervenit ad ſuſcipiendum perfectè naturam ſpeciei, ſed eſt in via ad hoc, ſicut eſt ſanguis & alia hujuſmodi. Unde ſi talia ſubtrahantur, remanet adhuc virtus ſpeciei in radice, quæ non tollitur.

Ad quartum dicendum, quòd omnis virtus in corpore paſſibili per continuam actionem debilitatur, quia hujuſmodi agentia etiam patiuntur. Et ideo virtus converſiva in principio quidem tam fortis eſt, ut poſſit convertere non ſolum quod ſufficit ad reſtaurationem deperditi, ſed etiam ad augmentum: poſtea verò non poteſt convertere niſi quantum ſufficit ad reſtaurationem deperditi, & tunc ceſſat augmentum: Demum nec hoc poteſt, & tunc fit diminutio. Deinde deficiente hujuſmodi virtute totaliter, animal moritur, ſicut virtus vini convertentis aquam admiſtam, paulatim per admiſtionem aquæ debilitatur, ut tandem totum fiat aquoſum, ut Philoſophus exemplificat in * 1. de generat. (text. 39. & 88.)

Ad quintum dicendum, quod ſicut Philoſoph. dicit in † 1. de Generat. (text. 39.) quando aliqua materia per ſe convertitur in ignem, tunc dicitur ignis de novo generari: Quando verò aliqua materia convertitur in ignem præexiſtentem, dicitur ignis nutriri. Unde ſi tota materia ſimul amittat ſpeciem ignis, & alia materia convertatur in ignem, erit alius ignis numero. Si verò paulatim combuſto uno ligno aliud ſubſtituatur, & ſic deinceps quouſque omnia prima conſumantur; ſemper remanet idem ignis numero, quia ſemper quod additur, tranſit in præexiſtens, & ſimiliter eſt intelligendum in corporibus viventibus, in quibus ex nutrimento reſtauratur id quod per calorem naturalem conſumitur.

* Lib. 1. text. 88.

† Lib. 1. text. 39. 2. di. 30. q. 2. a. 2. & 4. diſt. 44. q. 1. art. 2. q. 4. Et 3. con. c. 22. & 122. &c.

Articulus II.

Utrum ſemen ſit de ſuperfluo alimenti.

AD secundum ſic proceditur. Videtur quòd ſemen non ſit de ſuperfluo alimenti, ſed de ſubſtantia generantis, dicit enim Damaſc. * quod *generatio eſt opus naturæ ex ſubſtantia generantis producens illud quod generatur*. Sed id quod generatur, generatur ex ſemine: Ergo ſemen eſt de ſubſtantia generantis.

* L. 1. c.

¶ 2. Præterea, Secundum hoc filius aſſimilatur patri, quod ab eo aliquid accipit, Sed ſi ſemen ex quo aliquid generatur, ſit de

Digitized by Google

de ſuperfluo alimenti, nihil acciperet aliquis ab avo & præcedentibus, in quibus hoc alimentum nullo modo fuit. Ergo non aſſimilaretur aliquis avo, & præcedentibus, magis quàm aliis hominibus.

§ 3. Præterea, Alimentum hominis generantis quandoque eſt ex carnibus bovis, vel porci, & aliorum hujuſmodi. Si igitur ſemen eſſet de ſuperfluo alimenti, homo generatus ex ſemine maiorem affinitatem haberet cum bove & porco, quàm cum patre & aliis conſanguineis.

* lib. 10. c. 19. & 20. to. 3.

¶ 4. Præterea, Auguſt. dicit decimo * ſuper Geneſ. ad lit. (cap. 20) quod *nos fuimus in Adam non ſolum ſecundum ſeminalem rationem, ſed etiam ſecundum corpulentam ſubſtantiam.* Hoc autem non eſſet ſi ſemen eſſet ex ſuperfluo alimenti. Ergo ſemen non eſt ex ſuperfluo alimenti.

* lib. 1. cap. 19. tom. 4.

Sed contra eſt, quod Philoſophus probat multipliciter in lib. * de generatione animalium, (cap. 19.) quòd *ſemen eſt ſuperfluum alimenti.*

Conclusio.

Cùm ſemen ſit illud quod generatur ex alimento antequam convertatur in ſubſtantiam membrorum, rectè dicitur ſemen eſſe de ſuperfluo alimenti, ſeu de parte alimenti non neceſſaria ad alendum.

* Artic. præc. & q. 108. art. 1.

Respondeo dicendum, quòd iſta quæſtio aliqualiter dependet ex præmiſſis (a. 1. & q. 108. a. 1.) * Si enim in natura humana eſt virtus ad cõmunicandum ſuam formã materiæ alienæ, non ſolum in alio, ſed etiam in ipſo: manifeſtum eſt quod alimentum quod eſt in principio diſſimile, in fine fit ſimile per formam communicatam. Eſt autem naturalis ordo, ut aliquid gradatim de potentia reducatur in actum. Et ideo in his, quæ generantur, invenimus quod primo unumquodque eſt imperfectum, & poſtea perficitur. Manifeſtum eſt autem, quod commune ſe habet ad proprium, & determinatum, ut imperfectum ad perfectum. Et ideo videmus quod in generatione animalis prius generatur animal, quam homo vel equus. Sic igitur & ipſum alimentum primo quidem accipit quandam virtutem communem reſpectu omnium partium corporis, & in fine determinatur ad hanc partem, vel ad illam. Non autem eſt poſſibile quod accipiatur pro ſemine id, quod iam converſum eſt in ſubſtantiam membrorum per quandam reſolutionem. Quia illud reſolutum ſi non retineret naturam ejus à quo reſolvitur, tunc iam eſſet recedens à natura generantis, quaſi in via corruptionis exiſtens: & ſic non haberet virtutem convertendi aliud in ſimilem naturam. Si verò retineret naturam ejus, à quo reſolvitur, tunc eſſet contractum ad determinatam partem & non haberet virtutem movendi ad naturam totius, ſed ſolum ad naturam partis. Niſi fortè quis dicat, quod eſſet reſolutum ab omnibus partibus corporis, & quod retineat naturam omnium partium. Et ſic ſemen eſſet quaſi quoddam parvum animal in actu, & generatio animalis ex animali non eſſet, niſi per diviſionem: ſicut lutum generatur ex luto, & ſicut accidit in animalibus, quæ deciſa vivunt. Hoc autem eſt inconveniens. Relinquitur ergo quod ſemen non ſit deciſum ab eo, quod erat actu totum, ſed magis in potentia totum, habens virtutem ad productionem totius corporis derivatam ab anima generantis, ut ſuprà dictum eſt *. Hoc autem, quod eſt in potentia ad totum, eſt illud quod generatur ex alimento antequam convertatur in ſubſtantiam membrorum. Et ideo ex hoc ſemen accipitur. Et ſecundum hoc virtus nutritiva dicitur deſervire generativæ: quia id quod eſt converſum per virtutem nutritivam, accipitur à virtute generativa ut ſemen. Et huius ſignum ponit Philoſophus *, quod *animalia magni corporis, quæ indigent multo nutrimento, ſunt pauci ſeminis ſecundum quantitatem ſui corporis, & pauca generationis.* Et ſimiliter *homines pingues ſunt pauci ſeminis* propter eandem cauſam.

* Artic. præced.

* lib. 9. de hiſtor. animal. c. 2. circa fin.

Ad primum ergo dicendum quòd generatio eſt de ſubſtantia generantis in animalibus & plantis, in quantum ſemen habet virtutem ex forma generantis, & in quantum eſt in potentia ad ſubſtantiam ipſius.

Ad secundum dicendum, quòd aſſimilatio generantis ad genitum non ſit propter materiam, ſed propter formam agentis, quod generat ſibi ſimile. Unde non oportet ad hoc quod aliquis aſſimiletur avo, quod materia corporalis ſeminis fuerit in avo, ſed quod ſit in ſemine aliqua virtus derivata ab avo, mediante patre.

Et ſimiliter dicendum eſt ad tertium. Nam affinitas non attenditur ſecundum materiam, ſed magis ſecundum derivationem formæ.

Ad quartum dicendum, quòd verbum Auguſtini non eſt ſic intelligendum, quod in Adam actu fuerit aut ſeminalis ratio hujus hominis propinqua, aut corpulenta ejus ſubſtantia. Sed utrumque fuit in Adam ſecundum originem. Nam & materia corporalis, quæ miniſtrata eſt à matre (quam vocat *corpulentam ſubſtantiam*) derivatur originaliter ab Adam: & ſimiliter virtus activa exiſtens in ſemine Patris, quæ eſt huius hominis propinqua ratio ſeminalis. Sed Chriſtus dicitur fuiſſe in Adam *ſecundum corpulentam ſubſtantiam*, ſed non *ſecundum ſeminalem rationem*: quia materia corporis ejus, quæ miniſtrata eſt à Matre Virgine, derivata eſt ab Adam: ſed virtus activa non eſt derivata ab Adam, quia corpus ejus non eſt formatum per virtutem virilis ſeminis, ſed operatione Spiritus ſancti. Talis enim partus decebat eum, qui eſt ſuper omnia benedictus Deus in ſæcula ſæculorum. Amen.

PRIMÆ PARTIS SVMMÆ THEOLOGICÆ
S. THOMÆ AQVINATIS, à mendis quàm plurimis,
Manuſcriptorum exemplarium collatione
& præſidio repurgatæ.

FINIS.

Digitized by Google

AD PRIMAM PARTEM SUMMÆ THEOLOGICÆ S. THOMÆ AQUINATIS,

IN VLTIMA PARISIENSI EDITIONE MVLTVM AVCTÆ.

QUæſt.1.Art.2.ad 2.fin. Secuti pervetuſtû cod.MS.Eccleſiæ Metropol. Cameracenſis, ſuſtulimus *ſcriptura ſcu*: Nam & articuli contextus poſtulat ut dicatur, *ſacra doctrina*.

Art.3.c.med. ubi legebatur, *ſacra Scriptura conſiderat*, reſtitutum eſt, *ſacra doctrina*, quod ſine dubio D. Thomas ſcripſit, qui de doctrina ſacra in divinis ſcripturis fundata diſſerit, non de ipſis ſcripturis. Atque lectionem hanc requirit, tum quod eſt in fin.corp. tum quòd in reſp.ad 1.& 2.

Artic.5. Ne quis ſuſpicetur mendum eſſe, dum in reſp.ad 1. citatur 11.lib.de animalibus, cùm decem dumtaxat ſint libri de hiſtoria anim. advertendum eſt olim non ita diſtinctè citatos fuiſſe libros de hiſtoria animal. de part. animal. de generat.animal ſicut modò; ſed omnes, qui ſimul ſunt 16.citari ſolitos, tanquam unum opus.

Art.9.ad 1. Pro *poeta*, poſitum eſt, *poetica*, quod habent duo cod.MS.quódque magis reſpondet argumento.

Ad 3. *Æſtimationem de Deo*. Illud, *de Deo*, eſt ex iiſdem cod. & ad pleniorem ejus, quod ibi dicitur, ſenſum requiritur.

Art.10.c. *Propter quod ſenſus ſpiritualis ſuper literalem fundatur*. Ita legimus MS.Cam. Cur enim ſenſus ſpiritualis fundetur ſuper literalem, ratio eſt: quia res primò ſignificantur per voces, deinde res illæ alias res ſignificant, ut ibidem dicitur.

Quæſt.2. Art.1. Liber Boëtii qui citatur de hebdomadibus, idem eſt cum eo qui aliàs, denominatione ab obiecto ſumpta, inſcribitur, An omne quod eſt, ſit bonum. Vocatur autem de hebdomadibus, id eſt, (ut quidem interpretatur B. Thom. in opuſc.69.) de editionibus ſeu conceptionibus, quia continet conceptiones quas Boëtius ad ſui memoriam conſervabat & conſiderabat.

Artic.2.ad 3. Legendum eſt, *ex quocunque effectu manifeſto nobis, poteſt demonſtrari cauſam eſſe*, ut habet ſuprà citatus codex Eccleſ.Metropol.Camer. non diu poſt B Thomæ mortem ſcriptus: neque enim ex quocunque effectu, ſed ex nobis noto procedimus ad demonſtrationem cauſæ, ut oſtendit S.Doctor in corp.

Quæſt.3. In præfat.ubi dicitur: *primò V. Deus ſit corpus*, additum eſt, *quaſi compoſitionem habens ex partibus quantitatis*, ſeu quantitativis: quia 1. artic. quæritur de compoſitione ex dimenſionibus, ut patet ex argum.1.& ex artic.7 c. Atque ita ut poſuimus habet manuſcript. Camerac. cui conſentiunt antiqua exempl. impreſſa ann.1495.1538.& comment.Caietani, ac inſuper codex Dom.Claudii Deſprez IV. licent.impreſſus Romæ anno 1649. quem ſub nomine Rom.exemplaris deinceps citabimus.

Artic.4 c.fin. Una lectio habet, *Deus autem eſt ſua eſſentia*: Alia, quam exhibet MS. Camer. *Deus autem habet eſſe*: Tertia quam vidimus in cod.MS.quem M.N.Georg Colvenerius in profeſſione Theolog.collega, & ad S.Petrum Præpoſitus, nobis commodavit, *Deus autem eſt*. Tertiam hanc credimus eſſe germanam, tum quod q.2.art.3. B. Thom.docuit Deum eſſe, non dixit autem quod Deus habeat eſſe; tum quod illud aſſumptum, *Deus autem eſt*, magis quadrat: ut ex eo inferatur quod Deus ſit ſuum eſſe, & non ſolum ſua eſſentia; quam ſi aſſumeretur, *Deus autem eſt ſua eſſentia*.

Quæſt.4. Art.2.ad 3. poſt hæc verba, *tamen vivens eſt perfectius quam ens*, ſtudioſus lector expendat, an non deſint iſta, *& ſapiens perfectius quàm vivens*. Si præcedentia conferantur cum eo quod ſubditur, *& ſapiens eſt ens & vivens*, meritò iudicabuntur deſiderari.

Quæſt.5. Artic.5. In corp. cum antea legeretur, *Neceſſe eſt quod formam habeat, & ea quæ conſequuntur ad ipſam*, ex Codice MS. Camer. ſic reſtituimus, *Neceſſe eſt quod & formam habeat, & ea quæ præexiſtunt, & ea quæ conſequuntur ad ipſam*: quam lectionem poſtulat ſermo præcedens ac ſubſequens, qui non eſt de ſola forma, nec de ſolis ad eam conſequentibus; ſed etiam de præexiſtentibus. Codex Romanus ita habet. *Neceſſe eſt formam habere, & præexiſtentia, & conſequentia ipſam*.

Quæſt.10. Art.5. In corp. ubi legebatur; *tamen eſſe tranſmutabile habet*; rectè Colon. editio pro *habet*, legit *habent*, ſed nihilominus litera manebat adhuc corrupta, dicens, *& ſimiliter patet de Angelis, ſi habent eſſe tranſmutabile*, &c. Illud enim (*ſi*) redundat: falſitas autem committetur dicendo quod Angeli habent eſſe tranſmutabile: & illud (*quantum ad eorum naturam*) non ſuo loco ponebatur. Igitur dicendo: *& ſimiliter patet de Angelis*: &c. vera lectio eſt quam repoſuimus. Angeli enim habent eſſe intranſmutabile quantum ad naturam, habent verò tranſmutabilitatem ſecundum electionem, intellectiones, affectiones, loca.

Quæſt.11. Art.2. in arg. *Sed contra*, legendum eſt. *Ratione unitas conſiſtit in indiviſione*, ut patet conferenti q.6.a.3. ad 1.lib.1. ſent.d.24.quæſt.1.art.3.ad 3.& huius quæſt.art.1.c, non autem *in indiviſibilitate*, cum ratio unius non ſit, eſſe indiviſibile, ſed eſſe indiviſum.

Artic.3. In corp. Varia invenitur lectio. Una, *& ſic ille, in quo eſſet privatio, non eſſet ſimpliciter perfectus: ſi autem hoc eſſet, perfectio alteri eorum deeſſet*. Secunda, *Si autem hoc eſſet, perfectio alteri eorum deeſſet: & ſic ille in quo eſſet privatio, non eſſet ſimpliciter perfectus*. Tertia, *& ſi hoc eſſet privatio, non eſſet ſimpliciter perfectus: ſi autem hoc eſſet perfectio, alteri eorum deeſſet*. Prima ſine dubio vitioſa eſt. Secundam examinet lector. Tertia, quam habet MS. Camerac. videtur genuina, tum quia continet claram diviſionem ejus quod conveniret uni & non alteri; tum quia reſpondet ei quod habet B.Thom. in 1.d.2.quæſt.1.artic.1. dicens: Oportet quod aliqua differentia differant: Illa autem differentia aut pertinet ad bonitatem, aut non: ſi non, ergo Deus, in quo erat differentia, non habet puram bonitatem, & ſic non eſt purum bonum: ſi autem pertinet ad bonitatem, ergo ille, in quo invenitur, non erit perfectus in bonitate.

Art.4. ad 2. *Punctus & unitas quæ ſunt principia quantitatis*. Ita ex MS.Camer. reſtitutum, quia ſecundum aliam lectionem, *quæ eſt principium numeri*, nihil dicebatur pertinens ad punctum, de quo tamen argum.fecerat mentionem.

Quæſt.12. Artic.8. ad 1. Aliam ad verba ſancti Gregorii reſponſionem, vide quæſt.8. de verit.artic.4. ad 8. conformem iis quæ habet Gregor.lib.2. Moral.c.3. & lib.12. cap.13. ubi addit, *quæ ſcienda ſunt*.

Art.11.ad 1. Ubi antea legebatur disjunctivè; *perſona Dei loquentis, vel loquens Deus*, ſecuti MS. Camer. ſuſtulimus priorem partem, quia redundabat.

Quæſt.13. Art.5.c. *Quæ ſunt in rebus creatis diviſim & multipliciter, in Deo præexiſtunt unite & ſimpliciter*. Ita legendum, addito, *& ſimpliciter*, patet ex art.4.c.& ex q.14.art.1.ad 2. ſuffragante Cod. MS. Camer. Art.8. In 1.arg. pro *curare* poſitum eſt *currere*; quemadmodum habet Damaſc. cuius ſunt verba.

Art.12.ad 3. cum dicitur in præced.edit. *quod hæc propoſitio. Intellectus intelligens rem aliter quàm ſit, eſt duplex*: Manifeſtum eſt aliquid deſiderari. Illa enim verba, *Intellectus intelligens rem aliter quàm ſit*, non faciunt ſenſum perfectum, ideóque nec propoſitionem. Ex arg.3. additum eſt, *eſt falſus*, idque poſtulat contextus reſponſionis.

Quæſt.14. Art.6.ad 1. pro, *eſſe lapidem*, poſuimus, *etiam lapidem*: quod magis quadrat ſententiæ perficiendæ, & Codex Camer. habet, *eſſe lapidis*, quæ lectio contemnenda non eſt: Romanus autem, *& lapidem* &c.

Art.7. Poſt *ſcire in habitu*: addidimus, *ſed ſecundum ſcire in actu*, quemadmodum habent duo Cod.MS. idque poſtulat ſequens ſubſumptio, & conſentit Cod.Rom.

Art.9. ad 2. *Cùm Deus ſeit ipſum eſſe*. Ita communiter, ſed germana lectio eſt, *cùm Deus ſit ipſum eſſe*, prout habet Cod.MS. D Colvenerii, & alii noſtri vel. Cod. impreſſi. Eámque lectionem requirit quod ſequitur: *in tantum unumquodque eſt, inquantum participat de Dei ſimilitudine*.

Art.12.arg.2. *Ratio infiniti eſt, quod ſit impertranſibile*: ſequebatur

Digitized by Google

quebatur hactenus , *& finiti quod ſit pertranſibile:* ſed eam partem ſuſtulimus, quia in 3. Phiſic. textu 34. quem hic allegat S.Thom. hoc de finito non dicitur, neque repetitur in MS. Cameracc.

Artic. 3. in fin. corp. *ſunt futura contingentia ſuis cauſis comparata :* adjecimus, *proximis*, ut habet Cod. Camer. Nam q. 15. art. 3. ad 4. dicens quod effectus habet contingentiam, vel neceſſitatem ſecundum conditionem cauſæ proximæ, refert ſe ad hunc locum : & in reſp. ad 1. hujus art. q. 116. art. 1. ad 2. lib. 1. contr. gent. c. 98. l. 3. c. 72. & 86. in componendo theol. c. 139. dicit effectum eſſe contingentem per comparationem ad cauſam proximam, etiamſi cauſa remota non poſſit deficere. Cod. Rom. hic legit, immediatis cauſis, &c.

Artic. 15. in reſp. ad 1. eſt magna varietas lectionum. Una in codice olim impreſſo Venetiis, ſed mendoſa : ſecunda quæ vulgariter habetur in noſtris libris : tertia in Codice Camer. *Dominus & creator & hujuſmodi important relationes quæ conſequuntur actus qui intelliguntur terminari ad ipſas creaturas ſecundum quod in ſeipſis ſunt : & ideo hujuſmodi relationes variè de Deo dicuntur ſecundum variationem creaturarum: Sed ſcientia & amor & hujuſmodi important relationes quæ ſequuntur actus qui intelliguntur in Deo eſſe : & ideo invariabiliter prædicantur de Deo ſecundum quod ſunt in Deo, quia ſecundum hoc eſt unumquodque intellectum in actu, ſecundum quod eſt in intelligente: Res autem creatæ ſunt invariabiliter in Deo , in ſeipſis autem variabiliter.* Cum hac ferè coincidit Cod. Rom. Alius quidam, etiam MS. Codex ſolam eam reſponſionem habet quæ in textu poſterior eſt. Harum quæ verior ſit, judicium penes alios ſit, eos præſertim qui cum doctrina , plurium Cod. MSS. habent copiam ; nobis tamen tertia non parum placet , ſed ſecunda magis.

Quæſt. 16. Art. 3. in arg. 3. *Non intelligitur ens, niſi ſub ratione veri* illud *ens*, additum eſt tum ex contextu , tum ex variis exempl. impreſſ. Romanum ita habet , *Ens non intelligitur niſi ſub ratione veri.*

Ad 2. *Unde verum fundatur in non ente.* Negationem poſuimus ex Cod. Camer. & Rom. quia eſt ſermo de vero quatenus ſe extendit ad non ens, ut patet ex arg. Confer. art. 5. ad 3.

Art. 4. arg. *Sed contra*, Conſequens eſt ex MS. Camer. & reſpondet titulo articuli, eſtque conforme argumentis 1. & 2.

In corp. ejuſdem artic. legendum , *verum abſolutè loquendo ſecundum rationem prius eſt quam bonum*, ut conſtat ex quæſito artic. & ut Cod. Camer. habet.

Quæſt. 17. Art. 1. arg. 3. Cod. MS. Cam. & Col. ita habent *verum dicitur in rebus per comparationem ad intellectum divinum , ut ſupra dictum eſt , inquantum imitatur ipſum :* Et hoc videtur conforme iis quæ art. 1. q. 16. ſcripſit ; *Res naturales dicuntur eſſe vera, ſecundum quod aſſequuntur ſimilitudinem ſpecierum quæ ſunt in mente divina* , collatis cum præcedentibus.

Artic. 2. c. *Et aliorum communium ſenſibilium :* ſequebatur *omnium* , quod ſecuti Codices MS. ſuſtulimus.

Quæſt. 18. Artic. 3. c. *Inveniuntur igitur*, &c. Lectionem quam in textu vides ex duobus MS. Cod. poſuimus ſublatis & reſtitutis quibuſdam ſuperfluis , aut non loco ſuo poſitis. Rom. ita habet : *Inveniuntur igitur quædam quæ movent ſolum ſeipſa, quantum ad executionem motus , ſed forma per quam agunt, & finis propter quem agunt determinantur eis à natura : ut ſunt plantæ quæ movent ſeipſas ſecundum augmentum & decrementum. Quædam verò ultra movent ſeipſa : quantum ad formam quæ eſt principium motus , ut ſunt animalia , quorum motus principium eſt forma per ſenſum accepta* , &c.

Quæſt. 19. Art. 1. ad 3. *Oportet quod ſit mota ab alio.* Sic legit MS. Camer. & quadrat ſequens pars reſp.

Art. 5. in c. *Hoc eſſe non poterit* ; ſcilicet quod velle finem ſit ratio volendi ea quæ ſunt ad finem. Unde Cod. Camerac. ſic legit, *hoc eſſe non poteſt, ſcilicet quod finis ſit ratio volendi alia.* Idem in fin. corp. habet , *ſed non propter hoc vult.* Rom. Codex conſentit noſtræ vulgatæ lectioni.

Ad 3. vera lectio eſt, *Alia verò etiã ex ordine aliarum cauſarũ.*

Art. 7. in c. *Subſtantia ipſius volentis.* Sic Cod. Camer. & Rom. pro eo quod aliàs legebatur *voluntatis.* Idem Cam. paulò poſt ſic habet : *Uno modo , ſi de novo incipit ſibi* , &c. *Alio modo , ſi de novo cognoſcit illud* , &c. Quæ lectio , etſi non inveniatur in aliis Cod. videtur tamen eſſe germana : quia mutatio voluntatis præſupponit mutationem , vel ſubſtantiæ, vel cognitionis ejus qui dicitur velle , prout author ante indicat. His conſonat Cod. Roman. *Uno modo, ſi de novo incipiat ſibi* , &c. *Alio modo . ſi de novo cognoſcat illud.*

Artic. 9. in c. *Vult tamen aliquod.* Hæc eſt vera lectio, quam habet Cod. Camer. & Rom. & alii impreſſ. ann. 1495. & 1535. & Caiet. pro eo quod ſine ſenſu antea legebatur; *Unde tamen.*

Quæſt. 22. Art. 1. *Secundum quem modum, prudentia, vel providentia Deo convenire poteſt.* Reſpicit ad poſteriorem , quo is prudens dicitur qui bene ordinat actus ſuos reſpectu aliorum ſibi ſubjectorum. Ratio autem ſubſequens declarat non eſſe in Deo providentiam, juxta priorem modum qui eſt ordinantis alia in finem reſpectu ſui ipſius, ſed ſolum juxta poſteriorem, Cujus animadverſionis defectu , in quibuſdam libris habetur, *Deo convenire non poteſt.*

Quæſt. 23. Art. 2. arg 3. quod ex Auguſt. citatur , quoad ſenſum eſt lib. de prædeſtinat. Sanctor. c. 10. quoad verba c. 14. lib. de dono perſever.

Art. 5. arg. 1. Comment. quæ nomine S. Ambroſii prænotantur in epiſt. Pauli, non eſſe ipſius, ſed potius cujuſdam Hilarii Luciferianæ ſectæ probat author ſcholiorum ad 4. lib. Aug. contra duas ep. Pelag. c. 4. & poſt eum Cardin. Bellarminus lib. de ſcript. Eccl. in obſervation. ad opera Ambroſii.

In fin. c. *Pro ratione divinam bonitatem.* Sic legendum non ſolum habemus ex MS. Camer. & ex Roman. Cod. ſed etiam ex reſp. ad 2. & 3. atque ita legiſſe Caiet. liquet ex ejus com. Artic. 7. ad 3. ibi legebatur , *Bonum proportionatum communi ſtatui naturæ , accidit ut in pluribus, & defitit ab hoc bono , ut in paucioribus. Sed bonum quod excedit communem ſtatum naturæ, invenitur , ut in paucioribus , & deficit ab hoc bono ut in pluribus*, non dubium eſt eſſe mendum. Nam bonum communi ſtatui naturæ proportionatum deficit ab hoc bono ut in paucioribus (quem ſenſum priora verba ſignificant) non aptè diceretur, uti nec quod bonum excedens communem ſtatũ naturæ, deficiat ab hoc bono ut in pluribus. Quare, vel omittendæ sũt illæ particulæ , *ab hoc bono* , ut dicatur *bonum* &c. *deficit ut in paucioribus*, & poſtea ; *deficit ut in pluribus*, ſignificetúrque bonum proportionatum communi ſtatui naturæ , deficere , hoc eſt deeſſe , ſeu non inveniri , ut in paucioribus ; bonum autem excedens, deficere, id eſt, non inveniri, ut in pluribus: conformiter his quæ ſcribit in 1. d. 39. q. 2. art. 2. ad 4. in 2. d. 1. art. 1. ad 3. & d. 34. art. 3. ad 2. 1. p. q. 49. art. 3. ad 5. q. 3. de pot. art. 6. ad 5. q. 1. de malo art. 3. ad 17. Vel , ſi dictæ particulæ ſint retinendæ, pro *deficit*, legendum eſt *deficitur* . imperſonaliter , ut non ſignificetur quod bonum deficit ab hoc bono ut in paucioribus, vel ut in pluribus; ſed tantum quod deficiatur ab hoc bono , &c. ſive quod contingat eſſe defectum ab hoc bono proportionato, ut in paucioribus ; à bono autem excedente, ut in pluribus. Vel denique, loco *deficit* legendum foret, *defectus* , quemadmodum in poſteriori membro habet codex MS. Col. qui tamen etiam in priori parte eſt mendoſus , dans, *deficit*, pro *defectus*, vel, *deficitur.*

Artic. 8. in arg. 1. communiter ita legebatur , *Nullum enim æternum impeditur ab aliquo temporali.* Sed Codices MS. rectius habent , loco *impeditur* , *præceditur* , eiſque concordat meus Cod. anni 1495. Alioquin argumentum tertium foret idem cum primo.

Quæſt. 24. Art. 2. ad 1. *Etiam prout eſt glorioſa* duo Cod. MS.

Quæſt. 25. Artic. 1. in reſp. ad 4. quamvis nihil ſit immutatum, eo quod textus non ſit mutandus , niſi evidenter pateat defectus : corruptio , vel ſuperfluitas ; non deeſt tamen ratio dubitandi, an S.Thom. utramque reſp. attulerit. Nam Ferrar. 2. contra gent. c. 1. ad 4. aſſerit ſe in multis vetuſtis exẽpl. reperiſſe ſolam priorem, quam & ego in duob. MS. ſolam reperi. Author etiam art. 5. hujus quæſt. in c. q. 19. art. 4. ad 4. in 1. d. 44. q. 1. art. 3. q. 1. pot. art. 5. q. 23. ver. artic. 2. ad 3. ſemper meminit prioris, nulla facta mentione poſterioris. Ac fortaſſe prior ſufficit , ut ſignificetur non eſſe ponendam in Deo potentiam quæ ſecundum rem differat ab intellectu & voluntate, ponendam tamen quæ differat ſecundum rationem. Ipſa enim ſcientia vel voluntas divina habet rationem potentiæ non præcisè ut ſcientia vel voluntas , ſed ſecundum quod eſt principium executivum ſeu effectivum , videri poteſt Franciſcus Cumel.

Quæſt. 27. Art. 1. c. *quod eſt conceptio rei intellectæ ex vi intellectiva proveniens , & ex ejus notitia procedens* , Codices MS. omittunt iſta : *ex vi intellectiva proveniens*, &c.

Art. 1. ad 2. MS. Camer. habet ; *Nam intellectus ſecundum hoc actu intelligit , ſecundum quod ſit unum cum intellecto.* Nobis quidem , magis placet vulgata lectio quam in textu reliquimus ; ne tamen lector fraudaretur cognitione varietatis, eam annotare viſum eſt, ut ſuum ei judicium relinquatur.

Quæſt. 28. Art. 1. ad 4. MS. Camer. habet ; *Sed relationes quæ conſequuntur operationem intellectus, & quæ ſunt*, &c. Utrum copulativa (*&*) ſit addenda, eruditus lector expendat. Videri poteſt quod ſic, quia hæc adverſativa opponitur priori parti, *Relationes quæ conſequuntur ſolam operationem intellectus* , &c. Magis autem apparet oppoſitio , ſi exprimantur eæ relationes quæ conſequuntur illam operationem. *& ſunt inter verbum*, &c.

Quæſt. 29. Art. 1. pro arg. in oppoſitum, poſuimus : *Sed contra eſt authoritas prædicti Boëtii.* Quamvis enim dubitaverimus aliquando, an B. Thom. illud poſuerit , quia in illis ſive MS. ſive impr. exempl. quæ multa videram, non invenitur: uti nec in 1. d. 25. art. 1. nec in quæſt. 9. de pot. artic. 2. ſive conſulantur editiones poſteriores, ſive priores anni 1500. vel anteriores, poſtea tamen deprehendi illud haberi in veteri exemplari D. Claudii Deſpreti impreſſo Romæ anno 1469.

Quæſt. 30. Art. 4. c. *Significat naturam communem cum determinato modo exiſtendi, qui*, &c. Ita duo Cod. MS. ſavẽrque id quod in textu ſequitur (*liquis homo) ſignificat naturam , vel individuum ex parte naturæ, cum modo exiſtendi, qui*, &c.

Quæſt. 31. Art. 2. arg. 2. ex duob. MS. ita eſt reſtitutum ut in textu vides , eámque lectionem ut cum conſequente magis cohærentem, magiſque reſpondentem titulo articuli contextus poſtulat.

Art. 4. ad 1. *Non intelligitur de perſona Patris* , Quidam addunt, *ſola*, ſed plures omittunt, idque melius, quia iſtam excluſivam non patitur ſequens disjunctiva , *Vel , ſi intelligatur de perſona Patris , non excluduntur aliæ perſonæ.*

Quæſt. 34. Art. 1. ad 2. Lectionem quam ſub fin. vides, reſtituimus ex Auguſt. lib. 15. de Trinit. c. 16.

Art. 1.

Art.1.ad 3.Vera lectio ex Auguſt.textu eſt:*Dicens illo coæterno verbo, non ſingulus intelligitur: ſed.*

Art.3.ad 1.ſuſtulimus illa verba: *Nihil tamen prohibet in quantum includitur in ſignificatione ejus eſſentia, quod importetur reſpectus ad creaturam:* quia prioribus verbis idem erat dictum. *ſed importatur* (ſ.reſpectus ad creaturam) *in eo quod pertinet ad naturam.* Unde nec habentur in 2. MSS. quæ vidimus.

Quæſt.39.Art.2.ad 6.In verbis Hilarii ſuſtulimus,*Sic ſi*:eò quod nec in Hil.op.habeantur,nec in MS.Camer.

Art.7. In conſequente arg.3.additum eſt,*perſonis*, ſicut habebatur in reliquis argum.& ſicut habet MS.Camer.

Art.8. Deeſt in omnibus exempl. arg.in opp. quod ex 1. d.31.quæſt.art.2.ſuppleri poſſet, dicendo: *Sed contra eſt authoritas Hilarij & Auguſt.*

Eodem art.8.ad fin.conſiderationis 1.*Vſus verò,quo nos fruimur Deo.* Ablativus *Deo*,eſt in duobus MS.In fin.conſiderat.2. *invenitur, unde pater & filius poſſint dici connexi.* Ita iidem Cod.MS.quod etiam magis quadrat propoſito quam id quod exhibebant alii Cod.*Invenitur ratio connexionis in divinis perſonis.Vnde pater & filius poſſunt dici connexi:* quia non erat Authori propoſitum concludere,quod pater & filius poſſunt dici connexi, ſed quod Spiritu ſancto poſito inveniatur id unde poſſint dici connexi.

Quæſt.40.art.1.c.*Eſt ipſa divina eſſentia.* Additum eſt,*divina*,ex dictis Cod.MS.

Art.3. c. *In abſtractione quæ fit ſecundum univerſale & particulare,non remanet in intellectu id*,&c. Ita MS. Cameracenſe. conformiter his quæ ſequuntur, *non remanet in intellectu homo.*

Art.4.arg.1.*Quod ſemper pater eſt, quia ſemper genuit filium.* Sic habet Magiſter ſent.quem B.Thom.allegat,cúique lectioni ſuffragantur Cod.MS.& veteres impreſſ.

Quæſt.41.Art.1.ad 2. *Quia enim aliqua res à ſua diſpoſitione removeretur per motum: manifeſtum fuit.* Ita Cod.Caietani,Ripæ, & duo vetuſtiores, niſi quod hi duo,ſicut & codices MS. pro *quia*, habeant:*quod*,eodem ſenſu quaſi diceretur, *propterea, quod*, &c.

Ad 3. *Actio ſecundum quod importat originem motus.* Ita duo MS.& tres vet.Cod.impr.

Ibidem, niſi *grammaticè loquendo.* MS. habent, *niſi ſolum grammaticè loquendo.*

Art.2.ad fin.*cum nollet genuit filium.* Illud (*cum nollet*) additum eſt ex op.Hilar.ex MS. Cameracenſi.& ex Cod. Rom.

Art.3,arg.3.MS.habent.*abeſſentia patris.*

Eodem art.3. c. *Si ergo filius procederet à patre, ut de nihilo exiſtens.* Voculam.*ut*,reſtituimus ſecuti duos Cod.MS.& duos vet.impr.quam etiam textus ſubſequens indicat eſſe neceſſariam,ibi,*Vnde relinq.quod ſi fil.Dei proced.à patre,quaſi de nihilo exiſtens.*

Ad 1.*generans conſubſtantiale.* Id retinuimus,ſuffragantibus exemplaribus, uno MS.& quatuor impreſſ.etiamſi codex Camer.paulo aliter habeat, quia hæc eſt forma loquendi uſitata B.Thom.3.p.q.32.art.2.q.75.art.8.

Artic.4.arg.1.*Sed neutra hic*, &c. Ita relictum ex pluribus Cod.quia ille eſt mos loquendi B.Thomæ,& aliorum ſcholaſtic.Neque putamus eum ſcripſiſſe,*Sed neutra harum*, tametſi id habeat MS.Camer.

Quæſt.42.Art.2.arg.1. *Vbi deeſt æqualitas ſimplicitatis ſpiritualis.* Ita plurimi Cod. Camer.verò habet, *æqualitas ſpiritualitatis.* Ibid.in c.fin.Mutatio quam cernis eſt ex duob.Cod.MS.

Ad 4. Retinuimus, *quod eſt durans*, ut habet unum MS.& vet.impreſſ.etſi quidam legant, *duratio.* Et in fin. etiam retinuimus, *Sic ergo filius non eſt imperfectus, neque erat quando non erat*,quod & Caietanus, & alii legerunt,exceptis quibuſdam, qui eodem ſenſu habent *nec eſt imperfectus,nec erat*,&c.

Art.3. arg.1. *Sed origo naturæ non ſignificat eſſentiam, neque aliquam perſonarum*,&c.ex MS.Camer.

Art.4.arg.3. *Vbicunque eſt totum & pars.* Ita quinque Cod. duo MS.& tres vet.impr.

Quæſt.43. Artic.2. c.*in ſua ſignificatione.* Ita MS.Camer.pro eo quod aliàs legebatur,*in ſui ſignific.*quod eſt paſſivum,cùm ſermo hic ſit de eo quod ſignificant,non de eo quo ſignificantur ea quæ important originem perſonarum.

Art.5.ad 2.*Vnde ſecundum donum charitatis. Donum* eſt cum MS.Cod.legendum,non *modum.*

Art.7.ad 6.Illud (*ſecundum Auguſt.*) poſteriori parti addidimus, quia priori additum MS.quæ vidimus non habebant; quæ Auguſt.loco ibi cit. priorem habet,ſed poſteriorem, dicens: *viſiones illas factas eſſe ſignificativè.*

Quæſt.46.Art.1.ad 9.*In prædeſtinatione ſuæ voluntatis*,ita habent Cod. MSS. veteres impr. itémque Caiet. & Ripa. Rom. *in prædefinitione ſuæ æternæ voluntatis.*

Quæſt.48.Art.5. *Videtur quod malum non ſufficienter.* Negationem ſuam eſſe addendam liquet ex deductione art.1. ex conſequente, ex MS.ex vetuſtis impr. ex 2. d.35.art.1. & ex cod. Rom.qui habet,*in ſufficienter.*

Quæſt.49.Art.1.in c.communiter legebatur:*Cauſatur autem malum in re aliqua, non tamen in proprio effectu agentis quandoque ex virtute agentis*,&c. Verum partem illam (*non tamen in proprio effectu agentis*) non ſuo loco poni, probatur quia ſic afficit utrumque membrum, & ſignificatur malum cauſari in re, non tamen in effectu agentis, etiam ex defectu materiæ; cum tamen poſtea ſequatur, defectum in proprio effectu ignis aliquando eſſe ex indiſpoſitione materiæ.Quapropter vera lectio eſt quam reſtituimus, ut ſignificetur malum quod ſequitur ex virtute,ſeu perfectione agentis ſequi in re, ſed non in effectu proprio agentis.quod autem ſequitur ex defectu,vel agentis, vel materiæ poſſe eſſe etiam in effectu proprio agentis. Patet id ex exemplis authoris.

Quæſt.50.Art.5.arg.2.hæc verba: *Me tamen volente indiſſolubilia:* addita ſunt ex MS. nec dubito quin ab authore ſcripta fuerint, quandoquidem in reſp.ad 2.dicat: *ſecundum voluntatem divinam ſemper conſervabantur in eſſe* Rom. cod.habet, *mea tamen voluntate indiſſolubilia.*

Quæſt.51.Art.1.ad 1.*de aliis ſubſtantiis ſecutus eſt*,&c.Illud, *ſubſtantiis*,exprimunt duo MS.

Quæſt.52.Art.1. arg.2. *Omne ergo quod eſt in loco.* Ita MS.Cam. alii Codic.*omne autem.*

Quæſt.53. Art.1.in c. Vulgariter legebatur: *ſed eſt motus ejus non continuus:* cùm vera lectio ſit: *ſed poteſt eſſe motus ejus continuus & non continuus*,ut ex MS.habemus,& evidens eſt ex initio corporis art.2.

Art.3,arg.3.*ergo quieſcit ibi.* Duo MS.& impreſſ.vet.pro eo quod mendosè legebatur,*ergo quieſcere ibi.*

In corp. *ita quod in ultimo illius temporis.* Sic pridem: Sed Cam.*ita quod in termino illius temporis.*

Quæſt.56.Art.2.arg.3. *quia illud quo intellectus intelligit.* Ita duo MS.& veteres impr.cum antea legeretur,*quia illud quo Angelus intelligit.*

Quæſt.56.Art.3.in c.quidam cod.habent:*Sic ergo & inferiores intellectus, ſcil. hominum per quendam motum cognitionem veritatis adipiſcuntur:* ſed lectionem, quæ in textu noſtro eſt ex edit. Colon. quámque habent cod.vet. ann. 1469.1495.1535. & textus Ripæ,veriorem eſſe probant præcedentia, ubi de adeptione perfectionis agitur.

Quæſt.59.Art.2.c.*Antequam illud habeat*,Relativum,*illud*,eſt ex duobus MS.

Ibidem in c.duo MSS.ſic legunt: *Nec cognitio fit per hoc quod cognitum eſt in cognoſcente; voluntas verò ſe extendit in rem exteriorem: Alterius autem*, &c. Quæ lectio brevis & facilis eſt: quia tamen nobis non omnino liquet aliam eſſe vitioſam: ideo aliis examinandam reliquimus.

Art.3.ad 1. *Per ſubſtantiam acceptationem veritatis.* MS.Cam.

Quæſt.60.Art.2. illa verba: *ſicut enim intellectus cognoſcit principia naturaliter, ſic voluntas vult finem naturaliter*, habemus ex MS.& ſunt declarativa ejus quod præcedit.

Art.5.quod in multis edit.legebatur: *Inclinatio enim naturalis in his quæ ſunt ſine ratione, in his quæ ſecundum rationem ſunt:* manifeſtus eſt error, cùm ſine ſenſu copulentur quæ ſunt ſine ratione,quæ ſunt ſec.rat. Vera lectio,quam repoſuimus,eſt ex Caiet.Ripa,MS.Camer,& vet.impr.

Quæſt.61.Art.2.ad 2.ſecuti cod.Camer.expunximus illa (*quod eſt numerus ſucceſſionis eſſe eius poteſt non eſſe: & etiam*) quia pugnant cum iis quæ B.Thom.habet hac ipſa p. dicens qu.10. art.5.c. quod eſſe Angeli ſit intranſmutabile: ad 3. quod in ipſo eſſe Angeli in ſe conſiderato non eſt differentia præteriti & futuri: ad 1. quod creaturæ ſpirituales menſurentur tempore quoad affectiones & intelligentias, ſed quantum ad eſſe menſurantur ævo.Et q.63.art.6.ad 4.tempus in Angelis accipi dicit pro ſucceſſione operationum intellectus vel effectus.

Art.3.c *ante alias omnes creaturas creaverit.* Nota univerſalitatis,*omnes* ex MS.duob.eſt addita.

Art.4. ad 2.*in ſupremo creaturæ corporeæ.* Ita relictum quia idem & bene ſignificanter dicitur,quod alii legunt, *in ſupremo corpore.*

Quæſt.62.Art.ad 2. *Nata eſt movere*,ita communiter codices,& melius quàm ii qui legunt *moveri:* ſermo enim eſt de anima eiúſque activa operatione.

Art.8.ad 2. *Quodcunque oppoſitorum eligant quod ſine peccato eſt.* Ita MS.Colon.& omnes ferè cod.præter Cameracenſem, qui habet,*ut in quo unque oppoſit.elig.quod*,&c.

Prior lectio eſt retinenda,neque enim hic agitur an id quod ab Angelis eligitur ſine peccato ſit; ſed an electio, quam faciunt, ſit ſine peccato.

Quæſt.63.Art.1. ad 4. *ſit ſolum ex parte electionis quæ non habet debitum ordinem, niſi*,&c.Clarius,ac (niſi fallor) melius cod. Camerac.*ſit ex parte electionis quæ non habet debitum ordinem, non ex parte rei electæ.*

Quæſt.64.Art.1.Lectio quæ ad init.c.communiter habetur:*Vna quæ habetur per gratiam:* manifeſtè vitioſa eſt.Nã ratione ſecũdæ cognitionis in duas diſtinctæ ſtatim ſequitur: *Harum autem trium cognitionem prima in dæmonibus, nec eſt ablata, nec diminuta, conſequitur enim ipſam naturam Angeli:* conſtat autem cognitionem,quæ habetur per gratiam,non conſequi naturam Angeli;& eſſe per peccatum partim diminutam,partim ablatam.Quapropter dubitari non poteſt quin germana ſit ea lectio quam reſtituimus, adiunctis præſertim iis quæ ſequuntur: ubi tamen & mendum erat.in multis exempl.dicendo:*Vnde naturalis cognitio in eis integra manet. Vnde naturalis cognitio in eis non eſt diminuta:* eſt enim inutilis repetitio ejuſdem, & MS.Camer.textus Caiet.Ripæ, aliíque vetuſt.ſolum poſterius habent.

Art.2.*Ex conditione naturæ,ſeu ſtatus.* Ita duo Ma.

Digitized by Google

Art.4.c.*in materia per ſe ſubſiſtere.* Deerat reciprocum, ſe.

Quæſt.65. Art.3. Ita ſententia: *Imperfectum enim prius eſt quam perfectum in fieri;* non habetur in MS. neque in Ro.& velut ſuperflua ſublata eſt.

Quæſt.66.Art.3.Sententia quam in reſp.ad 2.præeligit, ab eodem latius traditur quodl.6. art.19. ubi retractat quod in 2. d.2.q.2.art.3.dixerat in cont.

Quæſt.68. Art.3.c. *Diſtinguit ſuperiorem aëris partem.* Ita eſt legendum,*ſuperiorem,* non *ſuperioris:* unde ſequitur, *ab inferiori parte aëris.*

Quæſt.69.Art.1.ad 4.*Unde dicitur, quod ſuis naturalibus motibus faciunt verbum ejus,*Sic MS.ibidem.Antea legebatur, *ſicut aër undique eſſet circa aquam.* Verbum, *eſſet*, tanquam ſuperfluum eſt miſſum.

Quæſt.70. In proœmio germana lectio eſt 2 *de omnibus ſeptem diebus in communi:* quæ etiam retineri debet in proœmio q.74.Num arg.5.ejúſque reſponſio eſt de die ſeptima. Atque ita habet codex Rom.

Artic.2. ad 4. *præfertur corporibus luminaribus.* Ita potiùs quàm, *luminarium.*

Artic.3.c. med.*qui eſt apprehenſivus qualitatum elementarium.*Ita MS.

Quæſt.72.ad 4. Sic vulgariter legebatur: *Et ne quiſquam diceret in officio gignendi filios nullum eſſe peccatum.* Sed pro, *nullum*, legi debere, *ullum*, patet ex Auguſt. cuius ſunt verba l.3.de gen.ad lit.c.17.atque ita habet textus Ripæ alioquin ſignificaretur eſſe peccatum aliquod in opere matrimoniali, quod & falſum eſt,& ab authore refellitur in 4.d.26.q.1.art.3.& 4.

Quæſt.74. Art.1.c. *Ex ſuis partibus aliquotis*, Duo MS. & vet. impreſſ.

Art.2.ad 5. *quæ diebus attribuuntur.*MS.& per ſe eſt manifeſtum quod ita legendum, quia diverſa ſunt opera quæ diverſis diebus attribuuntur, non ipſe operum ordo quod tamen ſignificabat alia lectio, *qui diebus attribuitur.*

Art.3.arg. in opp.deeſt in omnibus exemp.ac etiam in 2.d. 13.q.1.artic.1.ſuppleri poteſt hoc modo: *Sed contra eſt authoritas ſcripturæ.*

Quæſt.76.Art.3.arg. *Sed contra* ex duobus MS.ac etiam ex textu Gennadii cuius verba hic referuntur, legendum; *quæ rationem miniſtret.*

Artic.4. c. *Non eſſet generatio ſimpliciter, neque per ejus receſſum corruptio ſimpliciter.* Ita ex duobus MS. reſtitutum, & ſicut in fin.cor.adiectum,*formis*,ibi, *de omnibus formis perfectioribus,*&c.

Artic. 5. c. *oportet quod eam colligat ex rebus diviſibilibus.* Ita communis lectio & MS.Col.*Viſibilibus*,habet Cod.Camer.ſed hoc nimis eſt anguſtum; neque videtur quiſquam poſiturus fuiſſe, *diviſibilibus*, ſi S.Tom.ſcripſiſſet,*viſibilibus*,Dixit autem *diviſibilibus*,quia id reſpondet verbo colligendi.

Quæſt.78.Art.4.in c.*ſive imaginatio quæ idem ſunt: eſt enim phantaſia ſive imaginatio quaſi theſaurus.* Lectionem iſtam reſtituimus ex duobus cod.MS.

Infra verò, ubi dicitur, *eſt enim collativa intentionum individualium:* eam lectionem retinuimus cum vet. cod. impr.& uno MS.tamen pro,*collativa*,quidam dicunt,*collectiva*,ſed minus rectè,ut ex præcedentibus liquet,ubi Author bis exprimit collationem;& ex q.81.art.3.ubi iiſdem prorſus verbis dicit, *eſt collativa intentionum individualium.*

Quæſt.68.Art.8.c.*ſecundum viam inquiſitionis vel inventionis.*Ita Codices MS.

Art.9. ad1.*rationem partitionis.* Ita MS. pro eo quod aliàs habebatur,*participationis*,in fin.*partes*, non *partitiones*, legendum liquet ex arg.ſicut etiam ex reſp.ad 3.& 4.patet in 3.arg. legendum,*opinativo*,non *inopinativo*,conſentit Rom.cod.

Art.11.ad 1.*dirigens ad motum*, Ita vet.cod.impr.& MS. pro quo alii legunt,*dirigens motum.*

Retinuimus priorem lectionem, quia intellectus practicus non ſolum dirigit motum,ſed etiam id quod apprehendit,ordinat ſive dirigit ad motum,ſeu ut in corp.dicitur,ad opus.

Art.13.c.fin. *Et Damaſc. dicit quod eſt lux intellectus noſtri.* Duo MS.pro,*lux*,habent,*lex.*

Quæſt.85. Artic.1. ad 1. *ſicut cum intelligimus aliquid non eſſe in alio, vel eſſe ſeparatum ab alio.* Quidam cod.omittunt in priori loco negationem; ſed plures exprimunt;eſtque retinenda, ut patet ex eo quod ſequitur:*Si enim intelligamus vel dicamus colorem non ineſſe corpori colorato, vel eſſe ſeparatum ab eo*, &c. In his autem verbis;ex cod.MS.additum eſt, *vel dicamus*,quia id poſtulat quod ſubditur,*erit falſitas in opinione*(ecce illud *ſi intelligamus*) *vel in oratione*. (ecce,*vel dicamus.*]

Artic.5.ad 3.ex MS.additum eſt,*idem autem eſt ſubiecto quod eſt homo,& quod eſt habens albedinem,*ſicut infra,pro, *materiam ſenſit*,poſitum eſt,*naturam ſenſit*,ut contextus requirit.

Quæſt.86.Artic.4.arg.2.legendum eſſe,*magis viget*, non autem *magis indiget*,patet ex contextu;quia ſic demum poteſt apparenter inferri conſequens.

Quæſt.99. Art.2.c. *ſed eſt conformis modo aliarum ſubſtantiarum ſeparatarum*,Ita ex MS.Camer.reſtitutum,cùm antea mendosè legeretur, *aliarum animarum ſeparatarum*,nullæ autem ſunt aliæ animæ ſeparatæ, præter rationalem.

Ad 3. *ſed in ſolius Dei.* Sic eſt legendum:alioquin ſignificaretur ultimam felicitatem Dei conſiſtere in cognitione ſubſtantiarum ſeparatarum, id eſt, Angelorum.

Artic.3.arg.2. *quæ ſunt maxima intelligibilia*, Camer. habet *maximè*,quod argumento non male quadrat, niſi obſtaret neutrum, *intelligibilia*,quod ſubſtantiis ſeparatis non aptè attribuitur.

Quæſt.90.Art.4.c.med.legendum, *Poſſet autem utrumque.*

Quæſt.91.Art.1.arg.1.*non ſit factum de limo terræ*,ex duobus MS. addidimus, *factum*, idque conſentaneè concluſionibus argumentorum.

Ad 4. *In limo terræ eſt terra, & aqua conglutinans*, ipſam ſcilicet terram;ut nihil opus ſit addere,*partes terræ*, quod quidam addunt.

Art.4.arg.5.*fuit facta ante corpus.* Sic legendum docent nos cod.MS: veteres impr.& textus Caiet. Idem liquet ex reſp. ad 5.& ex q.90.art.4.ubi citatur idem locus Auguſt.

Quæſt.92. Art.1. c. *Non quidem in adiutorium alicuius alterius*, Ita Cod.MS.ſignificantius.

Art.3.ad 1.Legendum eſſe, *eſt omnino intranſmutabilis, utpote exiſtens in potentia, & habens ſolum rationem ſubiecti*, cùm antea legeretur, *tranſmutabilis*,& *habens non ſolum*, &c. conſtat ex iiſdem MS.& impr.vet.atque ex contextu.

Inferius vera lectio eſt: *vel per creationem, vel, quod probabilius eſt per converſionem*,uti patet ex ſequenti declaratione,& ex Cod.Camer.atque ex eo quod alibi tradat eundem modum 3.p.q.44.art.4.ad 4.in 2.18.q.1.art.1.quod etiam obſervaverat piæ mem.D.M.N Guil.Eſtius.

Quæſt.93.Art.1.c.*non dicitur imago ejus.* Sic MS.Camer.melius & antecedentibus magis conſentaneè,quàm *ad imaginem ejus.*

Art.6.ad 2. Ubi habemus: *filii verò perſonam* Auguſt. habet *filii verò, quod de illo ita proceſſit, ut de illo naſceretur.*

Art.7.arg.1.Auguſt.ſic habet:*& nos eſſe novimus,& noſtrum eſſe ac noſſe diligimus.*

Eodem Art.c. *Si ergo imago Trinitatis divinæ.* Sic duo MS. conformiter ſubſequentibus. Et artic.ſeq.arg.1.ſimiliter,legimus,*imago enim divinæ Trinitatis*,&c.

Quæſt.94.Art.4.ad 1.*etſi præceſſerit*,Negationem omittunt MSS. & Rom.& debere abeſſe probari poteſt ex ſeq.

Quæſt.95.Art.1.arg.2.citatur.lib.de quæſt.vet.& novi Teſtam. cuius author non eſt Auguſt.ſed nec probatus aliquis ſcriptor,ut probant Lovan in cenſura ad illum tom.4.opuſc.Auguſt.& Bellarm.lib.de ſcript.eccl.in Auguſt.

Eodem Art.1.c.fin. *Ex quo datur intelligi, ſi deſerente gratia, ſoluta eſt obedientia carnis ad animam, quod per gratiam in animo exiſtentem, inferiora ei ſubdebantur.* Ita ex noſtris Cod.reſtitutum.

Art.4.c.fin.*ſine difficultate illud operatur*, Relativum, *illud* eſt ex MS.Camer.

Quæſt.96.Art.3.arg.2.*abundaſſet dilectio.* Ita MS.Camer. quod & melius quadrat ſequentibus.

Art.3.In c.*ex quo homo habet quod poſſit.* Sic MS.conformiter ſenſui.

Quæſt.98.Art.2.ad 4.*ſed maturitatis impulſus.* Sic MS. ipſéque Auguſt.Et præter. Antuerp. cum ſeq.ita legunt in 2.2.q.164. art.2.ad 1.aliæ editiones anni 1479.1509.1512.1534.

Quæſt.101.Art.1. ad 3.*in operibus iuſtitiæ per univerſalia principia iuris naturalis.* Addidimus, *naturalis*, quia manifeſtum eſt contextum id poſtulare.Suſtulimus,*in quibus homines diriguntur*: quia erat augmentum ſine neceſſitate additum.

Quæſt.102. Art.1.ad 2. *quorum fontes noti eſſe dicuntur.* Sic Auguſtinus,non,*nati*,ut quidam Cod.perperam habent.

Art.2. ad 2.*ſpecialis locus creaturæ ſpirituali.* Communiter legitur, *corporali*, ſed mendosè: perficitur enim ſententia reſponſionis quæ de ſpirituali loquitur. In editione Romana anni 1649l legitur, *incorporali.*

Quæſt.103. Art.6.ad.3.*non ſolum pertinet ad imperfectionem regis terreni.*Codices varii legunt perfectionem, eo quod videatur eſſe de perfectione regis habere multos ſuæ gubernationis executores: ſed re altius conſiderata, & cum ipſo tertio argumento collatâ, retinendum cenſemus vocabulum *imperfectionem.* Ad defectum enim ſeu imperfectionem gubernantis pertinet quod neceſſe ſit habere executores ſuæ gubernationis. Verumtamen id quod ad aliquam ejus imperfectionem pertinet: etiam ad ipſius pertinet dignitatem,ut in ſequenti adverſitiva dicitur,in cuius hac ratione: *quia ex ordine miniſtrorum*,&c,præpoſitio,*ex*,fuerat aliquando prætermiſſa.

Quæſt.105.Art.M.N.Guil. Eſtius cenſuit in titulo & initio, illud *immediatè)* eſſe adiunctivum,eo quod neque initio,q.105. ubi recenſentur quærenda, neque in arg. ſed contra neque in toto c.nec in art.ſeq.de voluntate,tale quid addatur.

Art.5.ad 1.*operatur in rebus.* Ita Codices MS. Conformiter argumento, cum antea legeretur, *in nobis*, vitiosè.

Art.7. arg.2.*Miraculum dicitur aliquid arduum & inſolitum ſupra facultatem naturæ.* Ita codices MS. conformiter ei quod poſtea reſumitur, *nec etiam ſunt ſupra facultatem naturæ*, tam in argumento quâ in reſp.quamvis alii Cod.non dicant *ſuprà*, ſed *præter*, occaſione veriſimiliter accepta ex eo quod de iis quæ ſunt præter ordinem naturæ, ſermo ſit.

In reſp.ad 1.fin.*cum hæc ad ordinem naturæ non pertineant*, Ita cum MS.legendum, conformiter his quæ præcedunt.

Quæſt.106.Art.1.In authoritate Dion.pro.*ſubſtantiarum ornatus:* poſuimus ex textu Dionyſ.*ſubſtantiarum ordines.* In fin. *provida virtute*, reſtitutum eſt tum ex MS.tum ex quæſt.5. ver.art.5.

Art.3.

Digitized by Google

Art.3.arg.1. *Sed in Eccleſia.* Ita relictum, etiamſi unus cod. habeat, *Sed in eccleſiaſtica hierarchia:* quia probatio quam ex Apoſtolo adducit, non eſt de ſolis illis qui erant de eccleſiaſtica hierarchia, ſed generaliter de iis qui erant in Eccleſia.

Ita MS. legendum, conformiter his quæ præcedunt.

Quæſt.108. Art.5. ad 5. *cum quadam acutiate.* Quidam legunt *activitate:* quatuor, *acuitate*, videtúrque vel *acuitate* vel *acutitate* legendum propter id quod ſequitur, *eſt maxime penetrativus*, quod eſt rei acutæ.

Art.6.c. *prima hierarchia inſpicit rationes rerum*, &c. *inſpicit*, quod eſt in MS. Camerac. vel *aſpicit*, melius quadrat quàm quod eſt in pleriſque, *accipit*, cùm ſecunda hierarchia non accipiat rationes rerum in cauſis, (quod tamen in verbis ſtatim ſubſequentibus indicaretur;) ſed eas in cauſis inſpiciat.

Quæſt.112. Art.1.c. *Nam miniſter eſt ſicut inſtrumentum intelligens.* Ita omnes codic. quos vidimus, præter Cameracenſem, qui pro *intelligens*. habet *intellectus.*

Art.4.c. *Vnde ad hos quinque ordines*, &c. Sic Cod. MS. cùm alii mendoſè habeant *quandoque*, pro *quinque.*

Ad 2. *Ita ſuperiores naturæ incorporeæ tranſcendant multitudine omnes naturas corporeas.* Sic MS. Cod. conformiter his quæ in texto præcedunt.

Quæſt.113. Art.8. *per divinam ſententiam regulantur.* Ita relictum, conſentientibus multis cod. quia cæteri variant, ac nimis diminutè loquuntur. Unum enim dicit, *ſecundum divinam ſcientiam:* alius, *ſecundum divinam providentiam:* cùm tamen poſtea ſequatur, quod conſulant divinam non tantum ſapientiam, ſed etiam voluntatem.

Quæſt.114. Art.2. arg.2. *Tentare eſt ignorantis.* Quidam addunt *proprium*, ſed pauciores; & ſi omittatur, argumentum habet plus apparentiæ.

Art.3. Liber de eccl. dogmat. qui vulgariter ſub nomine Auguſtini citatur, non eſt Catholici ſcriptoris, ſed Gennadi Maſſili ut etiam agnovit S. Thomas quodlib.12. art.11. & probat cenſura Lovani. tom.3. opuſc. Auguſt.

Art.5. Opus imperf. ſupra Matth. ſub Chryſoſtomi nomine citari ſolitum, vel authorem habet Arianum; vel ſi Catholicum ab Arianis depravatum eſt. Vide Bellarm. libro dicto, in Chryſoſtomo.

Quæſt.115. Art.4. princip. *Directè quidem, ſed per accidens.* Si legendum abſque negatione docent MS. & Rom. codic. ipſa que rei ſeries: Nam alioquin ſequeretur impreſſionem corporum cœleſtium ſimiliter pertingere ad vires ſenſitivas, & ad intellectum, ſcilicet indirectè & per accidens; quod & doctrina iſtius art. & à veritate alienum eſt.

Quæſt.116. Artic.1. In fin.c. *per eam præordinata.* Sic duo cod MS.

Quæſt.118. Art.2.c. *Ideo virtus intellectivi principii, prout intellectivum eſt, non poteſt à ſemine provenire.* Hæc correctio, quo ad poſteriorem partem, eſt ex MS. Camer. cùm antea legeretur, *ad ſemen pervenire.* Hæc quoad priorem. *Ideo pro, unde* ex contextu.

FINIS OBSERVATIONVM RECENTIUM in primam partem B. THOMÆ AQVINATIS.

Digitized by Google